

Petrželka, Josef

Čítanka antických a středověkých filosofických textů

Čítanka antických a středověkých filosofických textů 1. vyd. Brno: Masarykova univerzita, 2014

ISBN 978-80-210-6902-2; ISBN 978-80-210-6905-3 (online : Mobipocket)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/131062>

License: [CC BY-NC-ND 3.0 CZ](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/cz/)

Access Date: 27. 11. 2024

Version: 20220902

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

Čítanka antických a středověkých filosofických textů

Josef Petrželka

Masarykova univerzita

Brno 2014



INVESTICE DO ROZVOJE VZDĚLÁVÁNÍ

Čítanka antických a středověkých filosofických textů

Josef Petrželka

Masarykova univerzita
Brno 2014



evropský
sociální
fond v ČR



EVROPSKÁ UNIE



MINISTERSTVO ŠKOLSTVÍ,
MLÁDEŽE A TĚLOVÝCHOVY



OP Vzdělávání
pro konkurenceschopnost



INVESTICE DO ROZVOJE VZDĚLÁVÁNÍ

Dílo bylo vytvořeno v rámci projektu Filozofická fakulta jako pracoviště excelentního vzdělávání: Komplexní inovace studijních oborů a programů na FF MU s ohledem na požadavky znalostní ekonomiky (FIFA), reg. č. CZ.1.07/2.2.00/28.0228 Operační program Vzdělávání pro konkurenceschopnost.

© 2014 Masarykova univerzita



Toto dílo podléhá licenci Creative Commons Uveďte autora-Neužívejte dílo komerčně-Nezasahujte do díla 3.0 Česko (CC BY-NC-ND 3.0 CZ). Shrnutí a úplný text licenčního ujednání je dostupný na: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/cz/>.

Této licenci ovšem nepodléhají v díle užitá jiná díla.

Poznámka: Pokud budete toto dílo šířit, máte mj. povinnost uvést výše uvedené autorské údaje a ostatní seznámit s podmínkami licence.

ISBN 978-80-210-6902-2 (brož. vaz.)

ISBN 978-80-210-6903-9 (online : pdf)

ISBN 978-80-210-6904-6 (online : ePub)

ISBN 978-80-210-6905-3 (online : Mobipocket)

Co od čítanky očekávat a jak s ní pracovat?

Každá čítanka či antologie předkládá čtenářům soubor vybraných textů s určitým záměrem a cílem. V případě čítanek literárních půjde většinou o stručné výběrové představení umělecké tvorby autora či autorů, aby čtenář ochutnal obzvláště vyzrálé literární plody a případně se nechal nalákat i ke konzumaci celé úrody představeného autora či představených autorů.

U čítanky jakožto příručky pro univerzitní studium bude cíl pochopitelně jiný, i když alespoň ono lákání k dalším textům náležejícím do představené problematiky zůstává v platnosti i v tomto případě. Na prvním místě je ovšem cíl studijní – četba vybraných textů má studenty přivést k porozumění zásadním motivům určitého kurzu či určité problematiky.

To platí v plné míře i pro tuto čítanku. Zařazené texty mají studujícím (především studentům prvního ročníku filosofie) pomoci při pronikání do zvláštností a podstatných charakteristik nejstarších dějin filosofie, a tím jim usnadnit zvládnutí kurzů *Dějiny filosofie I* a *Dějiny filosofie II*, jež pokrývají dvě nejdější období dějin filosofie – filosofii antickou a středověkou.¹ Kromě toho čítanka navazuje na základní kurz řecké a latinské filosofické terminologie a využívá (a snad i trochu dále rozvíjí) znalosti z tohoto kurzu tím, že v textech uvádí důležité a známé termíny i v originálním (řeckém nebo latinském) znění.

A ještě jeden studijní cíl má čítanka na mušce. Zvládnutí analýzy a interpretace pramených textů patří při studiu na brněnské katedře filosofie k nejdůležitějším (a také nejužitečnějším) úkolům a povinnostem. Bez četby pramenů nelze úspěšně zvládnout ani výše zmíněné kurzy, ale zvláště ne *Postupovou zkoušku* na konci prvního ročníku studia, která kontroluje právě porozumění zásadním textům z obecných dějin antické a středověké filosofie a také z dějin ontologie (ty jsou náplní kurzu *Ontologie I*).

Tato čítanka vám chce usnadnit zvládnutí jmenovaných kurzů tím, že vás provede vybranými texty a nasměruje vás k důležitým pasážím a problémům. Jak toho docílí?

1) Výběr textů do čítanky byl veden snahou představit vám nejcharakterističtější a nejdůležitější pasáže antické a středověké filosofie. Proto v čítance najdete ukázky jak zlomkovitě dochovaných textů (např. Anaximandrových), tak i vrcholných myslitel-ských výkonů antiky (Platónovy ideje, Aristotelova metafyzika) či středověku (metafyzické úvahy Tomáše Akvinského) i dalších textů, jež vhodně reprezentují daná období (Epikúrovy listy, středověké důkazy existence Boha). Výběr textů by vám tedy měl zprostředkovat přehled o tématech i stylech myšlení těchto dvou období. (Také se seznámíte

1 Čítanka navazuje na starší příbuznou publikaci brněnské katedry filosofie – *Texty k dějinám předmarxistické filosofie* J. Gabriela (Praha: SPN, 1983). Tato antologie ovšem pokrývala podstatně delší období – od Mílétanů až po Feuerbacha, a proto nemohla věnovat antice a středověku tolik místa. Vytvoření nové čítanky tedy doplňuje a rozvíjí dílčí téma antologie předchozí s ohledem na aktuální výuku konkrétních kurzů v rámci studia filosofie a na požadavky, jež jsou v nich na studenty kladeny.

s podstatně odlišnými způsoby formování úvah do textové podoby – např. dialogem, traktátem, disputací, modlitbou –, což by vás mělo upozornit na nutnost adekvátního přístupu k různým textům.)

2) Textům každého autora je předeslán úvod, jenž stručně zasadí jeho myšlenky do historicko-filosofického kontextu a případně vás seznámí s nezbytnými metodologickými aspekty četby daného textu (např. u předsókratovských zlomků).

3) Před každý text je zařazen úkol – seznam otázek či pokynů, jež vás mají nasměrovat k důležitým obecným motivům textu, jimž je nutno porozumět.

4) Pak konečně následuje text, který je však příhodně členěn na části, jimž vždy předcházejí konkrétní *Pokyny a otázky k četbě* jako doporučení, na co se v pasáži soustředit a co v ní hledat.

5) Za textem pak najdete několik otázek, které budou většinou vycházet z úkolu před textem a jež by vám měly posloužit jako prostředek vlastní sebekontroly zvládnutí textu – budete-li mít pocit, že je nedokážete zodpovědět, bude užitečné se k textu vrátit.

Na závěr čítance přeju, aby svým čtenářům pomohla splnit studijní povinnosti a aby aspoň některé z nich přesvědčila, že i velmi staré texty mohou být ve filosofii stále hodně inspirativní.

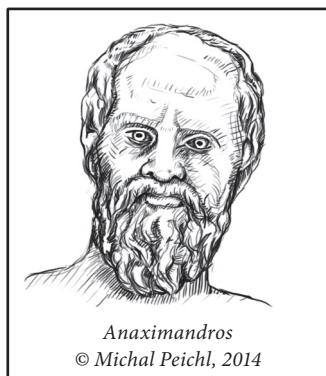
Květen 2014
Josef Petrželka

Obsah

1. Mílétské zlomky – Anaximandros	6
2. Elejské pojetí jsoucna – Parmenidés a Zénón	12
3. Sókratův dialog o ctnosti	19
4. Platón o idejích	36
5. Aristotelova metafyzika	61
6. Epikúrovy listy	83
7. Úryvky z Plótínových <i>Ennead</i>	99
8. Úvod <i>Summy</i> – úvod ke středověké filosofii	114
9. Středověké důkazy existence Boha	138
10. Porfyriovy otázky o univerzáliích.	144
11. Metafyzika Tomáše Akvinského	158

1. Mílétské zlomky – Anaximandros

A. Úvod



Jsme teprve na počátku naší filosofické četby, ale také na počátku filosofie samotné. To má pro naše studium dva úzce související důsledky. Jednak lze očekávat, že spisy z počátků filosofie, tedy z nejstarších dob musely během těch tisíciletí přestát nejvíce nebezpečí poškození či zničení, což se negativně projevilo na jejich dochování do našich dnů. Proto předsókratovské filosofické výklady známe pouze z tzv. zlomků, tedy z citátů, referátů, komentářů či polemik pozdějších autorů, jejichž spisy už do naší doby přetrvaly. Tím druhým, souvisejícím důsledkem je nezbytnost specifické metodologie pro studium takových kusů zpráv.

Na odborné úrovni je tato metodologie velmi složitá.² Pro potřeby této čítanky je však možné (a nutné) se omezit na několik nejzákladnějších kroků.

1. Nejprve je pochopitelně nutno se vůbec dostat ke všem zprávám např. o Anaximandrově, jež jsou rozesety v mnoha spisech antických autorů a shromáždit je do systematického souboru. To naštěstí už nemusíme provádět sami, protože tuto černou práci odvedli dřívější badatelé. Díky nim dnes můžeme jednoduše otevřít sbírky zlomků a v nich prostě nalistovat studovaného myslitele. Standardní sbírkou pro předsókratiku jsou obsáhlé *Die Fragmente der Vorsokratiker* německých autorů H. Dielse a W. Kranze z druhé poloviny 19. st., na jejichž počest jsou zlomky dodnes uváděny zkratkou *DK* (a pak číselným údajem podle zařazení v publikaci). Pro naše potřeby bude většinou dostačovat výběr z této sbírky přeložený K. Svobodou v publikaci *Zlomky předsókratovských myslitelů* (Praha, 1962; dále jako *ZPM*).
2. Autor tohoto českého výběru v podstatné míře naplnil další nezbytný metodologický krok – seřadil zlomky každého předsókratika podle jejich obsahové návaznosti (a tedy nikoli podle číslování v *DK*). Občas se však může stát, že narazíme na zlomek, který v *ZPM* není zařazen. Pak si jej musíme sami přidat k ostatním zlomkům, jež se týkají daného tématu. Měla by platit zásada: O názorech jakéhokoli předsókratika

² Ukázkou velmi propracované metodologie nabízí studie absolventa katedry B. Stupňánka s názvem „Simplikiův vlastní vklad do Theofrastova svědectví o Anaximandrově (DK 12 12A9/1)“. *Pro-Fil*, Brno: Katedra filosofie FF MU, 2008, vol. 9, no. 1.

na určité téma hovořme teprve poté, co jsme prostudovali, analyzovali a srovnali všechny zlomky k tomuto tématu.

3. Často je užitečné zohlednit kontext, v němž pozdější autor podává zprávu o názorech předsókratiků, díky tomu se totiž dozvíme, proč je vůbec zmiňuje, na co se přitom zaměřuje, příp. zda jejich myšlenky nějak interpretuje v rámci vlastní filosofie. U zlomků, které pocházejí ze spisů přeložených do češtiny (např. z Aristotelovy *Metafyziky*), proto budou uváděny i konkrétní bibliografické odkazy do těchto „mateřských“ děl.
4. Pouze jako upozornění budiž ještě zmíněna otázka spolehlivosti různých zprostředkovatelů zlomků. Více autorů totiž znamená nutně různé pochopení původní předsókratovské myšlenky, a tedy i odlišné vyjádření. Někdy narazíme dokonce na vyjádření, jež se navzájem vylučují. Na úrovni zmíněné odborné metodologie nastupuje v takové situaci důkladná analýza věrohodnosti autorů neshodujících se zlomků, na úrovni této čítanky aspoň počítejme s tím, že podobné situace mohou nastat.

A ještě jedna poznámka z obsahového, filosofického hlediska. Mějme u Anaximandrových zlomků na mysli, že se jedná o budování výkladu skutečnosti „na zelené louce“. Pomineme-li Thaléta, Anaximandros nemohl na nikoho navazovat, nemohl rozvíjet myšlenky předchůdců, nemohl si být vědom problematičnosti či naivnosti některých svých tvrzení. Nebylo by příliš spravedlivé (ani užitečné) srovnávat jeho výklad se současnými vědeckými poznatky; spíše se snažme pochopit postupy a okolnosti, které jej k jeho tezím přivedly.

B. Úkol

Kromě věcných úkolů vás čeká i jeden úkol formální – už při studiu Anaximandrových zlomků byste si měli zvyknout na jejich identifikaci prostřednictvím mezinárodního standardu, jímž jsou pro předsókratiky právě *DK*. Budete-li tedy někdy chtít někomu sdělit svůj výklad slavného textu „*A z čeho věci vznikají...*“, upozorníte jej, že podáváte výklad zlomku *DK* 12B1. Co to označení znamená?

První číslo označuje pořadí Anaximandrových zlomků v celém souboru *DK*. Je-li jasné, že hovoříme o Anaximandrovi, můžeme jej vypustit. Písmeno prozrazuje, zda se jedná pouze o zprávu pozdějšího autora (např. Simplikia) nebo o autentický (aspoň domněle) citát ze spisu Anaximandrova. Zprávy jsou označovány písmenem „A“, autentické citáty písmenem „B“.

Poslední číslo pak udává pořadí zlomku v daném oddílu, tedy náš zlomek je v *DK* uveden jako první v oddílu přímých citátů z Anaximandrova díla.

Skrze takovou formu odkazu se dorozumíte kdykoli s kterýmkoli studentem Anaximandra na světě, i když ten si pochopitelně nemůže nalistovat s. 33 v *ZPM* z r. 1962, kterou máte právě otevřenu v zde v Brně.

Nyní můžeme přejít k obsahovým otázkám ke zlomkům:

1. Lze Anaximandrovův výklad skutečně považovat za filosofický? Čím se liší od mýtických obrazů světa?
2. Které oblasti skutečnosti Anaximandros vysvětluje (tj. jakými tématy se zabývá)?
3. Jak byste charakterizovali Anaximandrovu představu o *kosmu*?
4. Pokuste se identifikovat a charakterizovat Anaximandrovu metodologické postupy!

C. Text – soubor dochovaných Anaximandrových zlomků

(Překlady převzaty z knihy *Zlomky předsokratovských myslitelů*. Přel. Karel Svoboda. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1962.³)

„Metafyzika“⁴

Pokyny a otázky k četbě

- V *Simplikiově* zlomku identifikujte různé mluvčí. Podle čeho je odlišíme? Jaký význam má takové odlišení pro studium dějin filosofie (konkrétně pro studium Anaximandrovu filosofie)?
- Co se dozvídáme o Anaximandrovu určení počátku?

Anaximandros prohlásil neomezené za počátek a základní prvek jsoucna (ἀρχήν τε καὶ στοιχείον εἶρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον); první zavedl toto jméno „počátek“. Říká pak, že to není ani voda (ὕδωρ), ani žádný z takzvaných živlů, nýbrž jakási jiná neomezená přirozenost (φύσις ἀπειρος), z níž vznikají všechny oblohy a světy (κόσμοι) v nich. „A z čeho věci vznikají, do toho též zanikají podle nutnosti, neboť si za své bezpráví navzájem platí pokutu (δίκη) a trest podle určení času (χρόνος);“ takto to říká slovy poněkud básnickými... Nevykládá vznik věcí proměnou živlů, nýbrž tím, že se věčným pohybem vylučují protivy.

DK 12A9 a B1 (Simplikios)

(...) zdá se, že onen [tj. počátek] vše objímá a vše řídí, jak tvrdí ti, kdo neuznávají jiné příčiny vedle neomezeného..., a to je božské (θεῖον), neboť je nesmrtelné (ἀθάνατον) a nehynoucí, jak praví Anaximandros.

DK 12A15 a B3 (Aristotelés, *Fyzika* III 4, 203b10–11)

³ Moderní a úplnější překlad Anaximandrových zlomků (a zlomků předsokratiků vůbec) najdete na webu Z. Kratochvíla *Fysis – φύσις* (<http://fysis.cz/>).

⁴ Tento termín symbolicky označuje nejobecnější rovinu Anaximandrovu výkladu. On sám ještě nerozlišoval různé disciplíny či obory, nýbrž se snažil podat jednotný výklad celé skutečnosti.

Kosmologie

Pokyny a otázky k četbě

- Vyhledejte jednotlivé konkrétní motivy, jež se objevují ve zprávách o Anaximandrově kosmologii. Jinak řečeno – čím vším se Anaximandros v rámci kosmologických úvah zabýval?
- Jedním z těchto motivů je vznik kosmu z apeira. Co se o vzniku kosmu dozvíme, a co bychom naopak ještě potřebovali vysvětlit?
- Dalším z motivů je určení vzdáleností či rozměrů v kosmu. Pokuste se všechny číselné údaje systematizovat a rekonstruovat Anaximandrovu kvantitativní charakteristiku kosmu!

První vynašel sluneční hodiny a umístil je v Lakedaimonu na místě zachycujícím stín. ... ukazovaly slunovraty a rovnodennost a byly opatřeny ciferníkem. ... sestrojil též klenbu hvězdné oblohy (σφαῖρα).⁵

DK 12A1 (Díogenés Laërtský, *Životy, názory a výroky proslulých filosofů II 1*)

První našel výklad o velikosti a vzdálenosti oběžnic, jak vypráví Eudémos.

DK 12A19 (Simplikios)

Poznal prý šikmost zvířetníku.

DK 12A5 (Plinius st.)

První se odvážil vykreslit na desku zemi.

DK 12A6 (Agathémeros)

Pravil, že neomezené je věčné a nestárnoucí a že obsahuje všechny světy.

DK 12A11 a B2 (Hippolytos)

Z těch, kdo uznávali nesčíslné světy (κόσμοι), tvrdil Anaximandros, že jsou od sebe stejně vzdáleny.

DK 12A17 (Aëtios)

Nesčíslné oblohy prohlásil Anaximandros za bohy.

DK 12A17 (Aëtios)

Anaximandros pravil, že neomezené (τὸ ἄπειρον) obsahuje jedinou příčinu (αἰτία) vznikání a zanikání všeho a že se z něho vyloučily oblohy a vůbec všechny světy počtem

⁵ Překlad tohoto zlomku převzat od A. Koláře z knihy Díogenés Laërtský. *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. 2. vyd. Pelhřimov, 1995.

neomezené. Tvrdil pak, že se zánik a mnohem dříve před ním vznik (γένεσις) uskutečňují návratem všeho toho od neomezeného času. Práví též, že má země tvar válce a že její výška měří třetinu její šíře. Říká pak, že se látka, plodící od věčnosti teplo a chladno, rozloučila při vzniku tohoto světa a že z ní vyrostla jakási ohnivá koule kolem vzduchu obklopujícího zemi, tak jako kůra kolem stromu. Když se tato koule roztrhla a rozdělila do jakýchsi kruhů, vznikly slunce, měsíc a hvězdy.

DK 12A10 (Pseudoplútarchos)

Nebeská tělesa (τὰ ἄστροα) vznikají jako ohnivý kruh (κύκλος), vyloučila se ze světového ohně a jsou obklopena vzduchem. Jsou tam průduchy, jakési průchody v podobě píšťaly, kterými se objevují nebeská tělesa. Proto také, ucpou-li se průduchy, nastává zatmění. A měsíc se objevuje jednou přibývající, podruhé ubývající podle ucpání nebo uvolnění průchodu. Kruh slunce je 27krát a kruh měsíce 18krát větší než země; nejvýše je slunce a nejnižše jsou kruhy stálic [a oběžnic].

DK 12A11 (Hippolytos)

Slunce je kruh 28krát větší než země, podobný vozovému kolu; má dutý věnec loukotí, plný ohně, ukazující na jednom místě oheň ústím jakoby otvorem měchu.

DK 12A21 (Aëtios)

Slunce (ἥλιος) je rovné zemi (γῆ), ale kruh (κύκλος), z něhož vydechuje a jímž je kolem neseno, je 27krát větší než země.

DK 12A21 (Aëtios)

Měsíc je kruh 19krát větší než země, podobný vozovému kolu majícímu věnec loukotí; je plný ohně tak jako sluneční kruh, leží šikmo jako onen a má jeden výdech tak jako otvor měchu.

DK 12A22 (Aëtios)

(...) pravil, že se země volně vznáší nejsouc ničím poutána a že se udržuje, poněvadž je odevšad stejně vzdálena. Její tvar je okrouhlý, podobný kamennému sloupu, na jedné z obou základů chodíme, druhá pak leží naproti.

DK 12A11 (Hippolytos)

Vše to (hromy a blesky) vzniká ze vzduchu, neboť je-li obklopen hustým oblakem a prudce vyrazí pro svou jemnost a lehkost, tu způsobí roztržení oblaků hřmot a trhlina proti černosti oblaků způsobí záři.

DK 12A23 (Aëtios)

Vítr je proud vzduchu vznikající tím, že slunce uvádí v pohyb nebo taví jeho nejjemnější částky.

DK 12A24 (Aëtios)

Deště vznikají z páry vystupující ze země pod slunce.

DK 12A11 (Hippolytos)

Anaximandros praví, že je moře zbytkem prvotního vlhka; oheň vysušil větší část vlhka, zbytek pak změnil vypálením (v slanost).

DK 12A27 (Aëtios)

Biologie

Pokyny a otázky k četbě

- *Určete základní a jednotící Anaximandrovu myšlenku ohledně živočichů, přítomnou ve všech uvedených zlomcích.*
- *Najděte odůvodnění, jímž Anaximandros tuto svou myšlenku podporuje.*

První živočichové (ζῷα) se zrodili ve vlhku a měli na sobě ostnatou kůru. Ale když dorůstali, vystupovali na souši, a když se kůra zlomila, žili ještě krátký čas.

DK 12A30 (Aëtios)

Praví také, že se na počátku zrodil člověk (ἄνθρωπος) z živočichů jiného druhu, a to proto, že se ostatní živočichové brzy sami živí, zatímco jediný člověk potřebuje dlouhého kojení; kdyby byl býval takový již na počátku, nikdy by se nebyl udržel.

DK 12A10 (Pseudoplútarchos)

Anaximandros tvrdí, že se lidé nejprve zrodili a vyrostli uvnitř ryb tak jako žraloci, a když se stali schopnými, aby si sami pomáhali, tehdy vystoupili a zmocnili se země.

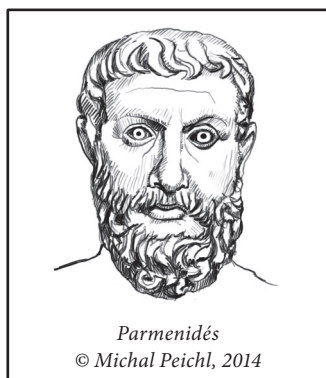
DK 12A30 (Plútarchos)

D. Souhrnné kontrolní otázky a úkoly

- Jakými oblastmi (disciplínami) a tématy se Anaximandros ve zlomcích zabývá?
- Srovnejte jeho výklad těchto oblastí z hlediska detailnosti a důkladnosti (pochopitelně v rámci uvedených zlomků)!
- Dokážete najít společný motiv či společné motivy jeho výkladu všech témat?

2. Elejské pojetí jsoučna – Parmenidés a Zénón

A. Úvod



Elejské myšlení počínaje Parmenidem přináší do řecké filosofie přísně racionální poznávací postupy, které často míří proti běžným a samozřejmým přesvědčením. V důsledku jsou elejské myšlenky provokativní, ale zároveň logicky přesvědčivé, a je tedy třeba vzít je vážně a buď je akceptovat, nebo se pokusit o nejednoduchou protiarumentaci.

Vliv elejské logiky a ontologie je zřejmý u časově nejbližších myslitelů (Empedoklea, Anaxagory a atomistů), ale především u Platóna a Aristotela a jejich prostřednictvím v celé tradici antické filosofie. Těmi nejzákladněj-

šími a nejvlivnějšími elejskými myšlenkami jsou tvrzení „jsoučno je“ (všimněte si v Parmenidovu zlomku B8, jak bylo toto tvrzení chápáno) a „jsoučno nemůže vzniknout z nejsoučna“ (nebo obecněji „nic nemůže vzniknout z ničeho“). Tato tvrzení budou v pohanském antickém myšlení představovat nezpochybnitelné filosofické axiomy.

K elejské větvi filosofie bývají řazeni čtyři myslitelé – Xenofanés, Parmenidés, Zénón a Melissos. My se však zaměříme na metodologii eleatů a jejich pojetí jsoučna, a proto se omezíme na zlomky Parmenidovy a v menším rozsahu Zénónovy.

B. Úkol

Stále pracujeme se zlomky, i když v případě Parmenida pokrývají snad celý postup úvahy (aspoň v první části básně), a tedy naše porozumění jeho myšlenkám je ucelenější a méně spekulativní než v případě Mílétanů a Anaximandra.

Na druhou stranu se musíme vypořádat s básnickou formou Parmenidových zlomků a naučit se parafrázovat argumenty vyjádřené ve verších. Zajímat nás budou pochopitelně argumenty týkající se jsoučna.

Ve dvou ukázkách Zénónových úvah se naopak soustřeďte na rovinu metodologickou a argumentační, abyste si ujasnili, jak elejské úvahy postupovaly (pak snáze pochopíme, kam nakonec dospěly).

Ke splnění úkolů by vás měly vést následující konkrétní otázky:

1. Parmenidés

- Jaké charakteristiky připisuje jsoucnu? Co je podstatou elejského pojetí jsoucna?
- Jakým postupem a jakými argumenty k těmto charakteristikám dospěl?
- Jak lze pochopit vztah jsoucna a vnímatelné skutečnosti kolem nás?
- Jak ovlivňuje básnická forma vyjádření filosofických myšlenek? (Viz první dva Parmenidovy zlomky.)

2. Zénón z Eleje

- Jak lze podle našich dvou krátkých ukázek charakterizovat Zénónovu metodologii?
- Pokuste se schematicky (tj. obecně) vyjádřit postup jeho argumentů.

C. Text – soubor vybraných zlomků dvou elejských myslitelů

1. Parmenidés

(Zlomky před Sokratovských myslitelů. Přel. Karel Svoboda.

Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1962. Zlomky B1 – B3.

Kirk, Raven, Schofield. Před Sokratovští filosofové.

Parmenidovy zlomky přeložil Filip Karfík.

Praha: Oikoymenh, 2004. Zlomky B4 – B10.)

Pokyny a otázky k četbě

- *Posuďte přednosti a nevýhody básnického vyjadřování filosofického obsahu. (Pro ukázkou básnické podoby Parmenidova díla byly převzaty překlady prvních zlomků od K. Svobody. U ostatních zlomků je dána přednost modernějšímu a v některých momentech přesnějšímu, ovšem prozaickému překladu F. Karfíka.)*
- *Ve zlomku B1 najděte vyjádření, jež charakterizují metodu Parmenidových úvah.*
- *Co symbolizuje „bohyně“, k níž se Parmenidés ubírá? Proč Parmenidés vůbec takový – přinejmenším polomýtický – motiv do své básně zavádí?*
- *Všimněte si, co všechno bohyně Parmenidovi slibuje!*
- *Ve spojeném celku zlomků B2 a B3 identifikujte základní a výchozí tezi Parmenidových úvah a zkuste posoudit, jak k tomuto východisku dospěl.*

Koně, kteří mě nosí, mě táhli podle mé chuti,
až mě dovezli na onu proslulou k bohyni cestu,
která přes všechna města vždy vodívá znalého muže.
Po ní jsem jel, neb po ní mě vezli rozumní koně
táhnouce vůz a cestu mi dívky ukazovaly.
Žhnoucí náprava v hlavici kol jako píšťala zněla
– neboť s obou dvou stran ji prudce kola dvě hnala

soustruhovaná –, když rychle spěchaly sluneční dívky,
 aby mě dovedly k světlu, a proto příbytek Noci
 opustily a závoje s hlav svých rukama sňaly.
 Stojí tam brána, k níž vedou dráhy jak Dne, tak i Noci;
 nadpražím objata je a dole zas kamenným prahem.
 Onu etheru bránu pak veliké veřeje plní,
 ke kterým střídavé klíče má přísná bohyně práva.
 Této něžnými slovy hned domlouvající dívky,
 přemluvily ji chytře, by přivřenou závoru rychle
 od brány odsunula. Tu rozletěla se brána,
 břevna pak pokrytá kovem a spojená čepy i hřeby
 střídavě otáčela se v jamkách a široký otvor
 dveří zcela se uvolnil. Hned pak sluneční dívky
 branou řídily vůz i koně po cestě přímo.
 Tehdy bohyně vlídně mě přijala, chopila rukou
 pravici mou a tak slova vyřkla a mluvila ke mně:
 „Vítej mi, jinochu, který ses spojil s nesmrtelnými
 vozatajkami a na koních, již tě nesou, jsi přibyl
 do domu mého. Nebyla zlá to sudba, jež tebe
 přivedla touto cestou – je vzdálena od dráhy lidské –,
 avšak zákon a právo. Máš proto zvědět všechno:
 jednak statečné srdce ty poznáš okrouhlé Pravdy,
 jednak domněnky lidské, v nichž není jistoty pravé.
 Přesto však poznáš i to, jak domnělé mělo by být
 podobné, kdyby snad proniklo veskrze všechno.“

DK 28B1 (Sextos a Simplikios)

Nuže tedy, já ti řeknu (a ty si s sebou odnes výklad, který uslyšíš),
 jaké jediné cesty zkoumání lze myslet.
 Jedna, že [to] jest (ἔστιν) a že je nemožné, aby [to] nebylo (οὐκ ἔστι μὴ εἶναι);
 to je cesta Přesvědčivosti (neboť Přesvědčivost následuje Pravdu (ἀλήθεια).
 Druhá, že [to] není (οὐκ ἔστιν) a že je třeba, aby [to] nebylo;
 o té prohlašuji, že je to naprosto nezbadatelná stezka:
 neboť nemůžeš poznat to, co není – vždyť se to nedá provést –,
 ani to nemůžeš vyjádřit, neboť být myšlen a být je totéž (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ
 εἶναι).

DK 28B2 a 3 (Proklos; Kléméns Alexandrijský, *Stromata* VI 23;
 Plótinos, *Enneady* V 1, 8 – viz *O klidu*, s. 147 aj.)

Pokyny a otázky k četbě

- V následujících zlomcích se pochopitelně musíte zaměřit na Parmenidovo pojetí jsoucna.
- V B4 – B7 sledujte, jak Parmenidés popisuje vztah jsoucna a nejsoucna a našeho poznávání.

Pohled však na věci, jež přesto, že jsou nepřítomné, jsou spolehlivě přítomné myslí; neboť si neodřízneš jsoucí (τὸ ἔόν⁶) od doteku se jsoucím, ani tím, že je rozptýlíš všude všemi způsoby podle pořádku [tj. kosmického pořádku], ani tím, že je sestavíš dohromady.

DK 28B4 (Kléméns Alexandrijský, *Stromata* V 15, 5)

Co se má vypovídat a myslet, musí být jsoucí; jsoucno totiž je, kdežto nic není. To ti kážu uvážit, neboť to je první cesta zkoumání, od které tě odvracím; pak také od té, po níž bloudí smrtelníci, kteří nevědí nic, dvojhlavci. Bezradnost totiž řídí bludnou mysl v jejich prsou a oni jsou unášeni jako hluší a slepí, užaslí, nesoudné davy, majíce za to, že být a nebýt je totéž a není totéž, a ve všem je pro ně cesta, která se obrací do protisměru.

DK 28B6 (Simplikios)

Neboť nikdy nelze násilně dokázat, že věci, které nejsou, jsou, nýbrž od této cesty zkoumání musíš odvrátit svou mysl a nesmíš dovolit, aby tě zvyk, který vyrůstá z bohaté zkušenosti, donutil sestoupit na tuto cestu a vodit po ní bezcílne oko, sluch plný ozvěn i jazyk. Ne, nýbrž posuď rozumem (λόγος) vyvrácení, které jsem podala a které je předmětem velkého sporu.

DK 28B7 (Platón, *Sofisté*s 237a, 258d; Sextos Empeirikos)

Pokyny a otázky k četbě

- V dalším – ústředním – zlomku B8 nejprve vyhledejte vlastnosti, jež jsou jsoucnu připsány.
- Pak najděte argumenty, jimiž jsou některé z vlastností dokazovány. Pokuste se určit strukturu argumentů (tj. východiska, postup – typ důkazu, závěr), případně odhalte jejich problematické body.

Zbývá ještě jediný výklad o cestě, že [to] jest. Na této cestě je velké množství znamení, že jsoucno (τὸ ὄν) je nezrozené a nehynoucí, celé, jednorodé, neochvějné a dokonalé.

Nikdy nebylo ani nebude, protože jest nyní zároveň celé, jedno, souvislé. Neboť jaké zrození pro ně budeš hledat? Jakým způsobem a odkud vyrostlo? Nedovolím ti, abys

6 Básnická podoba výrazu τὸ ὄν.

řekl nebo myslel, že z nejsoucího (μη ἔόν): neboť není dovoleno říkat nebo myslet, že [to] není; a jaká potřeba by je mohla nutit, aby vyrostlo spíše později než dříve, pokud začíná z ničeho? Musí tedy být buďto úplně, nebo vůbec ne. Síla přesvědčení rovněž nepřipustí, aby z nejsoucího někdy vzniklo něco vedle něho. Proto Spravedlnost neuvolnila pouta, aby mu dovolila vzniknout nebo zahynout, nýbrž pevně je drží. Rozsudek nad tím spočívá v tomto: jest, nebo není. Je tedy rozhodnuto, a to s nutností, že jedna cesta zůstane nemyslitelná a bezejmenná (neboť to není pravdivá cesta), zatímco druhá cesta jest a je pravdivá. Jak by mohlo jsoucí být potom? A jak by mohlo vzniknout? Neboť kdyby vzniklo, není, a kdyby mělo být v budoucnu, také není. Takto vyhaslo vznikání a po zániku není ani slechu.

Není ani rozdělené, protože je celé stejné; ani jej není zde více a jinde méně, neboť by mu to bránilo držet pohromadě, nýbrž je plně jsoucna. A tak je souvislé: neboť jsoucí se blíží jsoucímu.

Nehybné v mezích velikých pout je bez počátku a bez konce, neboť vznik a zánik byly zahrnány do velké dálky a pravdivé přesvědčení je odstrčilo pryč. Zůstává tímtež na témže místě a spočívá o sobě a tímto způsobem upevněno bude setrvávat i pak. Neboť mocná Nutnost je drží v poutech hranice, která je kolem dokola svírá.

Proto je správné, že jsoucí není nedokonalé; neboť není takové, aby se mu něčeho nedostávalo – kdyby takové [ne]bylo, nedostávalo by se mu všeho.

Totéž je myšlení a předmět myšlenky. Neboť nenajdeš myšlení bez jsoucího – v němž je myšlení vyjádřeno. Neboť není ani nebude nic jiného mimo jsoucno, protože Sudba je spoutala, aby bylo celé a nehybné. A tak bylo nazváno všemi jmény, která smrtelníci ustanovili v důvěře, že jsou pravdivá: vznikat a zanikat, být a nebýt, měnit místo a střídát jasnou barvu. Avšak protože existuje nejzazší mez, je završené, podobno mase ze všech stran krásně zaoblené koule, od středu na všechny strany stejné. Neboť nesmí být ani o něco větší ani o něco menší na této nebo na oné straně. Neboť není ani nejsoucí – to by mu bránilo dosáhnout stejnosti – ani není jsoucí tak, že zde bylo jsoucího více a jinde méně; je totiž celé neporušené. Neboť je ze všech stran samo sobě rovné a stejnostejně spočívá ve svých mezích.

DK 28B8 (Simplikios)

Pokyny a otázky k četbě

- *Ve zbývajících Parmenidových zlomcích si všimněte především přechodu ke druhému tématu básně, jež bylo ohlášeno na konci zlomku B1!*
- *Co je náplní druhé části básně?*
- *Jak se tato část liší od části první?*

Parmenidés přechází od předmětů myšlení k předmětům smyslového vnímání či, jak se sám vyjadřuje, od pravdy k mínění, když píše:

„Zde zakončuji svůj důvěryhodný výklad a myšlenku o pravdě (ἀλήθεια); od této

chvíle poznávej mínění (δόξα) smrtelných lidí, naslouchaje klamnému pořádku mých slov.“

DK 28B8 (Simplikios)

Ale protože všechny věci byly nazvány světlo a noc, a co odpovídá jejich silám, náleží těm i oněm věcem, všechno je plné světla i nezjevné noci, obou stejně, neboť není nic, co by nemělo účast v jednom z nich.

DK 28B9 (Simplikios)

Povahu etheru poznáš i všechny v etheru hvězdy,
jakož i ničivá díla, jež působí posvátná, čistá
pochodeň slunce, i odkud to všechno původ svůj vzalo;
poznáš oběžná díla i povahu měsíce s okem
kruhovým, o obloze se dovíš též obklopující,
odkud vznikla a jak ji vedouc spoutala Nutnost,
aby držela hranice hvězd...

DK 28B10 (Kléméns Alexandrijský, *Stromata* V 138)

2. Zénón

(Ukázka aporií)

(Kirk, Raven, Schofield. *Předsókratovští filosofové*.

Zénónovy zlomky přeložil Tomáš Vítek. Praha: Oikoymenth, 2004.)

Pokyny a otázky k četbě

- Zlomek A29 poukazuje na jeden charakteristický motiv v teorii poznání a zároveň na jednoznačné stanovisko eleatů v tomto bodě. Identifikujte obojí!
- Zlomek B3 výstižně ilustruje charakteristický typ Zénónovy argumentace. O jaký typ argumentu (důkazu) se jedná? Rozlište jednotlivé kroky tohoto postupu!

(...) důkaz, na který se dotazoval Zénón sofisty Prótagory: „Pověz mi, Prótagoro,“ řekl, „zda působí zvuk jedno prosné zrno, upadne-li, nebo jedna desítitisícina zrna?“ A když on řekl, že nepůsobí, tázal se: „Upadne-li měřice prosa, působí zvuk či ne?“ Když pak on řekl, že měřice působí, pravil Zénón: „Jak pak, není jakýsi poměr měřice prosa k jednomu zrnu a k desetitisícině jednoho?“ Když on uznal, že jest, pravil Zénón: „Jak pak, nebudou také tytéž vzájemné poměry zvuků? Neboť jako zvučící předměty, tak také zvuky. Ježto je tomu tak, vydává-li zvuk měřice prosa, vydá jej též jedno prosné zrno i desítitisícina zrna.“

DK 29A29 (Simplikios)

Když totiž opět dokazuje, že jsou-li věci mnohé, byly by zároveň omezené i neomezené, píše Zénón doslova toto:

„Jestliže jsou věci mnohé (πολλά), je nutné, aby jich bylo právě tolik, kolik jich je, tj. ani více, ani méně. Avšak kdyby jich bylo tak mnoho, kolik jich je, byly by omezené.

Jestliže jsou věci mnohé, jsou neomezené (ἄπειρα), poněvadž vždy jsou mezi nimi nějaké další a mezi nimi opět další. A tak jsou věci neomezené.“ A tak ukázal dělením nekonečnost co do počtu.

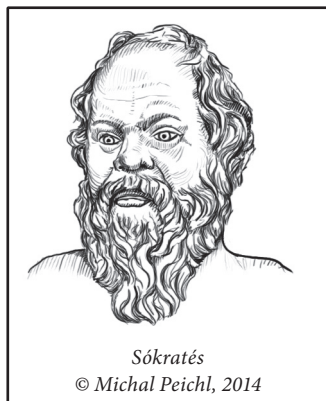
DK 29B3 (Simplikios)

D. Souhrnné kontrolní otázky a úkoly

- Charakterizujte obecně metody eleatů!
- Jaký význam má pojem „jsoucno“ v kontextu elejského myšlení?
- Jaké vlastnosti náležejí jsoucnu v elejském pojetí?

3. Sókratův dialog o ctnosti

A. Úvod



Tento muž je jedním ze symbolů dějin filosofie a jednou z jejich nejpopulárnějších a nejlidštějších tváří (a to nejen kvůli své proslulé ženě). Na další myšlení měl zásadní osobní vliv – přivedl k filosofii Platóna a zřejmě nevědomky určil směr jeho filosofických úvah.

Sókratés sám si zaslouží místo v dějinách filosofie díky své metodě („sókratovskému rozhovoru“ – viz především rané Platónovy dialogy), díky specifickému pojetí některých etických problémů a především díky neoddelitelnému propojení filosofie a osobního života. Všechny tyto motivy jsou obsaženy i ve vybraném textu. Platónův raný dialog *Euthyfrón* totiž představuje typický „sókratovský“

rozhovor, který klade otázku po nějaké ctnosti (ano, pro Řeky skutečně představovala vlastnost zkoumaná v tomto dialogu jednu z mravních kvalit) a který se zároveň dotýká zásadního momentu Sókratova života – jeho žaloby.

My se zaměříme především na první motiv, budeme tedy sledovat postup úvah a pokusíme se v něm identifikovat jednotlivé prvky Sókratova filosofického dialogu.

B. Úkol

Vaším úkolem je sledovat postup rozhovoru, odhalit jeho filosoficky a argumentačně klíčové momenty (nastolení problému, definice, argumenty, protiargumenty, návaznost jednotlivých kroků rozhovoru atd.). Po prostudování *Euthyfróna* byste měli být s to reprodukovat filosofickou osnovu celého dialogu a hlavní tvrzení a argumenty. K tomu by vás měly navádět také následující otázky:

1. Jestliže platí, že *Euthyfrón* představuje typický příklad Sókratova způsobu filosofické práce – jak byste jeho způsob filosofování popsali?
2. Jaká je konkrétní výchozí otázka filosofického zkoumání v *Euthyfrónovi*?
3. Kolik pokusů o výměr hledané ctnosti se v dialogu objeví a kdo je autorem každého jednotlivého z nich?
4. Dokážete na základě tohoto jediného dialogu (ovšem jak řečeno – typického „sókratovského“ dialogu) určit obecné téma Sókratova zkoumání?

C. Text – jeden krátký Platónův dialog

Euthyfrón

(Platón. *Euthyfrón; Obrana Sókrata; Kritón.*
Přel. František Novotný. Praha: Oikoymenh, 1994.)

Pokyny a otázky k četbě

- *Dramatický rámec Platónových dialogů – tj. zasazení rozhovoru do konkrétního místa a času – slouží jejich autorovi jako mocný prostředek naznačení významu, příp. praktického dopadu probíraného filosofického tématu. Proto se nejprve zaměřte na následující otázky:*
- *Kde se oba účastníci rozhovoru setkávají?*
- *Co na toto místo přivedlo Sókrata?*
- *Co na toto místo přivedlo Euthyfróna?*

2a Euthyfrón Co se stalo, Sókrate, že jsi opustil své schůzky v Lykeiu a prodléváš nyní zde, u královské stoy? Vždyť přece snad nemáš i ty nějaké řízení u krále tak jako já?

Sókr. Jistě tomu Athéňané neříkají, Euthyfróne, řízení, nýbrž žaloba.

2b Euth. Co pravíš? Jak se podobá, někdo podal žalobu na tebe, neboť to si o tobě nebudu myslet, že ty na druhého.

Sókr. To také ne!

Euth. Tedy jiný na tebe?

Sókr. Ovšemže.

Euth. Kdo je to?

Sókr. Ani sám dobře neznám, Euthyfróne, toho muže; zdá se, že to je nějaký mladý člověk a neznámý; říkají mu, jak se domnívám, Melétos. Je z dému Pithu, jestliže ti je povědomý, nějaký Melétos z Pithu, takový dlouhovlasý, s ne příliš obrostlou bradou a se zahnutým nosem.

Euth. Není mi povědomý, Sókrate; ale jakoupak žalobu na **2c** tebe podal?

Sókr. Jakou? Ne obyčejnou, zdá se mi; vždyť to není nic malého, že mladý muž má porozumění pro tak velikou věc. On totiž, jak tvrdí, ví, jakým způsobem jsou mladí lidé kaženi a kdo jsou jejich kazitelé. A skoro se zdá, že to je nějaký moudrý člověk; a spatřiv mou nevědomost, s ním kazím jeho vrstevníky, jde k obci na mne žalovat jakoby k matce. A v tom vidím, že on jediný správně začíná veřejnou činnost; **2d** neboť to je správný začátek, postarati se nejprve o mladé lidi, aby byli co nejlepší, právě tak jako se dobrý rolník přirozeně postará nejprve o mladé sazenice a potom i o ostatní. A tak tedy i **3a** Melétos asi nejprve chce očistit obec od nás, kteří, jak tvrdí, kazíme mladý dorost; potom se patrně postará o starší lidi, a tím způsobí obci přemnoho největších dobrodiní, jak aspoň lze čekati u toho, který počal z takového začátku.

Euth. Přál bych si to, Sókrate, ale obávám se, aby se nestal pravý opak. Neboť se mi zdá, že přímo od krbu začíná poškozovat obec, když se pokouší o bezpráví proti tobě. A řekni mi, co vlastně podle jeho tvrzení děláš, že tím kazíš mladé lidi?

3b *Sókr.* Podivné věci, můj milý, když to tak člověk poslouchá. Tvrdí totiž o mně, že jsem výrobce bohů, a protože prý dělám nové bohy a v staré nevěřím, proto na mne, jak praví, podal žalobu.

Euth. Rozumím, Sókrate; to je proto, že ty říkáš, že se ti druhdy ozývá to daimonion (τὸ δαιμόνιον). Tedy podal na tebe tuto žalobu v tom domnění, že zavádíš novoty v náboženství, a jde před soud s úmyslem tě nařknout, věda, že nařknutí tohoto druhu snadno působí na množství. Vždyť také, kdykoli já mluvím ve sněmu něco o božských věcech, předpovídaje jim budoucnost, **3c** vysmívají se mi, jako bych bláznil; a přece jsem ve svých předpovědích neřekl nic, co by nebylo pravda; ale přesto všem našincům závidí. Ale nesmíme se o ně nic starat, nýbrž musíme jít rovně svou cestou.

Sókr. Milý Euthyfróne, ale stát se předmětem posměchu snad nic neznamená. Athéňanům totiž, jak se mi zdá, nezáleží příliš na někom, koho pokládají sice za zdatného v některém oboru, avšak ne za učitele toho umění; **3d** ale o komkoli se domnívají, že i jiné činí tak zdatnými, na toho se hněvají, ať už ze závisti, jak ty soudíš, nebo pro něco jiného.

Euth. Co se týče tohoto, netoužím příliš zkusiti, jak asi o mně smýšlejí.

Sókr. Ano, o tobě se snad zdá, že jen zřídka k sobě pouštíš a že nechceš vyučovat své moudrosti; ale já se bojím, aby se jim pro mou milovnost lidí nezdálo, že cokoli v sobě mám, plným proudem každému povídám, a to nejenom bez peněžité odměny, nýbrž tak, že bych i rád doplácel, kdyby mne někdo chtěl poslouchat. Kdyby tedy hodlali, jak jsem právě teď řekl, se mně posmívat, jako dělají podle tvých slov tobě, **3e** nebylo by nic nepřijemného pobýti na soudě v samém žertu a smíchu; pakli si však budou počínat vážně, to už nikomu není jasné, jak to dopadne, leda vám věštčům.

Euth. Ale snad to nic nebude, Sókrate, a ty provedeš podle své vůle tu při, myslím pak, že i já svou.

Sókr. A jakoupak ty máš při, Euthyfróne? Jsi žalován, či sám žaluješ?

Euth. Žaluji.

Sókr. Koho?

4a *Euth.* Toho, koho žalovat se zase u mne zdá šilenstvím.

Sókr. Což stíháš někoho, kdo lítá?

Euth. Ten má daleko do lítání, když je už hezky starý.

Sókr. Kdo je to?

Euth. Můj otec.

Sókr. Tvůj, příteli?

Euth. Ovšemže ano.

Sókr. Jakou máš proti němu stížnost a co je předmětem žaloby?

Euth. Zabití člověka, Sókrate.

Sókr. U Héraklea, obyčejní lidé, Euthyfróne, jistě nevědí, kde je asi právo; neboť správně to provéstí nedovede, myslím, **4b** kdokoli nahodilý, nýbrž jen ten, kdo už hodně daleko pokročil v moudrosti.

Euth. Arciže daleko, bůh ví, Sókrate.

Sókr. Jest ten, který byl usmrčen od tvého otce, někdo z příbuzných? Nebo snad to je zřejmé: vždyť bys ho patrně kvůli cizímu člověku nestíhal pro zabití.

Euth. To je směšné, Sókrate, že se domníváš, že na tom něco záleží, je-li usmrčený člověk cizí či příbuzný, a nemyslíš, že se má hledět jedině na to, zdali ten, kdo ho usmrtil, učinil tak právem, či ne; a jestliže právem, že se to má nechat být, pakli však proti právu, že je třeba to stíhat, i kdyby byl pachatel **4c** s tebou spojen společenstvím krbu a stolu. Vždyť vzniká stejná poskvrna, jestliže se s takovým člověkem stýkáš, věda o jeho činu, a neočistíš sebe i jeho soudním stíháním. Tedy ten usmrčený byl jeden z mých dělníků, a když jsme hospodařili na Naxu, sloužil tam u nás. Tu se jednou v opilosti rozzlobí na jednoho z našich sluhů a zabije ho. A tu ho otec sváže na nohou i na rukou, a vhodiv ho do jakési jámy, pošle sem do Athén **4d** člověka zeptat se vykladače božského práva, co se má dělat. Zatím pak se o spoutaného nestaral a nechal ho bez péče mysle si, že to je vrah a že na tom nic nezáleží, i kdyby zemřel; a to se také stalo. On totiž od hladu, zimy a od pout zemřel, dříve než přišel ten posel od vykladače. Proto tedy mi mají za zlé i otec i ostatní příbuzní, že kvůli tomu vrahovi stíhám otce pro zabití, když přece ho ani nezabil, jak oni tvrdí, ani i kdyby ho vskutku byl zabil, není potřebí si dělat starosti kvůli takovému člověku, neboť tu o život přišel vrah; je prý totiž hříšné, aby **4e** syn stíhal otce pro vraždu. Špatně znají, Sókrate, jak soudí božské právo o tom, co je zbožné a co hříšné.

Sókr. Ty se tedy, u Dia, domníváš, Euthyfróne, že jsi tak důkladný znalec v otázkách božského práva a v oboru věcí zbožných a hříšných, že se po těchto událostech, jak je líčíš, dáváš do soudu s otcem a nebojíš se, aby ses snad zase právě ty přitom nedopouštěl něčeho hříšného?

Euth. To bych za nic nestál, Sókrate, a ničím by se **5a** Euthyfrón nelišil od obyčejných lidí, kdybych důkladně neznal všechny takovéto věci.

Sókr. To tedy jistě by bylo pro mne nejlepší, podivuhodný Euthyfróne, abych se stal tvým žákem a vyzval Meléta k vyřízení právě těchto věcí ještě před projednáváním jeho žaloby. Řekl bych, že já jsem i v dřívějším čase kladl velikou váhu na znalost božského práva a nyní, když on o mně tvrdí, že se svou lehkovázností a svým novotářstvím proviňuji v božských věcech, stal jsem se dokonce tvým žákem. „A jestliže, Meléte, **5b** uznáváš,“ – tak bych řekl – „že Euthyfrón je znalý takovýchto věcí, měj za to, že také já o nich správně soudím, a nepoháněj mne před soud; pakli ne, podej žalobu dříve na něho, učitele, nežli na mne, že kazí starší lidi, mne a svého otce, mne svým vyučováním, onoho pak napomínáním a káráním.“ A jestliže mne neposlechne a neupustí od žaloby nebo neobžaluje místo mne tebe, měl bych patrně právě toto, co jsem mu říkal ve své výzvě, mluvit před soudem.

Euth. Ví bůh, Sókrate, kdyby se pokusil mě žalovat, to tedy 5c bych myslím našel, kde má slabou stránku, a mnohem dříve by se v našem případě na soudě mluvilo o něm nežli o mně.

Pokyny a otázky k četbě

- *Nyní dialog přechází na filosofickou rovinu. Vysvětlete, jak tato rovina souvisí s předchozím dramatickým rámcem!*
- *V následujícím textu především vyhledejte ústřední otázku dialogu.*
- *Euthyfrón nejprve podává zcela nefilosofickou (a neadekvátní) odpověď na tuto otázku – jaká je jeho odpověď a proč je neuspokojivá?*

Sókr. A já, milý příteli, když tohle poznávám, toužím se stát tvým žákem, neboť vím, že ani tenhle Melétos a patrně ani nikdo jiný tebe, jak se zdá, ani nevidí, ale mne tak bystře a snadno prohlédl, že mě obžaloval z bezbožnosti. Nyní tedy mi probůh řekni, o čem jsi před chvílí tvrdil, že to jasně víš, co asi je podle tvého mínění zbožnost (τὸ εὐσεβές) a bezbožnost, jak při zabití, 5d tak při ostatních věcech. Vždyť patrně je ve veškerém jednání zbožné (τὸ ὀσιον⁷) samo se sebou totožné, kdežto hříšné je zase opakem zbožného v celém jeho rozsahu, ale samo se sebou je stejné, a všechno, cokoli má být hříšné, obsahuje, hledíc k hříšnosti, jakýsi jeden vid (μία ιδέα).

Euth. To jistě, Sókrate.

Sókr. Řekni tedy, co je podle tvého mínění zbožné a co hříšné.

Euth. Nuže tedy říkám, že zbožné je právě to, co já nyní dělám, stíhati toho, kdo se provinil buď zločinem zabití člověka nebo vykradením svatyně nebo kdo se dopustí některého jiného 5e z takovýchto přečinů, ať to je otec nebo matka nebo kdokoli jiný, ale nestíhati ho, že je hříšné. Neboť se podívej, Sókrate, jak vážný důkaz ti uvedu pro to, že to tak je s tou zásadou – řekl jsem to už také jiným, že je správné, jestliže se to tak děje – nenechávat toho, kdo porušuje zbožnost, ani kdyby to byl kdokoli. Vždyť lidé sami pokládají Dia za nejlepšího a nejspravedlivějšího z bohů (τῶν θεῶν ἀριστον καὶ δικαιοτάτον), a přece o něm souhlasně vypravují, že 6a spoutal svého otce, protože proti právu pohlcoval své děti, a onen že zase pro jiné takovéto věci svého otce vyklestil. Avšak mně mají za zlé, že stíhám svého provinilého otce, a takto sami sobě odporují v posuzování bohů a v posuzování mne.

Sókr. Snad je, Euthyfróne, tohle příčina, proč jsem žalován, že totiž s velikou nevolí přijímám, kdykoli někdo mluví o bozích takovéto věci? Proto tedy, jak se podobá, leckdo o mně řekne, že se provinuju! Nyní ovšem, jestliže máš tohle mínění 6b i ty, který jsi dobrým znalcem v oboru takovýchto věcí, musím to, jak se podobá, i já připustit. Neboť co bych také řekl, když i sám uznávám, že o nich nic nevím? Ale řekni mi, při bohu přátelství, ty doopravdy myslíš, že se tyto věci tak staly?

7 Výrazy εὐσεβές a ὀσιον jsou zde použity evidentně synonymně, i když druhý z nich má ve slovníku více významů, z nichž vystupuje do popředí vztah k božskému zákonu.

Euth. A ještě podivuhodnější nad tyto, Sókrate, věci, kterých obyčejní lidé neznají.

Sókr. Cožpak ty myslíš, že je vskutku mezi bohy válka jedněch proti druhým i že jsou mezi nimi hrozná nepřátelství a boje a mnohé jiné takové věci, o jakých vypravují básníci? **6c** Také naši milí malíři nám jimi vyzdobili chrámy a zvláště i o Velkých Panathénajích se veze vzhůru na Akropoli říza plná takovýchto obrazů. Máme soudit, Euthyfróne, že jsou tyto věci pravdivé?

Euth. Nejenom tyto, Sókrate, nýbrž, jak jsem právě řekl, budu ti vypravovat, chceš-li, i mnoho jiných věcí týkajících se bohů, při jejichž poslouchání ty jistě užasneš.

Sókr. Nedivil bych se. Ale tohle mi budeš vypravovat až podruhé; nyní však se pokus mi jasněji povědět, nač jsem se tě **6d** právě otázel. Vždyť jsi mne, příteli, prve dostatečně nepoučil, když jsem se otázel, co je zbožnost, nýbrž řekl jsi mi, že právě toto je zbožné, co ty nyní děláš, stíhaje otce pro zabití.

Euth. A měl jsem pravdu, Sókrate.

Sókr. Snad. Avšak, Euthyfróne, jistě pokládáš i mnoho jiných věcí za zbožné.

Euth. Ano, však také jsou.

Sókr. Nuže, pamatuješ se, že jsem nechtěl od tebe tohle, abys mi vyložil jednu nebo dvě z mnoha zbožných věcí, nýbrž onen vid sám (αὐτὸ τὸ εἶδος), kterým jsou všechny zbožné věci zbožné? Vždyť jsi tuším uznal, že jeden vid je příčinou, že věci hříšné jsou **6e** hříšné a zbožné zbožné; či se nepamatuješ?

Euth. Zajisté.

Sókr. Pouč mě tedy o tomto vidu samém, co asi jest, abych mohl, hledě na něj a užívaje ho za vzor, nazývat zbožným, cokoli by bylo v tvém jednání nebo v jednání někoho jiného takové, jako je on, a hříšným, co by nebylo takové.

Euth. Nuže, jestliže si takto přeješ to slyšet, Sókrate, i takto ti to řeknu.

Sókr. Ovšemže si přeji.

Pokyny a otázky k četbě

- *Poučený Euthyfrón nyní podá lepší odpověď na Sókratovu otázku – vysvětlete, v čem je lepší!*
- *V čem však spočívá jiná slabina této lepší odpovědi?*
- *V následující argumentaci se Sókrates několikrát dovolává analogie mezi lidmi a bohy. Najděte všechna užití této analogie a vysvětlete, v čem jsou si lidé a bohové podobni.*
- *Co z toho plyne o řeckých bozích?*

7a *Euth.* Tedy to, co je bohům milé, je zbožné, a co jim není milé, hříšné.

Sókr. Překrásně, Euthyfróne; jakou odpověď jsem od tebe chtěl dostat, takovou jsi nyní dal. Arci zdali je správná, to ještě nevím, ale ty patrně mě ještě k tomu poučíš, že je pravda, co říkáš.

Euth. Ovšemže ano.

Sókr. Nuže tedy podívejme se, co tvrdíme. Bohumilá věc a bohumilý člověk je zbožný, ale bohu protivná věc a bohu protivný člověk je hříšný; dále pak zbožné není totéž jako hříšné, nýbrž pravý opak; není tomu tak?

Euth. Věru je tomu tak.

Sókr. A zdá se, že to bylo dobře řečeno?

7b *Euth.* Myslím, Sókrate.

Sókr. Zdalipak nebylo řečeno i to, Euthyfróne, že bozi povstávají proti sobě vespolek a že se sváří a že jest mezi nimi nepřátelství jedněch proti druhým?

Euth. Ano, bylo to řečeno.

Sókr. Kterých věcí se týká, můj milý, neshoda, jež způsobuje nepřátelství a hněvy? Uvažujme takto: kdybychom se neshodovali já a ty o počtu, co je více, zdalipak by nás neshoda o tom dělala nepřáteli a způsobovala by, že bychom se na sebe vespolek hněvali, či bychom přistoupili k počítání a brzy se v takové věci srovnali?

7c *Euth.* Ovšemže.

Sókr. Také kdybychom se neshodovali o tom, co je větší a co menší, zdalipak bychom nepřistoupili k měření a brzy neustali od rozepře?

Euth. Tak jest.

Sókr. A kdybychom přistoupili k vážení, rozsoudili bychom se, jak myslím, o tom, co je těžší a co lehčí.

Euth. Jak by ne?

Sókr. O čem bychom se to tedy neshodli a k jakému rozsouzení bychom nemohli přistoupiti, že bychom byli vespolek nepřáteli a na sebe se hněvali? Snad nemáš odpověď pohotově; **7d** nuže uvažuj při mé řeči, zdali to není to, co je spravedlivé a co nespravedlivé, krásné a ošklivé, dobré a zlé (τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον καὶ καλὸν καὶ αἰσχρὸν καὶ ἀγαθὸν καὶ κακόν). Zdalipak to nebývají tyto věci, pro které se druhdy stáváme vespolek nepřáteli, já i ty i všichni ostatní lidé, protože se o nich neshodneme a nemůžeme přistoupit k dostatečnému jejich rozhodnutí?

Euth. Ano, jest to ta neshoda, Sókrate, a o těchto věcech.

Sókr. A co bohové (θεοί), Euthyfróne? Jestliže se v něčem neshodují, nejsou snad příčinou jejich neshody tytéž věci?

Euth. Zcela nutně.

7e *Sókr.* Můj hodný Euthyfróne, tedy podle tvé řeči i z bohů pokládají jedni to, druzí něco jiného za spravedlivé i za krásné i za škodlivé i za dobré i za zlé; vždyť by patrně nebyli vespolek v rozepři, kdyby nebyla mezi nimi neshoda o těch věcech; že ano?

Euth. Mluvíš správně.

Sókr. Tu jistě které věci kteří pokládají za krásné a dobré a spravedlivé (καλά καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια), ty také milují, kdežto věci proti těmto opačné nenávidí?

Euth. Ovšem.

Sókr. A věci, které jedni pokládají za spravedlivé, a druzí za **8a** nespravedlivé, jsou

podle tvých slov právě ty, o kterých se různí a pro které jsou mezi sebou v rozbroji a vespolek válčí; není tomu tak?

Euth. Tak jest.

Sókr. Tedy, jak se podobá, tytéž věci jsou od bohů nenáviděny i milovány a tytéž věci by byly bohu protivné i bohumilé.

Euth. Podobá se.

Sókr. Tedy také tytéž věci, Euthyfróne, by byly zbožné a hříšné, podle tohoto soudu.

Euth. Skoro se zdá.

Sókr. Tedy jsi neodpověděl, ty podivuhodný muži, nač jsem se tázal. Vždyť jsem se neptal na to, co je zároveň zbožné **8b** i hříšné; cokoli je bohumilé, je také bohu protivné, jak se podobá. Takže, Euthyfróne, pokud jde o to, co ty nyní děláš, když stíháš svého otce, nebylo by divu, kdyby toto tvé jednání bylo milé Diovi, ale Kronovi a Úranovi protivné, a Héfaistovi milé, ale Héře protivné, a stejně tak i jiným bohům, jestliže se mezi nimi jeden s druhým o tom neshoduje.

Euth. Ale myslím, Sókrate, že o tomhle není žádný z bohů s druhým v neshodě, že ten, kdo by někoho nespravedlivě zabil, má být potrestán.

Sókr. A co lidé, Euthyfróne? Už jsi slyšel někoho se přít **8c** o to, že by neměl být trestán, kdo nespravedlivě zabil nebo dělá nespravedlivě cokoli jiného?

Euth. Ba věru lidé se nepřestávají o tohle přít, i jinde a zvláště na soudech; neboť ačkoli jsou vinni všemi možnými přechiny, všechno dělají a mluví, jen aby unikli trestu.

Sókr. Což také uznávají, Euthyfróne, že jsou vinni, a přes toto uznání přece tvrdí, že nemají být trestáni?

Euth. To ne.

Sókr. Tedy není pravda, že všechno dělají a mluví; neboť to se myslím neodvažují říkati ani se o to přít, že by neměli být **8d** potrestáni, jestliže jsou vinni, nýbrž myslím, tvrdí, že nejsou vinni; že ano?

Euth. Máš pravdu.

Sókr. Tedy se nepřou o to, že by viník neměl být trestán, nýbrž snad se přou o to, kdo se proviňuje a kterým jednáním a kdy.

Euth. Máš pravdu.

Sókr. Nuže právě to se děje nepochybně i s bohy, ač jestliže jsou v rozporu o věcech spravedlivých a nespravedlivých, jak plyne z tvého výměru; jedni tvrdí, že jeden druhému křivdí, kdežto druzí to popírají, není-li pravda? Neboť onu věc, ty podivuhodný muži, se přece neodvažuje tvrdit žádný bůh ani **8e** žádný člověk, že by ten, kdo činí bezpráví, neměl být trestán.

Euth. Ano, to máš pravdu, Sókrate, aspoň v hlavní věci.

Sókr. Ale strany, které se přou, přou se, Euthyfróne, jak myslím o jednotlivou provedenou věc, i lidé i bozi (καὶ ἄνθρωποι καὶ θεοί), ač jestliže se bozi přou; neshodují se o některém činu a jedni tvrdí, že byl vykonán spravedlivě, a druzí, že nespravedlivě; není tomu tak?

Euth. Ovšemže.

9a Sókr. Nuže tedy, milý Euthyfróne, pouč i mne, abych se stal moudřejším, jaký máš pro to důkaz, že všichni bozi soudí, že byl nespravedlivě usmrčen onen dělník, který zabije člověka, je spoután od pána zabitého člověka a následkem vazby zahyne dříve, než se ten, kdo ho dal do vazby, o něm od vykladačů doví, co se má dělat. Jaký máš pro to důkaz, že je správné, aby kvůli takovému člověku stíhal a poháněl pro zabití syn otce?

9b Nuže pokus se mi o těchto věcech dokázat něco jasného, že nade vši pochybnost všichni bozi pokládají toto jednání za správné; a jestliže mi to náležitě dokážeš, nikdy tě nepřestanu velebit pro tvou moudrost.

Euth. Ale to asi není malá práce, Sókrate, i když bych ti to dovedl velmi jasně dokázat.

Sókr. Rozumím; zdám se ti méně chápavým, než jsou tvoji soudci, protože oněm patrně dokážeš, že to je nespravedlivé a že všem bohům jsou takové činy protivné.

Euth. Zcela jasně, Sókrate, jen když budou mou řeč poslouchat.

9c Sókr. Však budou poslouchat, bude-li se jim zdát, že mluvíš dobře. Ale tohle mě napadlo při tvé řeči a teď o tom u sebe uvažuji: „I kdyby mi nakrásně Euthyfrón ukázal, že všichni bozi pokládají takovouto smrt za nespravedlivou, oč více jsem tím já od Euthyfróna poučen, co je zbožné a hříšné? Neboť tento čin je snad, jak se podobá, bohům protivný. Ale vždyť se právě objevilo, že tím není vymezen pojem zbožného a hříšného; neboť se objevilo, že co je bohům protivné, je také bohům milé.“ Proto tě z projednávání tohoto případu propouštím, **9d** Euthyfróne; chceš-li, ať jej všichni bozi pokládají za nespravedlivý a všem ať je protivný. Avšak zdali pak tato nynější oprava našeho výměru – že totiž hříšné je, cokoli nenávidí všichni bozi, a cokoli milují, zbožné; co však jedni milují a druzí nenávidí, buď není ani to ani ono, nebo je obojí – zdalipak chceš, aby toto byl nyní náš výměr o zbožném a hříšném?

Euth. Ano, co tomu překáží, Sókrate?

Sókr. Mně nic, Euthyfróne, ale ty hled' na svůj úkol, zdali mě vycházejí od tohoto předpokladu nejsnáze poučíš o tom, co jsi slíbil.

9e Euth. Já bych tedy tvrdil, že zbožné je to, cokoli všichni bozi milují, a opak, cokoli všichni bozi nenávidí, hříšné.

Pokyny a otázky k četbě

- *K jakému posunu při hledání odpovědi na Sókratovu otázku nyní došlo? Jinak řečeno – jak se dospělo k dalšímu pokusu o definici zbožného?*
- *Následuje nejsložitější argument dialogu Euthyfrón. Pokyn k němu je jednoduchý – reprodukujte a vysvětlete jednotlivé kroky Sókratovy argumentace!*
- *Co z této argumentace vyplývá o poměru bohové – zbožné?*

Sókr. Nuže neměli bychom snad, Euthyfróne, zkoumat zase tuto větu, zdali je dobrá? Či ji máme nechat a máme jen tak přijímat tvrzení svá vlastní i ostatních, a sotvaže někdo o něčem řekne, že tomu tak jest, připouštět, že tomu je opravdu tak? Či je potřebí zkoumat, jaká je hodnota jeho řeči?

Euth. Je potřeba zkoumat; já ovšem myslím, že tato věta je nyní dobrá.

10a *Sókr.* Brzy to, dobrý muži, zvíme lépe. Uvaž totiž tuhle věc: zdalipak je zbožné proto milováno od bohů, že je zbožné, či proto je zbožné, že je milováno?

Euth. Nevím, co myslíš, Sókrate.

Sókr. Nuže já se pokusím povědět ti to jasněji. Užíváme výrazů nesené a nesoucí, vedené a vedoucí, viděné a vidoucí; a chápeš, že ve všech takovýchto případech se jeden výraz od druhého liší a čím se liší?

Euth. Já myslím, že chápu.

Sókr. Zdalipak nemá jistý význam i slovo „milované“ a rozdílný od toho význam slovo „milující“?

Euth. Jakkak by ne!

10b *Sókr.* Řekni mi tedy, zdali je nesené proto nesené, že se nese, či pro něco jiného?

Euth. Pro nic jiného, nýbrž pro toto.

Sókr. A tedy i vedené, protože se vede, a viděné, protože se vidí?

Euth. Ovšemže.

Sókr. Nevidí se tedy proto, že jest viděné, nýbrž naopak, protože se vidí, proto je viděné; ani se nevede proto, že jest vedené, nýbrž protože se vede, proto je vedené; ani se nenese, protože je nesené, nýbrž je nesené, protože se nese. Zdalipak ti je **10c** docela jasno, Euthyfróne, co chci říci? Chci říci to, že jestliže se něco děje nebo jestliže něco trpí, neděje se proto, že to je dění, nýbrž proto je to dění, že se děje; ani netrpí proto, že to je trpný stav, nýbrž proto je to trpný stav, že trpí. Či to tak neuznáváš?

Euth. Zajisté.

Sókr. Nuže, není-li pak i milované buď nějaké dění nebo nějaký trpný stav, něčím způsobovaný?

Euth. Ovšemže.

Sókr. A tedy se to má i s tímto případem právě tak jako s předešlymi: něco není milováno od těch, od kterých je milováno, proto, že jest milované, nýbrž proto je milované, že je milováno.

Euth. Nutně.

10d *Sókr.* Co tedy soudíme o zbožném, Euthyfróne? Zdalipak není milováno ode všech bohů, jak praví tvůj výměr?

Euth. Ano.

Sókr. Zdalipak proto, že je zbožné, či pro něco jiného?

Euth. Ne, nýbrž pro toto.

Sókr. Tedy je proto milováno, že je zbožné, a není proto zbožné, že je milováno?

Euth. Podobá se.

Sókr. Avšak bohumilé je proto milované a bohumilé, že je milováno od bohů.

Euth. Ano, jak by ne?

Sókr. Není tedy bohumilé zbožné, Euthyfróne, ani zbožné bohumilé, jak ty tvrdíš, nýbrž jedno je od druhého rozdílné.

10e *Euth.* Jak to, Sókrate?

Sókr. Protože, jak souhlasně uznáváme, zbožné je milováno proto, že je zbožné, a není proto zbožné, že je milováno, že ano?

Euth. Ano.

Sókr. Ale co se týče bohumilého, protože je milováno od bohů, právě tímto milováním je bohumilé, a není milováno proto, že je bohumilé.

Euth. Máš pravdu.

Sókr. Avšak kdyby bylo, milý Euthyfróne, bohumilé a zbožné totéž, tu kdyby zbožné bylo milováno proto, že je zbožné, také bohumilé by bylo milováno proto, že je bohumilé, **11a** a kdyby bohumilé bylo proto bohumilé, že je milováno od bohů, bylo by také zbožné proto, že je milováno; avšak místo toho vidíš, že se to má s těmi dvěma pojmy naopak, jako by byly mezi sebou docela rozdílné. Neboť jedno má proto vlastnost milování, že jest milováno, kdežto druhé je proto milováno, že má vlastnost milování. A skoro se zdá, Euthyfróne, že jsa tázán, co je zbožné, nechceš mi objasnit jeho jsočnost, nýbrž uvádíš o něm jakýsi trpný stav, v kterém jest toto zbožné, totiž že je milováno ode všech bohů; avšak co je **11b** to, co je milováno, to jsi ještě neřekl. Je-li ti tedy milo, neskrývej to přede mnou, nýbrž znova řekni od začátku, co asi je zbožné, jež je buď milováno od bohů nebo ať se s ním děje cokoli – neboť o tomhle nebudeme v neshodě –, jenom řekni, prosím, co je zbožné a co je hříšné.

Euth. Ale já nevím, Sókrate, jak bych ti řekl, co mám na mysli; neboť každá naše myšlenka, kterou pronášíme, nám jaksi chodí kolem dokola a nechce trvat na tom místě, kam ji postavíme.

Sókr. Tvé výroky, Euthyfróne, jsou, jak se podobá, z dílny **11c** našeho předka Daidala. A kdybych je pronášel a tvrdil já, snad bys mě škádlil, že patrně i mně pro příbuznost s oním umělcem mé slovní výtvořky utíkají a nechtějí trvat na místě, kam by je kdo položil; takto však to jsou přece tvá tvrzení. Tedy je na místě nějaké jiné škádlení; neboť tobě nechtějí trvati, jak se zdá i tobě samému.

Euth. Mně však se zdá, Sókrate, že asi řeči vůbec zasluhují téhož škádlení; neboť co se týče tohoto obcházení a že nechtějí trvati na témže místě, to nevkládám do nich já, nýbrž ty jsi, zdá **11d** se mi, ten Daidalos, neboť pokud záleží na mně, ani by se to nehnilo.

Sókr. To bych tedy byl, příteli, větší umělec než onen muž; neboť on činil pohyblivými jen své vlastní výtvořky, já však, jak se podobá, kromě svých i cizí. A ovšem nejhezčí z toho umění je mi to, že jsem umělcem proti své vůli; vždyť bych chtěl, aby mi mé řeči trvaly v klidu a nehnutě byly usazeny, a raději bych **11e** to chtěl, než aby se mi k tomu Daidalovu umění dostalo bohatství Tantalova. A o tom dosti; protože však se mi zdá, že ty jsi pohodlný, sám budu spolu s tebou usilovat, abys mě poučil o zbožném. Jen ať hned napřed neochabneš! Hleď, nezdá-li se ti nutným, že všechno zbožné je spravedlivé (πᾶν τὸ ὀσιον εἶναι δίκαιον⁸).

8 Z didaktických důvodů je upraven slovosled řecké fráze, aby odpovídal českému překladu.

Pokyny a otázky k četbě

- Právě nastala významná dramaticko-filosofická proměna v odpovídání na ústřední otázku dialogu, která je přitom charakteristická i pro další Platónovy „sókratovské“ dialogy. O jakou změnu se jedná?
- Popište technicky (např. logicky, matematicky) podstatu nyní podané odpovědi.
- Tato odpověď má dokonce velmi blízko ke klasické aristotelské definici. Jakou podobu tato definice má a v čem se jí aktuální odpověď blíží?

Euth. Zajisté.

Sókr. Zdalipak je tedy i všechno spravedlivé zbožné? Či je **12a** tomu tak, že všechno zbožné je spravedlivé, ale spravedlivé není všechno zbožné, nýbrž něco z něho je zbožné a něco je jiné?

Euth. Nestačím sledovat, Sókrate, ty myšlenky.

Sókr. A přece jsi mladší než já právě o tolik, oč jsi moudřejší; ale, jak jsem řekl, od bohatství své moudrosti jsi pohodlný. Nuže, můj drahý, napínej své síly; vždyť ani není těžké pochopiti, co říkám. Říkám totiž opak toho, co pravil básník, skladatel veršů:

Dia, jenž strůjcem je toho a od něhož všecko zde vzniklo,

12b *kárati nechce, vždyť tam, kde je bázeň, tam také stud je.*

Já se tedy neshoduji s tím básníkem. Mám ti říci v čem?

Euth. Ovšemže.

Sókr. Nezdá se mi, že „tam, kde je bázeň, tam také stud je“. Neboť podle mého zdání mnozí lidé, kteří se bojí nemocí, chudoby a mnohých jiných takových věcí, mají sice bázeň, ale nic se nestydí těch věcí, kterých se bojí; nezdá se tak i tobě?

Euth. Ovšemže.

Sókr. Ale myslím, že kde je stud, tam je i bázeň; neboť kdokoli má stud a ostych před nějakým činem, jistě má zároveň **12c** strach a bázeň před zlou pověstí.

Euth. To věru má.

Sókr. Není tedy správné říkati „vždyť tam, kde je bázeň, tam také stud je“, nýbrž kde je stud, tam je i bázeň. A jistě není pravda, že je všude stud, kde je bázeň, neboť bázeň má, myslím, širší rozsah než stud. Stud je totiž část bázne, právě tak jako liché je druh čísla, takže není pravda, že kdekoli je číslo, tam je i liché, nýbrž kde je liché, tam je i číslo. Nyní snad chápeš?

Euth. Ovšemže.

Sókr. Nuže takovou věc jsem myslil i tam při oné otázce: **12d** zdalipak kde je spravedlivé, tam je i zbožné? Či kde je zbožné, tam je i spravedlivé, ale kde je spravedlivé, není všude zbožné? Je totiž zbožné část spravedlivého? Tak máme soudit, či se ti zdá jinak?

Euth. Ne, nýbrž takto. Je totiž vidět, že mluvíš správně.

Sókr. Viz tedy další věc. Jestliže je totiž zbožné částí spravedlivého, tu musíme, jak se

podobá, nalézti, jaká asi část spravedlivého je zbožné. Tak kdyby ses mne ptal na něco z těchto věcí, například jaký druh čísla je sudé a co je sudé číslo (ἀριθμός), řekl bych, že to je takové, které není nerovné, nýbrž rovnoramenné; či se ti nezdá?

Euth. Zajisté.

12e *Sókr.* Pokus se tedy i ty mne takto poučiti, jaká část spravedlivého je zbožné, abych i Melétovi řekl, ať mně už nekřivdí a nežaluje mne pro bezbožnost, protože jsem již od tebe dostatečně poučen o věcech zbožných i o těch, které nejsou takové.

Euth. Nuže, tedy mně se zdá, Sókrate, že zbožné je ta část spravedlivého, která se týká péče věnované bohům, kdežto část týkající se péče o lidi je zbyvajíc část spravedlnosti.

Pokyny a otázky k četbě

- *Byla podána zdá se nadějná odpověď, Sókratés však požaduje ještě „maličkost“ (to činí v Platónových dialogích častěji a vždy to vede k zásadnímu zpochybnění podané nadějně odpovědi). Co má být onou „maličkostí“?*
- *Tento metodický krok si zapamatujte, představuje totiž charakteristický postup nejen v Sókratově tázání (opakuje se také v 13e), nýbrž obecně v jakémkoli zkoumání, jež chce jít do hloubky a postihnout věc do detailu!*

Sókr. Dobře pravíš, Euthyfróne, jak se mi zdá, ale chybí mi **13a** ještě jakási maličkost; nerozumím totiž ještě, o jaké to mluvíš péči. Neboť patrně nemyslíš takovou péči o bohy, jako jsou způsoby péče též o ostatní věci – totiž tak o tom patrně mluvíme –, jako například o koně, jak známo, neumí pečovat každý, nýbrž koňář, že ano?

Euth. Ovšemže.

Sókr. Neboť patrně koňářství je pečování o koně.

Euth. Ano.

Sókr. Ani o psy neumí pečovat každý, nýbrž psář.

Euth. Tak jest.

Sókr. Psářství je totiž patrně pečování o psy.

13b *Euth.* Ano.

Sókr. A skotařství pečování o skot.

Euth. Ovšemže.

Sókr. A zbožnost je tedy pečování o bohy, Euthyfróne? Tak soudíš?

Euth. Zajisté.

Sókr. Nuže, zdalipak nemá všechno pečování tentýž účinek? Jako například toto: je k nějakému dobru a prospěchu toho, co je předmětem péče, jako přece vidíš, že koně, když o ně pečuje koňářské umění, mají z toho prospěch a stávají se lepšími; či se ti nezdá?

Euth. Zajisté.

Sókr. Také psi, když o ně pečuje umění psářské, a skot, když o něj **13c** pečuje umění

skotařské, a tak i všechno ostatní; či se domníváš, že je pečování ke škodě toho, co se pěstuje?

Euth. Při Diovi, to jistě ne.

Sókr. Ale ku prospěchu?

Euth. Jak by ne!

Sókr. Zdalipak tedy i zbožnost, když to je pečování o bohy, je prospěchem bohů a činí bohy lepšími? A ty bys to připustil, že kdykoli konáš něco zbožného, děláš některého z bohů lepším?

Euth. Při Diovi, to jistě ne.

Sókr. Ani já se nedomnívám, Euthyfróne, že bys to myslil – toho jsem dalek –, nýbrž právě proto jsem se také otázal, jaké **13d** asi myslíš pečování o bohy, maje za to, že takovéto nemyslíš.

Euth. A to správně, Sókrate; neboť takovéto nemyslím.

Sókr. Dobrá; ale jaké pečování o bohy by pak byla zbožnost?

Euth. To, Sókrate, kterým otroci pečují o své pány.

Sókr. Rozumím; byla by to jakási služba bohům.

Euth. Ovšemže ano.

Sókr. Nuže mohl bys říci, které je to dílo, k jehož provedení slouží služba lékařům? Nemyslíš, že k dosažení zdraví?

Euth. Zajisté.

13e *Sókr.* A co služba loďářům? Které je to dílo, k jehož provedení slouží?

Euth. Je patrné, Sókrate, že k vystavění lodi.

Sókr. A služba stavitelům patrně k vystavění domu?

Euth. Ano.

Sókr. Řekni tedy, výborný muži: a které je asi to dílo, k jehož provedení slouží služba bohům? Je totiž patrné, že ty to víš, když tvrdíš, že božské věci znáš nejdokonaleji ze všech lidí.

Euth. A mám pravdu, Sókrate.

Sókr. Řekni tedy probůh, které je to překrásné dílo, které provádějí bozi, užívající našich služeb?

Euth. Je to mnoho krásných věcí, Sókrate.

14a *Sókr.* Ovšem, takové dělají i vojevůdci, přáteli; ale přece bys snadno pověděl jejich hlavní výkon, že provádějí vítězství ve válce; či ne?

Euth. Jak by ne!

Sókr. Mnoho krásných věcí provádějí, myslím, i rolníci; ale přece hlavní předmět jejich činnosti je dobývání výživy ze země.

Euth. Ovšemže.

Sókr. Nuže, kterýpak je hlavní výkon z těch mnoha krásných věcí, které provádějí bozi?

Euth. Již před malou chvílí jsem ti řekl, Sókrate, že vyžaduje **14b** velmi mnoho práce

přesně pochopiti všechny tyto věci, jak se mají. Avšak jednoduše ti pravím toto, že dovede-li někdo mluvit a dělati věci bohům libé, když se modlí a přináší oběti, tyto úkony jsou zbožné a takové úkony udržují jak soukromé domy, tak společenství obce; avšak věci opačné proti libým jsou hříšné a ty všechno vyvracejí a ničí.

Sókr. Věru mnohem stručněji bys mi byl pověděl, Euthyfróne, kdybys chtěl, hlavní výkon z těch, na které jsem se tázal; ale neudělal jsi to, neboť nejsi ochoten mě poučiti – to je vidět. Vždyť nyní, když jsi byl u samé věci, tu ses obrátil; kdybys ji byl v odpovědi vyjádřil, byl bych již od tebe dostatečně poučen o zbožnosti. Avšak milující musí provázet milovaného, kamkoli by ho onen vedl; proto, co to zase pokládáš za zbožné a za zbožnost? Patrně nějakou znalost obětování a modliteb?

Euth. Zajisté.

Pokyny a otázky k četbě

- *Co chce Platón (jako autor dialogu) říci předchozí Sókratovou replikou?*
- *Co z toho plyne pro výměr, že zbožné je část spravedlivého, a proč není tento výměr přijat za konečnou odpověď?*
- *Jaká je nová odpověď?*
- *K jakému nepřijatelnému důsledku vede zase tato odpověď?*

Sókr. Obětovati je dávatí bohům, a modliti se je prositi bohy, pravda?

Euth. Ba věru, Sókrate.

Sókr. Z této věty by tedy vycházelo, že zbožnost je znalost prošení a dávání bohům.

Euth. Velmi hezky jsi pochopil, Sókrate, co jsem řekl.

Sókr. Vždyť jsem, můj milý, žádostiv tvé moudrosti a mám k ní obrácenu svou mysl, takže nepadne na zem, cokoli řekneš. Ale řekni mi, co je tato služba bohům; pravíš, že prositi je a dávatí jim?

Euth. Zajisté.

Sókr. Zdalipak by tedy nebylo správným prošením prositi je za ty věci, kterých od nich potřebujeme?

Euth. A co jiného?

Sókr. A naopak správným dáváním, dávatí jim zase navzájem darem ty věci, kterých právě oni potřebují od nás? Vždyť by patrně nebylo řádné darovací umění dávat někomu ty věci, kterých nepotřebuje.

Euth. Máš pravdu, Sókrate.

Sókr. Zbožnost by tedy byla, Euthyfróne, jakési obchodnické umění navzájem mezi bohy a lidmi.

Euth. Ano, obchodnické, je-li ti po chuti tak to nazývat.

Sókr. Mně není nic po chuti, jestliže to není pravda. Pověz mi tedy, jaký mají bohové prospěch z darů, které od nás **15a** dostávají? Neboť jaké dary dávají, je každému patrné; vždyť nemáme žádného dobra, kterého by oni nedali. Avšak jaký prospěch mají z těch

věcí, které dostávají od nás? Či máme při tom obchodování o tolik větší zisk nežli oni, že my od nich dostáváme všechna dobra, a oni od nás nic?

Euth. Ty se domníváš, Sókrate, že bozi mají prospěch z těch věcí, které od nás dostávají?

Sókr. Ale co tedy jsou, Euthyfróne, ty dary, kterých se od nás dostává bohům?

Euth. Co si myslíš jiného nežli čest, pocty, a jak jsem právě řekl, libost?

15b *Sókr.* Tedy zbožné je bohům libé, Euthyfróne, ale ne prospěšné ani milé?

Euth. Já myslím, že ze všeho nejvíce milé.

Sókr. Tedy zase je zbožné, jak se podobá, to, co je bohům milé.

Euth. Dozajista.

Sókr. A pak se budeš divit, jestliže se ti při tomto způsobu mluvení bude zdát, že ti řeči nesetrvávají na témž místě, nýbrž chodí, a budeš obviňovat mne, že jako ten Daidalos dělám, aby chodily, když ty sám jsi mnohem větší umělec než Daidalos a tvoříš věci, které obcházejí v celém kruhu? Či nepozoruješ, že nám řeč obešla kolem dokola a zase přišla na totéž místo? **15c** Vždyť se asi pamatuješ, že se nám v předešlé úvaze ukázalo, že zbožné a bohumilé není totéž, nýbrž že to jsou věci vespolek různé; či se nepamatuješ?

Euth. Zajisté.

Sókr. Nuže nyní nepozoruješ, že tvrdíš, že to, co je bohům milé, je zbožné? Co je bohům milé, není přece nic jiného než bohumilé, či ne?

Euth. Ovšemže.

Sókr. Tedy buď jsme dříve spolu nedobře soudili, nebo jestliže tehdy dobře, nyní tvrdíme něco nesprávně.

Euth. Podobá se.

Pokyny a otázky k četbě

- *Vzpomeňte si na začátek dialogu a v jeho světle se pokuste interpretovat následující závěrečnou pasáž dramatického rámce! (Upozorňuji, že je to úkol nelehký a snad ani nemá jednoznačné řešení. Nicméně považujte o možnostech.)*
- *Poté si položte další obtížnou otázku: Měl celý rozhovor (a celý dialog jakožto Platónovo dílo) nějaký pozitivní závěr či výsledek?*

Sókr. Musíme tedy opět od začátku zkoumat, co je zbožné, neboť já se dříve dobrovolně nedám na útek, dokud se nepoučím. **15d** Nuže neodmítej mne pohrdavě, nýbrž vším způsobem obrať k tomu svou mysl a řekni mi konečně aspoň nyní pravdu. Neboť ji víš, ač ví-li ji vůbec někdo z lidí, a člověk tě nesmí pustit, jako Prótea, dokud ji neřekneš. Vždyť kdybys jasně nevěděl, co je zbožné a co je hříšné, nijak by ses byl nikdy neodvážil kvůli dělníku stíhat starého otce pro vraždu, nýbrž jednak by ses byl bál bohů a rozmyslil si vydávat se v nebezpečí, že to tvé jednání nebude správné, jednak by ses byl také zastyděl lidí; **15e** takto však se jistě domní-

váš, že jasně víš, co je zbožné a co ne. Pověz tedy, předobry Euthyfróne, a neskrývej, co o tom soudíš.

Euth. Až zase jindy, Sókrate; nyní totiž kamsi spěchám a už mám čas odejít.

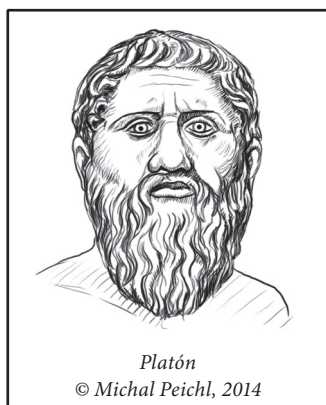
Sókr. Co to děláš, příteli! Odcházíš, když jsi mi zbořil naději, kterou jsem měl, že se od tebe poučím o věcech zbožných i hříšných a pak také i uniknu Melétově žalobě – 16a neboť dokáže Melétovi, že jsem se působením Euthyfrónovým již stal znalcem ve věcech božských a že již o nich z neznalosti lehkovážně nemluví ani v nich nehledám novot –, a také ostatek života že budu lépe žít.

D. Souhrnné kontrolní otázky a úkoly

- Popište strukturu dialogu – vytvořte jednoúrovňovou osnovu o zhruba 6–10 bodech.
- Zopakujte všechny podané pokusy o výměr hledané ctnosti!
- Které výměry byly jednoznačně vyvráceny?
- Reprodukujte argumenty, jež vedly k jejich vyvrácení!
- Můžeme najít nějaký pozitivní výsledek celého dialogu?

4. Platón o idejích

A. Celkový úvod



Platón je jedním z nejvýznamnějších myslitelů v dějinách, a to především díky tomu, že zavedl specifický princip vysvětlení světa kolem nás – inteligibilní, nemateriální, věčné a se sebou identické příčiny, ideje (ιδέαι, εἶδη). Dospěl totiž k přesvědčení, že pokud by základ našeho světa neměl právě tyto vlastnosti, nebylo by možné vysvětlit, proč je svět při své neustálé proměnlivosti vlastně pořád – druhově – stejný.

Všimněme si dobře předpokladu, jenž je v tomto tvrzení skryt – nepočítá se s evolucí (biologických) druhů. Myšlenka evoluce skutečně byla antickým myslitelům až na výjimky cizí. To je jeden ze zásadních rozdílů mezi

antickým a naším moderním vnímáním skutečnosti.

Druhá stálost podle Platóna vyžaduje působení stálé a neměnné příčiny, nic materiálního (a smyslově vnímatelného) však stálé a neměnné není. Zde je počátek základního platónského přesvědčení, že příčinami musejí být nemateriální a smysly nevnímatelná jsoucna.

My se v našich textech seznámíme s Platónovým vlastním líčením cesty k takovému vysvětlení (*Faidón*), ale také s problémy a nejasnostmi, jež zavedení idejí přináší. Byl si jich vědom už Platón sám (v dialogu *Parmenidés*), ale určitě ještě ve větší míře jeho nejvýznamnější žák a nejrozhodnější kritik Aristotelés (*Metafyzika*).

B. Celkový úkol

Po prostudování všech textů k Platónovi byste měli být s to zodpovědět zásadní obecné otázky spojené s Platónovou koncepcí či teorií idejí, jež se týkají jejího účelu, její podstaty a jejich slabin. Mohou být formulovány takto:

1. Proč vůbec Platón takovou koncepcí zavedl? Jinak řečeno – proč právě taková jsoucna, jako jsou ideje, musejí podle něj být základem skutečnosti?
2. Jaké vlastnosti jsou idejím připsány?
3. V čem spočívá podstata takového vysvětlení skutečnosti? Jaký je vztah světa, který kolem sebe vnímáme, k idejím?
4. Jaké základní problémy a slabiny teorie idejí obsahuje?

C. Text – tři úryvky o idejích

(1) Platón: *Faidón* 96a-105b

(Platón. *Faidón*. Přel. František Novotný.

Praha: Oikoymenh, 2005.)

a. Úvod k pasáži z *Faidóna*

Ústředním tématem dialogu *Faidón* je dokazování nesmrtelnosti lidské duše (doporučuji přečíst si i pasáže dialogu předcházející našemu úryvku). Při tom však úvaha opakovaně dospěje i ke koncepci idejí – bez předpokladu jejich existence by totiž nebylo možné nesmrtelnost duše prokázat. Důležité a zajímavé je, že o idejích se píše takovým způsobem, jako by právě nyní a na tomto místě byla tato teorie (nebo přesněji hypotéza) zavedena.

Proto lze předpokládat, že teorie idejí je ve *Faidónu* představena v základních a podstatných obrysech, díky čemuž právě tento dialog může vést k pochopení důvodu, proč ji Platón zavedl.

b. Úkol k pasáži z *Faidóna*

Uvedená skutečnost hned vyvolává několik důležitých otázek, další otázky pak vyplývají z konkrétních úvah a argumentů:

1. Z jakého důvodu jsou ideje zavedeny, jakou otázku má jejich zavedení zodpovědět?
2. Jaký metodologický status náleží koncepci idejí? (Jinak řečeno, jak je odůvodněno zavedení této koncepce?)
3. Které ideje jsou výslovně jmenovány? (Tato informace se bude hodit při četbě pasáže z *Parmenida*.)
4. Jak je popsán vztah mezi idejemi a smyslově vnímatelnými věcmi?
5. Jaké vztahy jsou odhaleny mezi idejemi samotnými?

c. Pasáž z *Faidóna*

Pokyny a otázky k četbě

- *Hned v úvodu textu musíte správně identifikovat rámcový problém, k němuž se pak vztahuje i úvaha o idejích. Pokud by se vám to nepovedlo, nebudete moci porozumět smyslu jejich zavedení!*
- *Sókratés demonstruje nedostatečné vyřešení tohoto rámcového problému na dvou typech příkladů (dvou typech dějů). O jaké typy se jedná?*

96a A tu Sókratés udělal dlouhou přestávku a něco sám u sebe promyslel; potom pravil: To není maličkost, Kebéte, co hledáš; neboť je třeba úplně probrati příčinu (αίτία) vznikání a zániku. Já ti tedy vyložím, budeš-li chtít, své zkušenosti o těch věcech; potom,

bude-li se ti jevit něco z toho, co řeknu, užitečným, užiješ toho k přesvědčení ve věcech, o kterých mluvíš.

Ale ovšem že chci, řekl Kebés.

Poslouchej tedy, já ti to povím. Já, Kebéte, když jsem byl mlád, neobyčejně jsem zatoužil po tom vědění, které nazývají vědou o přírodě; zdálo se mi totiž něčím znamenitým, znáti příčiny (αἰτίαι) každé věci, čím každá věc vzniká a čím zaniká a čím jest. A mnohokrát jsem přemítal sem a tam, uvažuje nejprve o takovýchto věcech: Zdali pak, **96b** když teplo a studeno se dostane do jakéhosi kvašení, tehdy, jak někteří tvrdili, vskutku se z toho líhnou živočichové (τὰ ζῷα)? A zdali pak to, čím myslíme, je krev či vzduch či oheň (ἦ ὁ ἀήρ ἢ τὸ πῦρ)? Nebo žádná z těchto látek, nýbrž je to tak, že mozek poskytuje sluchové, zrakové i čichové počítky (αἰσθήσεις) a z těch vzniká paměť a mínění (δόξα), a z paměti a mínění, když se ustálí, že takto vzniká vědění (ἐπιστήμη)? **96c** A zase naopak jsem zkoumal zániky těchto věcí a různé stavy věcí nebeských i pozemských, konečně však jsem se sám sobě uzdál tak neschopným k tomuto zkoumání jako nic jiného na světě. A povím ti něco, co o tom dostatečně svědčí: dříve jsem měl totiž o některých věcech určité vědomosti, jak se zdálo mně i ostatním, tehdy však jsem tímto zkoumáním pro ně tak silně oslepl, že jsem ztratil z vědomí i to, o čem jsem se před tím domníval, že to vím; to se týkalo mimo mnoho jiných věcí i otázky, čím člověk roste. O tom jsem se totiž před tím domníval, že to je každému jasné, totiž že roste pitím a jídlem; když totiž z pokrmů přibude k masu maso a ke kostem kosti **96d** a když takto obdobně i k ostatním částem přibude to, co je každé z nich příbuzné, tehdy že se původně malé množství hmoty později rozmnoží a tak že se malý člověk stává velkým. Takto jsem se tehdy domníval; nezdá se ti, že dobře?

Ó ano, řekl Kebés.

Nuže podívej se ještě na tohle. Domníval jsem se, že stačí pro mé mínění, kdykoli znamenám, že veliký člověk přistoupě k malému je větší samou hlavou, a tak i kůň v poměru ke koni; **96e** a ještě zřejmější příklady než tohle: deset se mi zdálo více než osm proto, že to je osm a ještě dvě, a dvouloketní míra že je větší než jeden loket, protože jej svou polovicí přečnává.

Nuže, řekl Kebés, a co se ti zdá nyní o těch věcech?

To, že jsem, ví bůh, daleko od domněnky, jako bych znal příčinu některé z těchto věcí; vždyť si ani nevěřím, že když někdo k jednotce přidá jednotku, že se buďto ta jednotka, ke které bylo přidáno, nebo ta, která byla přidána, stala dvojkou, **97a** nebo že ta, která byla přidána, a ta, ke které byla přidána, se staly dvojkou přidáním jedné ke druhé; je mi totiž divné, že když jedna i druhá jednotka byly od sebe zvlášť, byla každá z nich jednotkou a nebyly tehdy dvě, ale když se k sobě vespolek přiblížily, tu se jim tohle stalo příčinou, aby se z nich stala dvojka, totiž to sejití, že byly položeny blízko vedle sebe. Ani když někdo rozdělí něco, co je jedno, nemohu již míti přesvědčení, že zase to je příčinou, to rozdělení, že vznikla dvojice; neboť tu se vyskytuje opačná příčina vzniku dvo-

jice než tehdy. **97b** Tehdy totiž byla v tom, že se jedno s druhým vespolek sblížovalo a skládalo, nyní že se jedno od druhého oddaluje a odlučuje. Ani si už nemohu zjednatí přesvědčení, že vím, čím vzniká jedno, a jedním slovem ani o ničem jiném, čím vzniká nebo zaniká nebo jest při tomto způsobu postupu, nýbrž sám nazdařbůh míchám jakýsi jiný způsob, a tento nijak nepřipouštím.

Pokyny a otázky k četbě

- *Následující pasáž je zcela zásadní pro pochopení Platónova výkladu světa – odkazuje totiž dokonce na něco důležitějšího, než co je obsaženo v samotném Faidónu. Jestliže tedy vyhledáte v textu odpovědi na následující otázky, podstatným způsobem proniknete do Platónova myšlení!*
- *V čem měla spočívat přednost Anaxagorova výkladu příčin?*
- *Jak by takový výklad v konkrétních případech vypadal?*
- *Jakým termínem označujeme dnes takový typ výkladu? Jaký odlišný typ výkladu je vlastní moderní vědě?*
- *Proč však Anaxagorův výklad Sókrata nakonec zklamal?*

Ale jednou jsem slyšel kohosi číst z knihy, jak pravil, Anaxagorovy, **97c** že prý rozum jest to, co působí řád a co je všeho příčinou (νοῦς ἔστιν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος); tu jsem měl radost z této příčiny a zdálo se mi, že to je jaksi v pořádku, že rozum jest příčinou všech věcí, a pomyslil jsem si, že je-li tomu tak, že tedy rozum, působící řád, všechno pořádá (πάντα κοσμεῖν) a každou jednotlivou věc klade tam, kde by byla v nejlepším stavu; jestliže by tedy někdo chtěl nalézt u každé věci příčinu, jak vzniká nebo zaniká nebo jest, že musí u ní nalézt to, jaké je pro ni nejlepší buď bytí nebo kterýkoli jiný stav nebo činnost; **97d** z tohoto tedy důvodu že nenáleží člověku nic jiného zkoumat, jak o té samé věci, tak o ostatních nežli stav nejlepší a nejdokonalejší. Ten člověk pak že zároveň nutně zná i horší stav, neboť vědění o tom obojím je totéž. Toto pak uvažuje ke své radosti jsem myslil, že jsem našel učitele příčiny toho, co jest, odpovídajícího mému přání, Anaxagoru, a ten že mi poví, nejprve zdali je země plochá či kulatá, a až mi to poví, **97e** že mi k tomu vyloží i příčinu a nutnost, a to tak, že řekne, co je lepší, a že bylo lépe, aby byla taková; a jestliže řekne, že jest země uprostřed, že k tomu vyloží, že bylo lépe, aby byla ve středu; a jestliže mí toto objeví, byl jsem připraven, že už nikdy nezatoužím po jiném druhu příčiny. Ovšem také o slunci jsem byl připraven zrovna tak se dovědět i o měsíci a o ostatních hvězdách, **98a** o jejich poměrné rychlosti a obrazech a ostatních stavech, jak asi jest pro každou lépe vykonávati ty činnosti a snášeti stavy, které snáší. Neboť nikdy bych si byl o něm nemyslil, že by při svém tvrzení, že jsou ty věci spořádány od rozumu, uvedl pro ně nějakou jinou příčinu, nežli že je nejlepší, aby byly tak, jak právě jsou. Myslíl jsem tedy, že dáváje každé jednotlivé z nich i všem společně náležitou příčinu, vyloží to, **98b** co je pro každou zvlášť nejlepší a co je společné dobré pro všechny. A nebyl bych dal ani za nevíme co ty naděje, nýbrž chopil

jsem se velmi horlivě těch knih a četl jsem je, co nejrychleji jsem mohl, abych co nejdříve znal to nejlepší i horší.

Tu však jsem se, příteli, rázem rozloučil s tou neobyčejnou nadějí, když pokračuje v čtení vidím, že ten muž k ničemu neužívá rozumu, ani mu nepřičítá žádné příčiny směřující k pořádání věcí, **98c** nýbrž že za příčiny uvádí vzduchy a aithery a vody a mnoho jiných divných věcí. A zdálo se mi, že se to má s ním zcela podobně, jako kdyby někdo napřed říkal, že cokoli Sókratés koná, koná všechno z rozumu, a potom, když by se pokusil jmenovati příčiny jednotlivých mých úkonů, by řekl, nejprve že já zde nyní sedím z té příčiny, že se mé tělo skládá z kostí a svalů a kosti že jsou pevné a jsou od sebe odděleny mezerami, **98d** kdežto svaly se mohou napínati a povolovati, objímající kosti s masem i kůží, která to drží pohromadě; když se tedy kosti ve svých spojeních pohybují sem a tam, svaly svým povolováním a napínáním patrně způsobují, že já jsem schopen ohýbati nyní své údy a pro tuto příčinu tady skrčen sedím. A pro to, že s vámi rozmlouvám, by pak zase jmenoval jiné takové příčiny, zvuky a vzduch i sluch a nesčíslné mnoho jiných takových věcí, ale zapomněl by jmenovati ty opravdové příčiny, **98e** že když Athéňané uznali za lepší mě odsoudili, z té příčiny také zase já uznávám za lepší zde seděti a za spravedlivější zůstat a podstoupit trest, který poručí; neboť, u psa, tyhle svaly a ty kosti by byly, myslím, **99a** už dávno buď v Megaře nebo v Boiótii, kam by byly zaneseny míněním o tom, co je nejlepší, kdybych si nebyl myslil, že spravedlivější a krásnější než utíkání a prcháání je učinit obci zadost a podstoupiti trest, kterýkoli ona stanoví. Ale nazývati takovéto věci příčinami je příliš nevhodné; kdyby však někdo říkal, že kdybych neměl takové věci jako kosti a svaly a co všechno jiného mám, nebyl bych s to, abych dělal, co se mi uzdá, mluvil by pravdu; avšak říkat, že ty věci jsou příčinou, že dělám to, co dělám, a že to znamená jednati podle rozumu, a ne volba toho, co je nejlepší, **99b** v takové řeči by bylo mnoho a veliké lehkomyšlnosti. Jak je možno nerozeznati, že něco jiného je to, co je vskutku příčinou, a něco jiného to, bez čeho by příčina nikdy nebyla příčinou! A tu, jak vidím, lidé právě to jakoby ve tmě nahmatávají a mluví o tom jako o příčině, užívajíce tu názvu nenáležitého. Proto tedy také jeden obklopuje zemi vírem a dělá, že je země udržována na svém místě nebem, **99c** druhý jako širokým neckám jí podkládá za podstavec vzduch. Ale tu moc, která působí, že ty věci jsou nyní v takové poloze, jaká je pro ně nejlepší, tu ani nehledají, ani netuší, že má jakousi daimonskou sílu, nýbrž si myslí, že by dovedli jednou naléztí nového Atlanta, silnějšího než jest ten náš, nesmrtelnějšího a lépe všechno udržujícího, a nic netuší, že to je v pravém smyslu slova dobro (τὸ ἀγαθόν) a potřebno, co svazuje a drží pohromadě. Kdybych se mohl poučit o takovéto příčině (αἰτία), jak to s ni asi je, s největší radostí bych vstoupil ke komukoli do učení; když však jsem byl zde o ni připraven a nebyl jsem schopen ani sám ji naléztí, ani se o ní poučiti od jiného, užil jsem druhého způsobu plavby k hledání příčiny. **99d** Přeješ si, Kebéte, abych ti o něm učinil výklad, s jakou námahou jsem jej provedl?

Ano, neobyčejně si to přeji.

Pokyny a otázky k četbě

- *Následuje Sókratův vlastní výklad, který je označen za „druhou plavbu“. Jak tomuto vyjádření rozumíte? Jak lze tento výklad ocenit ve srovnání s výkladem na základě rozumu a dobra?*
- *V čem spočívá „druhá plavba“, tj. co je výchozím krokem tohoto výkladu skutečnosti?*
- *Záhy jsou do diskuse uvedeny ideje. Na jakém metodologickém základě se tak děje, jinými slovy čím je oprávněno tvrzení o existenci idejí?*
- *A nyní konečně otázka na podstatu samotného Sókratova výkladu – jaké vysvětlení věcí předkládá „druhá plavba“?*

Nuže tedy, pokračoval Sókratés, když už jsem měl dost toho zkoumání věcí, potom se mi zdálo, že si musím dát pozor, aby se mi nestalo totéž, co se stává těm, kdo se dívají na zatmění slunce a konají pozorování: někteří si totiž kazí oči, jestliže nepozorují obraz slunce na vodě nebo na něčem takovém. **99e** Takového něco jsem si pomyslel i já a dostal jsem strach, abych nadobro neoslepl na duši, kdybych hleděl očima na věci a snažil se jich každým smyslem dosáhnouti. Tu se mi tedy zdálo, že se musím utéci k myšlenkám (εις τούς λόγους) a na nich pozorovati pravdu věcí. Ovšem snad mé přirovnání jistým způsobem není případné; **100a** neboť nepřipouštím tak docela, že ten, kdo pozoruje jsoucna na myšlenkách, pozoruje je více na obrazech než ten, kdo je pozoruje na věcech samých. Než tedy dal jsem se tímto směrem: po každé si učiním základem (ὑποθέμενος) myšlenku, o které usoudím, že je nejpevnější, a cokoli se podle mého zdání s ní shoduje, to pokládám za pravdivé, ať jde o příčinu nebo o všechny ostatní věci, cokoli pak se o ní neshoduje, za nepravdivé. Chci ti ještě zřetelněji povědět, co myslím, neboť se domnívám, že tomu nyní nerozumíš.

Bůh ví, řekl Kebés, ne příliš.

Nuže myslím to takto – není to nic nového, nýbrž jen to, **100b** co jsem stále mluvil i jindy a také v přítomné rozmluvě bez přestání mluvím. Hodlám se tedy pokusit ti ukázati ten druh příčiny, který jsem si pracně sestrojil, a vrátím se k oněm mnoho přetřásaným myšlenkám a od nich začínám, předpokládaje (ὑποθέμενος) totiž, že jest jakési krásno samo o sobě (καλὸν αὐτὸ καθ' αὐτό) a tak i dobro (ἀγαθόν), velikost a všechno ostatní; jestliže mi ty věci připouštíš a uznáváš, že jsou, doufám, že ti z toho naleznu příčinu a dokáži, že je duše nesmrtelná.

Ale ano, řekl Kebés, věz, že ti to připouštím, **100c** a hled' co nejrychleji provéstí svůj důkaz.

Pozoruj tedy důsledky oněch věcí, zdali budeš mít o nich stejné mínění se mnou. Zdá se mi totiž, že jestliže jest něco jiného krásného mimo samo krásno, není krásné pro nic jiného než proto, že má účast v onom krásnu; a tak soudím o všech věcech. Připouštíš takovou příčinu?

Připouštím.

Proto tedy již nechápu, řekl Sókratés, ostatních příčin, těch učených, ani jim nemohu rozumět; ale jestliže mi někdo říká, proč je něco krásné, **100d** totiž že má buď skvoucí barvu nebo krásný tvar nebo některou jinou z takových vlastností, tu si takových výkladů nevšímám – neboť při všech takových výkladech jsem jen uváděn ve zmatek – avšak držím se prostě a neučeně a snad i bláhově té myšlenky, že nic jiného to nečiní krásným nežli buď přítomnost nebo účast (εἶτε παρουσία εἶτε κοινωνία) onoho krásna, nebo ať již to krásno sem přistoupilo kudykoli a jakkoli; o této věci se totiž ještě nemohu určitě vyslovit, ale o tom ano, že všechny krásné věci jsou krásné krásnem, neboť toto se mi zdá nejbezpečnější odpovědí i mně samému i jinému; **100e** když bych se držel této myšlenky, myslím, že bych nikdy nepadl, a naopak pokládám za bezpečné odpovědět i sám sobě i komukoli jinému, že krásné věci jsou krásné krásnem. Či nezdá se tak i tobě?

Ano, zdá se.

A tedy velikostí že jsou veliké věci veliké a větší větší a malostí menší věci menší?

Ano.

Tedy ani ty bys nepřisvědčil, kdyby někdo o někom řekl, že je proti druhému větší hlavou, a ten menší že je právě tímtež menší. **101a** Proti tomu bys důrazně prohlašoval, že ty nesoudíš nic jiného, nežli že všechno, cokoli je proti druhému větší, není větší ničím jiným než velikostí, a proto, pro velikost, že je větší, a co je menší, že ničím jiným není menší než malostí, a pro to, pro malost, že je menší. Obával by ses, myslím, aby proti tobě nevystoupila nějaká námitka, kdybys řekl, že je někdo větší a menší hlavou; mohlo by se ti namítnout, předně, že podle tebe to větší je větší a to menší je menší touž věcí, potom, že ten větší je větší hlavou, malou věcí, **101b** a to že je tedy div, být veliký něčím malým; či by ses toho nebál?

A Kebés zasmáv se řekl: Arciže.

Jistě tedy, pravil Sókratés, by ses bál říci, že deset je dvěma více než osm a působením této příčiny nad ono číslo vyniká, a ne že to je množstvím a skrze množství; a dvouloketní míra že jest polovicí větší než loket a ne velikostí – to je jistě asi tatáž obava.

Ovšemže.

A jistě by ses měl na pozoru, abys neřekl, že když se k jedné přidá jedna, **101c** že příčina vzniku dvou je to přidání, nebo když se jedna rozpůlí, to rozpůlení? A hlasitě bys volal, že nevíš, že by každá jednotlivá věc vznikala nějak jinak než tím, že nabude účasti ve vlastní jsoucnosti každého jednotlivého jsoucna, v kterém právě má účast, a tak i v těchto případech že nemůžeš uvést žádnou jinou příčinu vzniku dvou nežli nabytí účasti v dvojce; té že se musí stát účastny ty věci, které mají býti dvě, a jednotky to, cokoli má být jedno, ale tohle rozpůlování a přidávání a ostatní takovéto chytrosti bys nechal být a ponechal bys takové odpovědi těm, kteří jsou tebe moudřejší. **101d** Ty sám obávaje se, jak se říká, svého vlastního stínu a své nezkušenosti, držel by ses té bezpečné opory, která je v onom předpokladu, a odpověděl bys takto. Kdyby pak někdo sahal na sám předpoklad (ὑπόθεσις), nechal bys ho být a neodpověděl bys, dokud bys

neprozkoumal, zdali ti důsledky z něho vzešlé vespolek souhlasí či nesouhlasí; a když bys měl podati výklad o něm samém, podával bys jej zrovna tím způsobem, že bys položil za základ zase jiný předpoklad, který by se ti z vyšších předpokladů jevil nejlepším, až bys přišel k něčemu vyhovujícímu. **101e** Při tom by ses však nepletl jako milovníci sporných řečí, tak abys rozmlouval o počátku i o těch věcech, které z něho pocházejí, jestliže bys chtěl vskutku nalézt některé ze jsoucen. Neboť o tom u nich snad není ani řeči a nevěnují tomu žádnou péči; pro svou moudrost jsou totiž schopni všechno dohromady míchat a při tom přece dovedou být sami sebou spokojeni; ty však, ač jsi-li z milovníků moudrosti, myslím, že bys dělal tak, jak já pravím.

102a Máš zcela pravdu, řekl Simmiás a zároveň i Kebés.

Pokyny a otázky k četbě

- *Zbývající část našeho úryvku popisuje vztahy mezi idejemi, jež jeden badatel nazval „strukturním zákonem teorie idejí“.*
- *Váš úkol je jednoduchý: Identifikujte dva typy vztahů, jež vytvářejí určitou strukturu mezi idejemi. (Vodítko – v úseku 103c se přechází od vysvětlení prvního vztahu k vysvětlení druhého.)*
- *Demonstrujte oba vztahy na nějakém příkladu!*

(...)

102b Jestliže tedy o tom takto soudíš, zdali pak, kdykoli řekneš, že Simmiás je větší než Sókratés, ale menší než Faidón, tehdy neříkáš, že v Simmiiovi jest obojí, i velikost i malost?

Arciže.

Ale jistě uznáváš, že věta „Simmiás převyšuje Sókrata“ není tak doslova pravda. Neboť jistě Simmiás ho nepřevyšuje už od přirozenosti tím, že jest Simmiás, **102c** nýbrž velikostí, kterou právě má; a také nepřevyšuje Sókrata, protože Sókratés je Sókratés, nýbrž protože Sókratés má malost proti jeho velikosti, pravda?

Pravda.

A také není od Faidóna převyšován tím, že Faidón je Faidón, nýbrž protože má Faidón velikost proti Simmiiově malosti.

Tak jest.

Takto tedy má Simmiás přívlástek i že je malý i že je velký, protože je uprostřed mezi oběma: u jednoho poddává svou malost jeho velikosti, aby nad něj vynikala, **102d** kdežto proti druhému staví svou velikost, vynikající nad jeho malost. A při tom se zasmál a řekl: Podobá se, že se začínám vyjadřovat dokonce až příliš důkladně, ale vskutku tomu asi tak je, jak pravím.

Souhlasil.

Říkám to pak proto, že chci, abys nabyl téhož mínění jako já. Mně je totiž zřejmé, nejenom že velikost sama nikdy nechce být zároveň velká i malá, nýbrž i ta velikost,

kteřá je v nás, že nikdy k sobě nepřijímá malost a nechce býti převyšována. Avšak nastává jedno z dvojího, buďto že prchá a ustupuje, **102e** když k ní přichází opak, totiž malost, nebo když ten opak přijde, že zanikne; nechce však vyčkávati a přijmouti malost a býti něčím jiným než byla. Tak na příklad, já mohu přijmout a vyčkati malost, a ještě jsem ten, kdo právě jsem, tedy já, právě ten, jsem malý; avšak ona, jsouc veliká, se neosmělí být malá. Zrovna tak i malost, která jest v nás, nikdy nechce ani se stávat ani být veliká, a tak ani nic jiného, **103a** pokud ještě jest, co bylo, nechce zároveň se stávati a býti opakem, nýbrž při styku s opakem buď odchází nebo hyne.

Docela tak se mi to zdá, řekl Kebés. A tu pravil kdosi z přítomných, uslyšev to – kdo však to byl, dobře se nepamatuji: Pro bohy, což jsme neuznávali ve své dřívější úvaze pravý opak toho, co se říká nyní? Že z menšího vzniká větší a z většího menší? A že vůbec v tom mají vznik věci opačné, ve věcech opačných? Avšak nyní se patrně tvrdí, že se to nikdy nemůže stát.

A Sókratés obrátiv hlavu a uslyšev ta slova pravil: Tvá připomínka byla chrabrá, **103b** ale neuvědomuješ si rozdíl mezi tím, co se tvrdí nyní, a tím, co se tvrdilo tehdy. Tehdy se totiž tvrdilo, že z opačné věci vzniká opačná věc, kdežto nyní, že opačná věc sama se nikdy nemůže stát opačnou sama sobě, ani ta, která je v nás, ani která je v přirozenosti. Ano, můj milý, tehdy jsme mluvili o věcech, které mají opaky a které jsme nazývali jejich názvy, kdežto nyní mluvíme o pojmech samých, které jsou ve věcech a jejichž názvy věci mají; a právě o těch pojmech tvrdíme, že by nikdy nechtěly přijmouti vznik jedny z druhých. A zároveň pohlédnuv na Kebéta řekl: **103c** Snad nezpůsobilo, Kebéte, i v tobě nějaký zmatek něco z toho, co tento zde řekl?

Teď to se mnou není takové, řekl Kebés; tím ovšem neříkám, že mi mnoho věcí nepůsobí zmatek.

Shodli jsme se tedy, pravil Sókratés, naprosto v tom, že opak nikdy nebude opakem sám sobě. Docela tak.

Ještě považ i tohle, řekl, zdali se tedy se mnou shodneš. Nazýváš něco teplým a něco studeným?

Zajisté.

Zdali pak totéž, čemu říkáš sníh a oheň?

Ví bůh, to jistě ne.

Tedy teplé je něco různého od ohně a studené něco různého od sněhu?

103d Ano.

Tedy tohle je, myslím, tvé mínění, že to, co je sníh, přijme-li do sebe teplo, jak jsme pravili dříve, již nikdy nebude to, co bylo, totiž sníh a teplo, nýbrž že po příchodu tepla buď mu ustoupí nebo zanikne.

Ovšemže.

A tak také i oheň, přijde-li k němu studeno, že buď ustoupí nebo zanikne, že se však nikdy neosmělí po přijetí studenosti být ještě to, co byl, oheň a studeno.

103e Máš pravdu.

Je to tedy, pravil Sókratés, u některých z takových věcí tak, že se netoliko pojmový druh sám domáhá svého jména na všechny časy, nýbrž i něco jiného, co sice není onen pojmový druh, ale má, pokud jest, stále jeho způsobu. Snad bude ještě jasnější, co myslím, na tomto příkladě. Liché musí patrně stále dostávat toto jméno, které nyní vyslovujeme, či ne?

Ovšemže.

Zdali pak jen ono samo jediné ze všeho, co jest – na to se totiž táži – či také něco jiného, co sice není totožné s lichým, **104a** přece však se musí spolu se svým vlastním jménem stále nazývat i takto, lichým, protože má takovou přirozenou povahu, že se nikdy od lichého neodlučuje? Myslím pak, že to je něco, jako je s trojkou i s mnoha jinými pojmy. Pozoruj to u trojky. Nezdá se ti snad, že má být stále nazývána i svým vlastním jménem i jménem lichého, ačkoli liché není totéž co trojka? Ale přece takovou má přirozenou povahu i trojka i pětka i celá polovice všech čísel, že sice nejsou totéž, co liché, ale každé z nich je stále liché; **104b** a zase číslo dvě a čtyři a celá druhá řada čísel, ačkoli nejsou totožná se sudými, přece každé z nich je stále sudé. Připouštíš to či ne?

Jak by ne?

Dívej se tedy, co chci ukázat. Jde o tohle: vychází najevo, že netoliko ony opaky se vespolek nepřijímají, nýbrž i všechny ty věci, které sice samy nejsou mezi sebou opačné, ale opaky mají stále v sobě, i ty, jak se podobá, nepřijímají onoho pojmového druhu, který je opačný tomu, který jest v nich, nýbrž při jeho příchodu buď zanikají nebo ustupují. **104c** Či neřekneme o čísle tři, že dříve buď zanikne nebo se s ním stane cokoli jiného, nežli by vydrželo, aby jsouc číslem tři stalo se sudým?

Ovšem že ano, řekl Kebés.

A přece není dvojka opakem trojky.

Jistě ne.

Nejsou to tedy jen opačné pojmy, které nesnášejí příchod jeden druhého, nýbrž také některé jiné věci nesnášejí příchod opaků.

Máš zcela pravdu.

Chceš tedy, abychom určili, budeme-li s to, které to jsou?

Ovšemže.

104d Zdali pak by to byly, Kebéte, ty, které přinucují to, cokoli zaujmou, aby podporovalo nejenom svou vlastní ideu, nýbrž vždycky také ještě ideu něčeho, co je něčemu opakem?

Jak to myslíš?

Jak jsme právě mluvili. Víš přece, že cokoli zaujme idea čísla tři, musí být netoliko tři, nýbrž i liché.

Ovšemže.

K něčemu takovému tedy, tvrdíme, nikdy by nepřistoupila idea opačná oné způsobě, která by to vytvářela.

Jistě ne.

A vytvářela to lichost?

Ano.

A té je opakem způsobu sudého?

Ano.

Tedy k číslu tři nikdy nepřijde idea sudého.

104e To ne.

A tak je číslo tři neúčastno sudého.

Neúčastno.

Trojka je tedy nesudá.

Ano.

Co se tedy týče mých slov, že musíme určit, které pojmy, ač nejsou něčemu opačné, přece to nepřijímají – jako na příklad nyní trojka, ač není opakem sudého, nicméně ho nepřijímá, neboť stále s sebou přináší jeho opak, a tak i dvojka proti lichému a oheň proti studenému a přemnoho jiných věcí – nuže viz tedy, zdali to určuješ takto: **105a** není to jenom opak, který nepřijímá opaku, nýbrž i ta věc, která přináší něco opačného proti tomu, k čemu sama jde, ta sama přinášející věc, nikdy by nepřijala opak pojmu přinášeného. A opakuj si znova v mysl, neboť není špatné slyšet jednu věc mnohokrát. Číslo pět nepřijme ideje sudosti, ani číslo deset, jeho dvojnásobek, ideje lichosti. Ovšem dvojnásobek je také sám opakem něčeho jiného, ale přece nepřijme ideje lichosti; a jistě ani pojem půldruhého **105b** ani ostatní takové zlomky, obsahující polovinu, nepřijmou ideje celku, a podobně zase třetina a všechny takové zlomky. Snad totiž sleduješ a máš o tom stejné mínění.

Zcela rozhodně mám stejné mínění a sleduji.

d. Kontrolní otázky a úkoly k pasáži z *Faidóna*

- Jaký význam mají ideje v této pasáži dialogu?
- Popište vysvětlení příčin věcí pomocí idejí!
- Jaké vztahy existují mezi samotnými idejemi?

(2) Platón: *Parmenidés* 127b-135d

(Platón. *Parmenidés*. Přel. František Novotný. Praha: Oikoymenh, 1996.)

a. Úvod k pasáži z *Parmenida*

Parmenidés je – pokud jde o ideje – nejdůležitějším Platónovým textem, protože se celý od začátku až do konce věnuje této problematice. Sestává ze dvou podstatně odlišných částí. V první rozmlouvá především starý Parmenidés s mladým Sókratem a odhaluje nesnáze spojené s předpokladem existence idejí. Druhá část obsahuje ukázkou dialektické práce s pojmy, jež je velmi specifická a čtenáře při prvním seznámení většinou

hodně překvapí. Její specifická a nejednoznačnost přivedla antické i moderní autory k mnoha různým interpretacím, ale tato otázka jde daleko nad rámec našeho zájmu.

b. Úkol k pasáži z *Parmenida*

My se zaměříme na čtenářsky přívětivější první část dialogu, kde se podobně jako ve *Faidónovi* ideje z nějakého důvodu zavádějí, ale následně jsou podrobeny zásadní kritice. Důvod zavedení, jednotlivé kritické argumenty a jejich celkové zhodnocení – to jsou motivy, které nás na tomto textu zajímají. K nim míří i následující návodné otázky:

1. Proč jsou zavedeny ideje?
2. Ideje jakých věcí jsou výslovně jmenovány?
3. Jaké nesnáze podle Parmenida vyplývají ze zavedení idejí?
4. Najděte v textu slavný problém „třetího člověka“ a reprodukujte tento argument!
5. Jaký je závěr Parmenidovy kritiky – ideje ano nebo ne?

c. Pasáž z *Parmenida*

Pokyny a otázky k četbě

- Úvodní popisná pasáž pro nás nebude tak důležitá, pouze se pokuste určit přibližné možné datum, kdy mělo toto setkání (jež je ovšem velmi pravděpodobně fiktivní) proběhnout. Určení data (stačí na desetiletí) nás uvaruje záměny u postavy, jejíž jméno je Aristotelés.
- Poté však hned přecházíme k filosoficky relevantní pasáži – jakým způsobem argumentoval Zénón proti mnohosti? Určete typ důkazu!

127b Parmenidés byl už hezky stár, silně šedivý, ale krásného a ušlechtilého vzezření, tak asi kolem pětadesáti let; Zénónovi bylo tehdy ke čtyřiceti, byl štíhlý a sličný a říkalo se o něm, že to bývala Parmenidova láska. **127c** Ubytovali se prý u Pythodóra v Kerameiku za hradbami; tam pak přišel i Sókratés a s ním mnoho jiných, toužící poslechnouti si předcítání Zénónových spisů – tehdy totiž poprvé byly od nich přineseny. Sókratés byl tehdy ještě velmi mlád. Předcítal jim tedy Zénón sám, Parmenidés nebyl právě doma; a zbývalo už jen velmi málo do konce čtení, **127d** když vstoupil dovnitř sám Pythodóros, jak vypravoval, a s ním Parmenidés a Aristotelés, který pak byl jeden z oligarchické třicítky, a zaslechli už jen něco málo z toho spisu; ale on sám že slyšel Zénóna již dříve.

Tu prý Sókratés vyslechnuv čtení dal znova přečísti první hypotézu prvního pojednání, a když byla přečtena, řekl: **127e** Jakpak to, Zénóne, myslíš? Jestliže je jsoucen mnoho (εἰ πολλά ἐστι τὰ ὄντα), pak že musí býti i podobná i nepodobná, to však že je nemožné; neboť že není možno, ani aby věci nepodobné byly podobné, ani podobné nepodobné – tak to myslíš, že ano?

Ano, tak, řekl prý Zénón.

Nuže, jestliže je nemožné, aby nepodobné věci byly podobné a podobné nepodobné, že je tedy jistě nemožné také to, aby jich bylo mnoho; neboť kdyby jich bylo mnoho, děly by se s nimi ty nemožnosti. Zdalipak je tohle cíl tvých výkladů, totiž nic jiného než tvrditi proti všemu obyčejnému mluvení, že není to, čemu se říká „mnoho“? A patrně se domníváš, že právě tuto věc ti dokazuje každé jednotlivé z tvých pojednání, takže si myslíš, **128a** že kolik pojednání jsi napsal, tolik podáváš důkazů, že není mnohosti. Tak to myslíš či já tomu správně nerozumím?

Nikoli, pravil Zénón, nýbrž dobře jsi pochopil cíl toho celého spisu.

Poznávám, Parmenide, řekl Sókratés, že tuhle Zénón chce býti sblížen nejen s tvým ostatním přátelstvím, nýbrž také se spisem. Napsal totiž jistým způsobem totéž co ty, ale na druhé straně se pokouší nám namluviti, jako by říkal něco jiného. Ty totiž ve své básni tvrdíš, že vše jest jedno (ἐν εἶναι τὸ πᾶν), **128b** a krásné i dobře pro to uvádíš důkazy; avšak Zénón zase tvrdí, že není mnohost, a také on uvádí velmi mnoho velmi vážných důkazů. Nuže, když jeden tvrdíte, že jest jedno (ἐν), a druhý popíráte mnohost, a když mluvíte jeden i druhý tak, aby se zdálo, že jste neřekli docela nic téhož, ačkoli mluvíte téměř totéž, je viděti, že tyhle vaše řeči přesahují rozum nás ostatních.

Ano, Sókrate, řekl Zénón. Ty jsi tedy úplně nepoznal pravou podstatu mého spisu. **128c** Jako lakónští psi jistě dobře pronásleduješ a stopuješ obsah těch řečí; ale za prvé ti je neznámo to, že můj spis naprosto není tak domýšlivý, že by sice byl napsán s tím úmyslem, jak ty pravíš, ale před lidmi to skrýval a dělal svůj obsah tuze důležitým. Ale co jsi ty řekl, je jen nahodilá okolnost, kdežto pravou podstatou je ten spis jakási pomoc myšlenice Parmenidově proti těm, kteří se pokoušejí na ni dělat vtipy a tvrdí, že jestliže jest jedno, vychází z toho mnoho směšných důsledků pro tu myšlenku, a to jí odporujících. **128d** Obrací se tedy tento spis proti těm, kteří tvrdí, že je mnohost, a oplácí jim stejnou měrou a ještě větší, chtěje ukázati, že ještě směšnější by to bylo s jejich předpokladem mnohosti nežli s předpokladem jednoho, kdyby se to náležitě promyslelo. Nuže z této bojovné nálady jsem jej napsal, já mladý člověk, a když byl napsán, někdo mi jeho opis ukradl, takže jsem neměl ani příležitost si rozvážiti, mám-li jej uveřejniti či ne. **128e** Po této stránce se tedy klameš, Sókrate, když myslíš, že byl napsán ne od mladého člověka z bojovné nálady, nýbrž od staršího ze ctižádosti; jinak, jak jsem řekl, jsi jej nevystihl špatně.

Pokyny a otázky k četbě

- *V reakci na Zénónův argument a ve snaze obhájit mnohost smyslových věcí zavádí Sókratés ideje. Kterou část Zénónova argumentu napadá a čím obhajuje mnohost?*
- *Jakou roli v tom hrají ideje?*

Nuže přijímám ten výklad, řekl Sókratés, a věřím, že tomu je tak, jak pravíš. Ale řekni mi toto: Neuznáváš, **129a** že jest sama o sobě jakási idea (αὐτὸ καθ' αὐτὸ εἶδος)

podobnosti, a proti takové zase něco jiného opačného, totiž nepodobnost? A že v této dvojici máme podíl i já i ty i všechno ostatní, čemu říkáme mnohé? A že ty věci, které mají podíl v podobnosti, stávají se tím a potud, pokud v ní mají podíl, podobnými, ty však, které mají podíl v nepodobnosti, nepodobnými, a ty, které mají podíl v jednom i v druhém, že se stávají obojakými? Jestliže pak třeba všechny věci mají podíl v obou ideách vespolek opačných a jsou tím podílem (μετέχειν) v obém samy sobě zároveň podobné i nepodobné, co je tu divného? **129b** Neboť kdyby někdo dokazoval o podobnosti samé, že se stává nepodobností nebo nepodobnost podobností, to by byl, myslím, div; pakli však ukazuje, že ty věci, které mají podíl v tom obojím, mají obojí ráz, nezdá se mi to, Zénóne, ničím zvláštním, ani jestliže dokazuje, že všechny věci jsou jedno tím, že mají podíl v jednosti, a naopak že právě tytéž věci jsou mnohé tím, že mají podíl v mnohosti. Ale jestliže dokáže, že jedno samo o sobě (ἔν αὐτό) je zároveň také mnohost a naopak že mnohost jest jedno, tomu se už podívím. **129c** A stejně tak je tomu i se všemi ostatními věcmi: kdyby objevoval, že rody a druhy (τὰ γένη τε καὶ εἶδη) samy o sobě přicházejí mezi sebou do těchto opačných stavů, to by bylo hodno podivu; pakli však o mně někdo dokáže, že jsem jedno a mnohost, co je na tom divného? Bude-li totiž chtít, aby se objevila mnohost, řekne, že něco jiného je má pravá strana, něco jiného levá, a něco jiného přední strana, něco jiného zadní, a zrovna tak i to, co je nahoře a dole – mám totiž, myslím, podíl v mnohosti –, kdykoli však bude dokazovat, že jsem jedno, **129d** řekne, že z nás sedmi jsem já jeden člověk a mám podíl také v jednosti; takže objevuje, že je pravda jedno i druhé. Jestliže se tedy někdo bude pokoušet o takových předmětech objevovati, že tatáž věc je mnohé i jedno, o kamení a dříví a takových věcech, řekneme, že dokazuje o jisté věci, že ta je mnohost i jednost, ne že jednost je mnohost ani mnohost jednost, a že netvrdí nic podivného, nýbrž věci, s kterými bychom všichni souhlasili. Pakli by však někdo u věcí, které jsem právě teď jmenoval, nejprve rozbořem rozlišovat ideje samy o sobě, jako například podobnost a nepodobnost, mnohost a jednost, klid a pohyb a všechno takové, **129e** a potom dokazoval, že se tyto ideje mezi sebou mohou směšovati a rozlučovati, tu bych byl, Zénóne, neobyčejně překvapen. Tyto věci jsou tedy podle mého mínění u tebe zpracovány velmi zmužile; ale mnohem více, jak pravím, bych byl překvapen tím, kdyby někdo dovedl dokázati, **130a** že právě takovými spory jsou mnohonásobně propleteny ideje samy o sobě, a jak jste to probrali při věcech viditelných, tak že tomu je i při těch, které jsou chápány rozumem.

Pokyny a otázky k četbě

- Slova se ujímá Parmenidés a poukáže na několik velkých nesnází, jež zdá se vyplývají ze zavedení idejí.
- Nejprve zjišťuje, jaké druhy či skupiny idejí Sókratés rozeznává. Jsou celkem čtyři – identifikujte je a najděte Sókratovu, ale také Platónovu odpověď na Parmenidovy otázky! (Asi tušíte, že se to bude v něčem lišit.)

Za této řeči Sókratovy Pythodóros, jak pravil, sám myslel, že se Parmenidés a Zénón při každé větě pohorší, ale ti ho velmi pozorně poslouchali, často se na sebe dívali a usmívali se, projevující radostné překvapení nad Sókratem. V tom smyslu řekl Parmenidés, **130b** když Sókratés domluvil: Sókrate, jak jsi hoden obdivu pro ten svůj rozběh k dialektice (ἐπὶ τοὺς λόγους)! A řekni mi, to jsi ty sám učinil toto rozlišení, o kterém mluvíš, že zvlášť kladeš to, čemu říkáš ideje samy o sobě (εἶδη αὐτά), a zvlášť zase věci, které v nich mají účast? A myslíš, že je něco podobnost sama o sobě, různá od podobnosti, kterou my máme, a tak také i jednost i mnohost a všechno to, o čem jsi právě nyní slyšel od Zénóna?

Ano, odpověděl Sókratés.

Zdalipak i takové věci, řekl Parmenidés, jako že je nějaká samostatná idea spravedlnosti a krásna a dobra (δικαίου τι εἶδος αὐτὸ καθ' αὐτὸ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ) a všech takových pojmů?

Ano.

130c A což idea člověka, různá od nás i ode všech, jako jsme my, jakási samostatná idea člověka nebo ohně nebo i vody (αὐτὸ εἶδος ἀνθρώπου ἢ πυρὸς ἢ καὶ ὕδατος)?

O těch věcech jsem byl, Parmenide, již mnohokrát na rozpacích, zdali je o nich soudili zrovna tak jako o oněch, či jinak.

Snad jsi na rozpacích i o těchto věcech, Sókrate, které by se snad zdály i směšnými, jako je vlas a bláto a špína nebo něco jiného zcela bezcenného a malicherného, zdali je třeba souditi, **130d** že i ke každé z těchto náleží idea, jež je mimo ně a něco jiného nežli ty věci, kterých se dotýkáme, či ne.

Nikoli, řekl Sókratés, nýbrž o těchto věcech, které vidíme, soudím, že ty také jsou; ale uznávati nějakou jejich ideu bylo by snad příliš divné. Věru již kdysi mě napadla pochybnost, zdali tomu není se všemi věcmi stejně; potom kdykoli se postavím na to stanovisko, prchám pryč z obavy, abych snad nespádl do nějaké prohlubně tlachání a tam nezahynul; vracím se tedy tam, k věcem, o kterých jsme právě mluvili, že mají ideje, a těmi se usilovně zabývám.

130e Jsi totiž ještě mlád, Sókrate, řekl Parmenidés, a dosud tě neuchvátila filosofie, jako tě ještě podle mého mínění uchvátí, až nebudeš nic z toho pokládat za bezcenné; nyní se však ještě ohlížíš na mínění lidí pro svůj mladý věk.

Pokyny a otázky k četbě

- *Následující pasáž se kriticky zaměřuje na vztah idejí a jednotlivin. Přitom chce Platón zřejmě ukázat, jakým způsobem nelze ideje pojímat. Otázka tedy zní: V čem jsou zde ideje chápány nesprávně?*
- *Na konci této pasáže (od 132a) se nalézají dvě verze slavného aristotelského argumentu známého pod názvem „třetí člověk“. V prvním z nich Platón nepíše o člověku, nýbrž o velikosti. Nejprve parafrázuje a rekonstruuje argument.*

- *Co asi Platón naznačuje volbou právě velikosti jakožto příkladu? Nápověda: Dohleďte si v materiálech ke kurzu Platónova teorie idejí na webu antiky výklad o termínu „autopredikace“.*
- *Ani ve druhém argumentu se neobjevuje „člověk“, nýbrž se hovoří o podobnosti. V čem se tento druhý argument liší od prvního?*

Nuže řekni mi toto. Tobě se tedy zdá, jak pravíš, že jsou jakési ideje a že tyto jiné věci, majíce v nich účast, dostávají jejich jména, **131a** jako se například věci, které nabyly účasti v podobnosti, stávají podobnými, věci mající účast ve velikosti velikými, v kráse a spravedlnosti spravedlivými a krásnými; ano?

Ovšem, řekl Sókratés.

Nuže tedy, každá věc mající účast má účast jistě buď v celé ideji nebo v její části; či mohl by se vyskytnouti ještě jiný způsob účasti kromě těchto?

A jak by mohl?

Zdalipak tedy se ti zdá, že je v každé z mnohých věcí celá idea a přitom je jedna, či jak?

Co také, Parmenide, brání, aby tam nebyla? řekl Sókratés.

131b Tedy bude jedna a táž, a přece bude zároveň celá obsažena v mnohých věcech, od sebe vespolek odloučených, a takto by byla odloučena sama od sebe.

To by nebyla, kdyby to s ní bylo jako s denním světlem, jež jest jedno a totéž na mnoha místech zároveň, a přesto není samo od sebe odloučeno – kdyby takto i každá z idejí byla jedna a táž zároveň ve všech věcech.

Hezky děláš, Sókrate, jednu a touž věc přítomnou zároveň na mnoha místech; je to jako kdybys přikryl plachtou mnoho lidí a řekl, že jedna věc je celá na mnohých; či nemyslíš, že říkáš něco takového?

131c Snad, odpověděl.

Nuže tedy zdalipak by byla ta plachta na každém celá či na každém jiná její část?

Část.

Jsou tedy, Sókrate, samy ideje dělitelné a věci v nich účastné jsou patrně účastny jen části, a už není v každé věci celá idea, nýbrž část každé z nich.

Tak se ukazuje.

Nuže tedy budeš chtít tvrditi, Sókrate, že se nám ta jedna idea vpravdě dělí na části a ještě zůstane jedním celkem?

Nikoli.

131d Tedy hled: jestliže rozdělíš na části samu ideu velikosti a bude-li každá z mnoha velikých věcí veliká menší částí velikosti než jest sama velikost, zdalipak se to nebude zdát nesmyslné?

Ovšemže.

A co když jednotlivá věc dostane nějakou malou část rovnosti, bude možno, aby ta věc byla působením toho, co je menší než sama rovnost, něčemu rovna?

Nemožno.

Než dejme tomu, že někdo z nás bude mít část malosti; proti této samé bude malost větší, protože to je její část, a tak tedy sama malost bude větší; **131e** ale k čemukoli by byla ta odňatá část přidána, to bude menší a ne větší než dříve.

Toto, pravil, by se nemohlo stát.

Jakým tedy způsobem, Sókrate, budou ti mít ty jiné věci účast v ideách, když jich nemohou být účastny ani po částech ani v celku?

Při Diovi, řekl, nezdá se mi snadným tuto věc nějak určit.

A jak se díváš na toto?

Nač?

132a Myslím, že pokládáš každou ideu za jednu vycházející od této myšlenky: když se ti ukáže množství jistých věcí velikými, zdá se ti, když se na ně souborně podíváš, že tu jest jakýsi jeden a týž vid, a proto se domníváš, že velikost je jedna idea.

Máš pravdu.

Ale co když se tímž způsobem souborně podíváš svou duší na samu ideu velikosti a na ty jiné veliké věci, zdalipak se neobjeví zase jakási jedna velikost, jejímž působením se všechno to jeví velikým?

Podobá se.

Tedy se objeví zase jiná idea velikosti, vzniklá vedle velikosti samé a věcí, které jí jsou účastny; **132b** a v těchto všech zase jiná, kterou bude toto všechno veliké; a tak už ti nebude každá z idejí jedna, nýbrž bude jich nekonečné množství.

(...)

Věřu ani toto nemá smyslu, nýbrž, Parmenide, nejspíše se to má podle mého zdání takto. **132d** Tyto ideje stojí ve světě jako vzory, ty jiné věci pak se jim podobají a jsou jejich napodobeninami a ta účast těch jiných věcí v ideách není žádná jiná nežli to, že jsou jim připodobněny.

Jestliže se tedy něco podobá ideji, je snad možno, aby ona idea nebyla podobna svému obrazu, pokud jí byl učiněn podobným? Či jest nějaký způsob, aby podobné nebylo podobno podobnému?

Není.

132e Zdalipak není zcela nutné, aby podobné s podobným mělo jedno a totéž společné?

To je nutné.

Tedy to, co mají podobné věci společného, aby byly podobné, zdalipak to nebude sama idea?

Ovšem že ano.

Není tedy možné, aby něco bylo podobno ideji ani idea něčemu jinému; jinak se vedle ideje objeví vždy jiná idea, a jestliže ta bude něčemu podobna, zase jiná, **133a** a nikdy nepřestanou vznikat stále nové ideje, bude-li idea podobna tomu, co v ní má účast.

Máš zcela pravdu.

Není tedy příčinou toho, že ty jiné věci mají účast v ideách, podobnost, nýbrž je třeba hledati něco jiného, co je příčinou té účasti.

Podobá se.

Vidíš tedy, Sókrate, jaká vzniká nesnáž, bude-li někdo určovat ideje jako jsoucná sama o sobě?

Ba věru.

Pokyny a otázky k četbě

- *Poslední typ nesnáží představuje χωρισμός, odloučení idejí od jednotlivin. Jaká je podstata tohoto problému?*
- *Jaký důsledek by to mělo pro teorii idejí, kdyby se nepodařilo problém uspokojivě vyřešit?*

Nuže dobře věz, pravil, že se ještě nedotýkáš, **133b** abych tak řekl, pravé nesnáze, která vzniká, jestliže budeš určovat pro každé ze jsoucných vždy jakousi jednu zvláštní ideu.

Jak to? otázal se.

Lze tu uvést i mnoho jiných věcí, ale nejdůležitější je tato. Kdyby někdo tvrdil, že ani nelze připustit, že by ideje byly poznávány, když jsou takové, jaké podle naší řeči musí býti, člověku takto mluvícímu by nikdo nemohl dokázat, že nemá pravdu, nebyl-li by to odpůrce velmi zkušený a nadaný a nebyl-li by onen člověk ochoten následovati důkazů vedených velmi složitě a zdaleka odvozovaných, zatímco člověka, který by nutil ideje, aby byly nepoznatelné, **133c** by nebylo možno přesvědčit.

Jak to, Parmenide? tázal se Sókratés.

Protože, Sókrate, myslím, že bys i ty i jiný, kdokoli tvrdí, že jest jakási jsoucnost každé věci sama o sobě, uznal nejprve, že žádná z nich není v nás.

Jak by také potom ještě byla sama o sobě? řekl Sókratés.

Dobře máš, odpověděl. Jistě tedy i všechny ty ideje, které svým vzájemným poměrem jsou to, co jsou, mají svou jsoucnost samy ve svém vzájemném poměru, a ne v poměru k tomu, co je u nás, ať si to kdo pokládá za napodobeniny nebo za cokoli jiného, v čem my máme podíl a podle čeho dostáváme jednotlivá jména; **133d** naopak tyto vztahy, které jsou u nás a jsou soujmenné s oněmi, zase mají poměr k sobě vespolek a ne k ideám, a všechny vztahy, které se takto jmenují, náleží k sobě samým a ne k oněm.

Jak to myslíš? řekl Sókratés.

Například, řekl Parmenidés, jestliže někdo z nás je něčím pánem nebo otrokem, není přece otrokem pána jako ideje, **133e** ani pán není pánem otroka jako ideje, nýbrž jako člověk je tímto obojím v poměru k člověku; avšak panství jako idea je tím, co jest, v poměru k otroctví jako ideji a zrovna tak otroctví jako idea je otroctvím v poměru k panství jako ideji, kdežto vztahy, které jsou u nás, nemají významu pro ony, ani ony pro nás, nýbrž, jak pravím, i ony vztahy náleží samy k sobě vespolek a k sobě mají

poměr, i vztahy, které jsou u nás, mají zrovna tak poměr k sobě samým. Či nerozumíš, co myslím?

134a Zcela rozumím, odpověděl Sókratés.

Jistě tedy i vědění vůbec jako idea se vztahuje k pravdě jako ideji?

Ovšemže.

A zase každé jednotlivé vědění jako idea se asi vztahuje k jednotlivému jsovcu jako ideji; či ne?

Ano.

A není-li pravda, že vědění u nás se vztahuje k pravdě u nás, a zase jednotlivé vědění u nás má předmětem jednotlivou věc z těch, které jsou u nás?

134b To je nutné.

Avšak idejí samých, jak souhlasíš, ani nemáme, ani není možné, aby byly u nás.

To jistě ne.

Jednotlivé rody jako ideje jsou zajisté poznávány od vědění jako ideje?

Ano.

Které my nemáme.

Jistě ne.

Tedy žádná z idejí není poznávána od nás, protože nemáme podílu ve vědění jako ideji.

Podobá se, že ne.

134c Nepoznatelné jest nám tedy i krásno jako idea i dobro i všechno, co uznáváme jakožto samy ideje.

Skoro se tak zdá.

Ale viz tuto věc ještě hroznější.

Kterou?

Řekl bys asi, že jestliže jest nějaký rod vědění jako idea, je mnohem přesnější nežli vědění u nás a tak i krása a všechno ostatní.

Ano.

Jistě tedy, má-li co jiného podíl ve vědění jako ideji, řekl bys, že nikdo nemá ve větší míře nejpřesnější vědění nežli bůh?

To je nutné.

134d Zdalipak tedy zase bůh bude s to, aby poznával věci u nás, když má vědění jako ideu?

Proč by ne?

Protože, řekl Parmenidés, jak jsme společně uznali, Sókrate, ani ony ideje nemají ten význam, který mají, pro věci u nás, ani věci u nás pro ně, nýbrž obojí samy pro sebe.

Ano, uznali jsme.

Tedy zajisté jestliže jest u boha toto nejpřesnější panství a toto nejpřesnější vědění, **134e** ani by panství oněch nikdy neopanovalo nás, ani jejich vědění by nepoznalo nás ani co jiného z toho, co je u nás, nýbrž podobně jako my nevládneme nad oněmi vládou,

kteřá jest u nás, ani nepoznáváme nic božského naším věděním, tak zase obdobně oni jakožto bohové ani nejsou našimi pány, ani nepoznávají lidských věcí.

Ale to snad je příliš podivná myšlenka, jestliže někdo zbaví boha vědění.

Pokyny a otázky k četbě

- *Zavedení idejí bylo podrobena zdrcující kritice (mladý Sókratés nedokázal odvrátit ani jednu Parmenidovu námitku). Jak je celá kritika uzavřena? Tedy – co s teorií idejí, když je s ní spojeno tolik nesnází?*
- *Jak Parmenidés odůvodňuje svou odpověď na předchozí otázku?*

Věřu tyto nesnáze, Sókrate, řekl Parmenidés, **135a** a mimo ně ještě velmi mnoho jiných nutně mají ideje, jestliže náleží tyto ideje k jsoucnům a jestliže někdo ustanoví každou ideu jako něco samostatného; proto je posluchač v nesnázích a namítá, že ani takových idejí není, a i kdyby nakrásně byly, že jsou zcela nutně lidské přirozenosti nepoznateľné; a když takto mluví, zdá se, že mluví věci závažné, a jak jsme právě řekli, je neobyčejně nesnadné ho přemluvit. Byl by to muž velmi nadaný, který by dovedl pochopit, že jest jistý rod každé věci jako idea a jsoucnost sama o sobě, **135b** a ještě podivuhodnější, který by to našel, všechno to náležitě posoudil a dovedl to jinému vyložiti.

Souhlasím s tebou, Parmenide, řekl Sókratés, neboť mi mluvíš zcela po mém rozumu.

Avšak, řekl Parmenidés, dejme tomu, Sókrate, že zase někdo nepřipustí, že jsou ideje jsouceny, hledě na všechny nesnáze právě ukázané a na jiné takové, a nestanoví zvláštní ideu každé jednotlivé věci: tu ani nebude mít, kam by obrátil své myšlení, když nepřipustí, aby byla idea každého ze jsouceny stále táž, a takto docela zničí působnost dialektiky (τοῦ διαλέγεσθαι δύναναις). **135c** Něco takového jsi jistě, jak se mi zdá, sám pocítil ještě lépe.

Máš pravdu.

Co tedy uděláš s filosofií? Kam se obrátíš, když jsou tyto věci nerozřešeny?

To, myslím, prozatím ještě dobře nevidím.

Ano, příliš brzy, bez předcházejícího výcviku se pokoušíš, Sókrate, stanoviti jakési krásno a spravedливо a dobro a každou jednotlivou z idejí. **135d** To jsem totiž upozoroval již dříve, když jsem tě poslouchal, jak jsi zde rozmlouval tuhle s Aristotelem. Jistě je to krásný a božský, dobře to věz, rozběh, kterým se ženeš k dialektickému zkoumání (ἐπι τοὺς λόγους); ale napni své síly a vycvič se ještě více tím, co se zdá neužitečným a čemu lidé říkají prázdne mluvení, dokud jsi ještě mlád; jinak ti pravda unikne.

Jaký pak jest, Parmenide, způsob toho cvičení?

d. Kontrolní otázky a úkoly k pasáži z Parmenida

- Z jakého důvodu jsou ideje zavedeny v tomto textu a jaké funkce mají plnit?
- Jaké typy námitek proti idejím jsou v textu vzneseny?
- V jaký závěr tato zdrcující kritika vyústila?

(3) **Aristotelés: *Metafyzika A 6, 9***

(Přel. Antonín Kříž. 3. vyd., v nakl. Petr Rezek 2. Praha: Rezek, 2008.)

a. Úvod k pasáži z *Metafyziky*

Aristotelés byl největším a nejdůležitějším kritikem Platóna vůbec a jeho idejí zvláště. Ale to na druhou stranu znamená, že se v problematice důkladně vyznal a ve své kritice nám zanechal důležité a nezávislé svědectví. Z *Metafyziky* se dozvídáme mnohé informace, jež v Platónových dialozích samotných nenajdeme, a tedy díky Aristotelovi jsou naše znalosti o idejích úplnější.

b. Úkol k pasáži z *Metafyziky*

Je to právě Aristotelés, kdo systematicky a obsáhle poukazuje na slabé stránky teorie idejí, což je samozřejmě filosoficky velmi užitečné. Při četbě několika stránek z *Metafyziky* si proto položte mj. následující otázky:

1. Co nového se o idejích dozvídáme nad líčení ve *Faidónovi* a v *Parmenidovi*?
2. Jaké jsou hlavní Aristotelovy námítky vůči idejím?
3. Zkuste si detailně promyslet aspoň některé z Aristotelových argumentů!

c. Pasáž z *Metafyziky*

A 6. Platónovo učení o idejích a číslech. Kritika

Pokyny a otázky k četbě

- Všímněte si, s kým Aristotelés Platónovu koncepci idejí srovnává.
- Jaké jsou podle něj mezi srovnávanými koncepcemi shody a jaké rozdíly?
- Jak podle Aristotela dospěl Platón k přesvědčení, že existují ideje? Srovnajte s Platónovým vlastním popisem téhož ve *Faidónovi*.

Filozofická učení, o nichž jsme pojednali, vystřídal soustava Platónova, **987a 30** která se k nim jednak namnoze připojovala, jednak, srovnáme-li ji s filozofií italských myslitelů, má mnoho osobitého. Platón se totiž již v mládí seznámil s Kratylem a s Hérakleitovým míněním, že všechny jevy smyslové zkušeností (τὰ αἰσθητά) jsou v stálém toku a že o nich není vědění, i podržel takové mínění též v **987b** pozdějších letech. Když pak Sókratés, pomíjeje otázky týkající se celé přírody, pojednával o otázkách mravního života a hledal tu to, co je obecné (τὸ καθόλου), a první svoje přemýšlení zaměřil k pojmovému vymezení, souhlasil s ním a na základě takového názoru měl za to, že při vymezení pojmu běží o něco jiného **5** než o předměty smyslového vnímání; soudil totiž, že je nemožné obecně platné určení některého předmětu smyslového světa, poněvadž se stále mění. A tak onen druh jsoucna nazval idejemi a mínil, že věci smyslové oblasti jsou mimo ně a že všechny mají jméno od nich. Neboť mnohost věcí soujmených s idejemi má prý jsoucnost tím, že má v nich účast. Slovem „účást“

(μέθεξις) však **10** změnil jenom jméno; neboť pýthagorovci říkají, že věci jsou napodobením čísel, a Platón tvrdí, že účastí; ale to je jenom jiné jméno. Avšak co je to účast v idejích anebo napodobení, přenechali zkoumat jiným.

(...)

Pokyny a otázky k četbě

- *Aristotelés podává zprávu o ještě primárnějších principech, než jsou ideje. O jaké principy, jež mají být prvky či počátky idejí, se jedná?*
- *Jak Aristotelés vysvětluje Platónovu cestu k idejím v této části?*
- *Jak Aristotelés hodnotí Platónovy principy z hlediska vlastního pojetí čtyř příčin?*

Ježto se pak domníval, že ideje jsou příčinami (αἴτια τὰ εἶδη) jiných věcí, mínil, že jejich prvky (στοιχεῖα) jsou prvky **20** všeho, co jest. Tak prý počátky jsou velikost a malost jako látka, jako podstata však prý je jedno (τὸ ἓν); neboť z oněch podle účasti v jednu prý se stávají z idejí čísla. Učením, že jedno je samostatnou podstatou a že se o žádném jiném jsoucnu jedno nedá vypovídat, mluvil podobně jako pýthagorovci a s nimi rovněž učil, že čísla jsou pro všechny jiné věci **25** příčinou jejich podstaty. Ale jeho osobitým učením jest, že neomezené nepojal jako jednost, nýbrž jako dvojici a skládal ji z velikého a malého; rozdíl je ještě v tom, že čísla klade mimo smyslovou oblast, oni však tvrdí, že čísla jsou věci samy a že matematickým předmětům nevykazují místo uprostřed mezi nimi a ideovými čísly.

To, že jedno a **30** čísla kladl mimo věci, nikoli jako pýthagorovci, a že dospěl k idejím (τὰ εἶδη), bylo výsledkem pojmového uvažování – neboť dřívější filozofové se ještě nezabývali dialektikou (διαλεκτική) –, že však pojal dvojici jako jinou podstatu <vůči jednu>, vyplývalo odtud, že se z ní čísla, vyjímajíc čísla prvotní <tj. ideální>, dají snadno vytvořit jako **988a** z nějakého druhu tvárné látky. A přece je tomu právě naopak, i není ono pojetí rozumné. Neboť z látky činí mnohost věcí, kdežto idea prý tvoří jenom jedenkrát; podle zkušenosti se však z jedné látky dá vyrobit jediný stůl, ale ten, kdo vkládá tvar, je původcem mnoha stolů a sám je jen jedinou bytostí. **5** Podobně je tomu v poměru muže k ženě; ženské ústrojí se oplodní jedinou souloží, kdežto mužské může oplodnit mnoho žen. A přece je v tom zpodoben poměr oněch počátků.

Platón tedy tímto způsobem určil hledané počátky. Z toho však, co bylo řečeno, je zřejmo, že užívá pouze dvou příčin (αἰτίαι), příčiny, jež se **10** týká otázky *co jest*; a příčiny z hlediska látky – neboť ideje (εἶδη) jsou pro jiné věci příčinou toho, *co jest*, a pro ideje je příčinou *jedno*; a na otázku, co je látka, jež je podkladem, o které se u smyslových věcí vypovídají ideje, a u idejí *jedno*, odpovídá, že je *dvojicí*, totiž velikého a malého. Dále v těchto prvcích našel také příčinu dobra a zla, **15** v prvním příčinu dobra a v druhém zla, jak to podle výkladu uvedeného nahoře učinili již i někteří filozofové dřívější, například Empedoklés a Anaxagorás.

(...)

A 9. Kritika Platónova učení o číslech a idejích

Pokyny a otázky k četbě

- V Rezkovu vydání *Metafyziky* jsou jednotlivé Aristotelovy námitky zřetelně rozčleněny, máme tedy usnadněnou úlohu. Proto byste měli lehce najít odpovědi na tyto dílčí otázky:
 - Kolik je podle Aristotela idejí?
 - Jaké typy důkazů pro existenci idejí Aristotelés rozlišuje? Vysvětlete obecný princip každého z nich!
 - U kterých kategorií (v aristotelském smyslu) je podle Aristotela adekvátní předpokládat ideje? U kterých kategorií to adekvátní není?
 - Všimněte, co Aristotelés uvádí o „třetím muži“. Opět dohleďte v materiálech ke kurzu Platónova teorie idejí, jak máme jeho stručnosti rozumět.

Zanechejme však zatím výkladu o pýthagorvcích; neboť dosavadní zmínka o nich stačí.

(1) Ti však, kteří za příčiny (αἰτίαι) pokládají **990b** ideje (ιδέαι), nejprve ve snaze, aby pochopili příčiny viditelných věcí, přibrali jiné v stejném počtu s nimi, zrovna jako ten, kdo chce něco spočítat a myslí, že nemůže, dokud je toho méně, a že teprve tehdy bude moci počítat, až to rozmnoží. Neboť idejí je skoro stejně tolik anebo ne **5** méně než věcí, jejichž příčiny hledající postoupili od nich k oněm. Vždyť pro každou jednotlivou věc (ἕκαστόν) je stejnojmenná idea nejen pro podstaty (οὐσίαι), nýbrž i pro vše ostatní, kde je jedno v mnohém, a to jak u věcí smyslových, tak i u věčných.

(2) Za druhé žádný důvod z těch, jimiž se dokazuje jsoucnost idejí, není jasný; **10** neboť z některých nevyplývá nutný závěr a z některých jako důsledek vyplývají ideje také pro to, pro co se nepředpokládají. (a) Vychází-li se totiž ze skutečnosti vědeckého poznání, musely by být ideje všeho, co je předmětem vědění, (b) a vychází-li se z pojmu jako jednoho v mnohém, byly by i ideje záporů; (c) a konečně z důvodu, že myslíme něco, co již zaniklo, též věcí pomíjitelných, minulých, neboť **15** trvá jejich smyslová představa.

(3) Mimoto důslednější myšlení uznává také ideje jednak pro vztah, jež nepokládáme za samostatný rod, jednak odůvodňuje <jsoucnost> „třetího muže“.

(4) A vůbec učení o idejích ruší právě to, na čem jeho přívržencům více záleží než na jsoucnosti idejí. Neboť důsledkem jest, **20** že dvojka není první, nýbrž číslo a že to, co je vztažné, je dříve než to, co je o sobě, a všechno to, čím mnozí, přidržující se učení o idejích, odporovali vlastním počátkům.

(5) Mimoto podle mínění, podle něhož se mluví o jsoucnosti idejí, musí být nejenom ideje podstat, nýbrž i mnoha jiných věcí – neboť pomysl (νόημα) **25** je jedno (ἓν) nejen vzhledem k podstatám, nýbrž také z hlediska jiných věcí, a vědění (ἐπιστήμῃ) se týká nejen podstaty, nýbrž také jiných věcí; takových podobných důsledků z toho vyplývá nesčetné množství. Z hlediska nutnosti však a z hlediska názorů o idejích (τὰ εἶδη) musí

být pouze ideje podstat (τῶν οὐσιῶν ἰδέαι), je-li možno mít v nich účast (μετέχειν). **30** Neboť účast v nich není něčím nahodilým, ale každá věc musí mít účast v ideji potud, pokud je podmětem, ne přísudkem. Má-li například něco účast v dvojitosti o sobě, má účast také ve věčnosti, ale jen ve smyslu případku; neboť dvojitost je věčná nahodile. A tak ideje musí být <pouze> podstatami.

Slovo „podstata“ však má tentýž význam **991a** zde <ve světě smyslovém> i tam <ve světě idejí>. Či co by jinak znamenalo, kdybychom řekli, že je ještě něco mimo jednotlivé věci, totiž jedno v mnohém? A je-li vid idejí (εἶδος τῶν ἰδεῶν) a toho, co v nich má účast, tentýž, bude tu něco společného <oběma>; vždyť proč by v pomíjejících dvojicích a v dvojicích sice mnohých, ale věčných⁹ měl být **5** pojem dvojitosti tentýž spíše než v dvojitosti o sobě a v některé jednotlivé věci? Není-li však vid (εἶδος) <tj. druhový ráz> týž, pak asi ideje a věci nemají společného nic než jméno, a bylo by to podobné, jako kdyby někdo Kalliu a kus dřeva nazval člověkem, aniž by přitom dbal toho, co oba mají společného.

Pokyny a otázky k četbě

- *Následující námitky lze považovat za nejzávažnější – o jaké námitky se jedná?*
- *Co je jejich společným jmenovatelem?*

(6) Ale nejvíce nesnází působí asi otázka, jaký význam vlastně mají ideje pro to, **10** co je věčné mezi věcmi vnímatelnými, a pro to, co vzniká a zaniká. Neboť nejsou pro ně ani příčinou pohybu, ani nějaké změny. Ani však nijak nepřispívají k poznání jiných věcí – neboť nejsou jejich podstatou (οὐσία), sice by byly v nich –, ani k jejich bytí, poněvadž nejsou přítomny v tom, co má v nich účast. Snad by se **15** nejspíše mohlo zdát, že jsou příčinou asi tak, jako bělost smíšením <je příčinou> bělosti <něčeho>. Než toto pojetí, k němuž došel nejprve Anaxagorás, později Eudoxos a někteří jiní, dá se zcela snadno vyvrátit. Neboť proti takovému mínění se dá snadno uvést leccos, co dokazuje jeho nemožnost.

(7) Avšak z idejí se také žádným **20** obvyklým způsobem nedají vysvětlit ostatní věci. Řekneme-li, že jsou vzory (παρδείγματα) a že jiné věci mají v nich účast, mluvíme naprázdno a je to pouhá básnická metafora. (a) Neboť k čemu je to, co působí patříc na ideje? (b) Vždyť je možno, aby kterákoli věc byla podobná jiné a stala se jí podobnou, aniž by se připodobňovala, **25** takže ať Sókratés je nebo není, může se někdo zrodit takový, jako právě Sókratés; a zřejmě to bude totéž, i kdyby byl „věčný Sókratés“, (c) že pro tutéž bytost by bylo více vzorů, a tak i více idejí, například pro člověka živočišnost a dvounohost a pak ještě člověk o sobě. (d) Dále by ideje byly vzory **30** nejen věcí vnímaných, nýbrž také idejí samých, například jako rod by byl vzorem pro druhy rodu; a tak by totéž bylo vzorem a zároveň **991b** obrazem.

⁹ Křížův překlad je zde mírně upraven.

(8) Mimoto, jak se zdá, je asi nemožno, aby podstata byla odloučena od toho, čeho je podstatou. Jak by tedy ideje jako podstaty věcí od nich mohly být odloučeny? Ve *Faidónovi* se však praví, že ideje jsou příčinami bytí a vznikání. Ale i když řekneme, že ideje 5 jsou, přece to, co má v nich účast, nemůže vzniknout, není-li tu hybný činitel; ale vzniká mnoho jiných věcí, například dům a prsten, ačkoli o nich neříkáme, že ideje mají. A tak je zřejmo, že i všechno ostatní může být a vzniknout takovými příčinami jako právě jmenované věci.

d. Souhrnné kontrolní otázky a úkoly k pasáži z *Metafyziky*

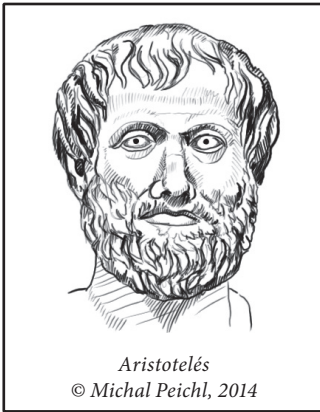
- Uveďte a vysvětlete alespoň čtyři Aristotelovy námitky!
- Které z námitek se v nějaké formě objevily už v *Parmenidovi*?
- Ideje čeho podle Aristotela plátónikové uznávali a ideje čeho neuznávali?

D. Souhrnné kontrolní otázky a úkoly

- Co vlastně jsou ideje – jaké charakteristiky jim náležejí?
- Vysvětlete důvody, jež Platóna přivedly k postulování idejí.
- Jaké obtíže sebou přináší předpoklad existence idejí?
- Reprodukujte proslulý argument „třetího člověka“!

5. Aristotelova metafyzika

A. Úvod



Aristotelova *Metafyzika* je souborem několika dílčích a původně nespojených pojednání, proto v ní najdeme mnoho různých témat, avšak snad bez výjimky témat v Aristotelově myšlení zcela zásadních. Do této čítanky jsou vybrány úryvky z pěti „kniha“ (v antickém smyslu) *Metafyziky* – I., VII. – IX. a XII. (podle řeckého značení pomocí písmen alfabety se jedná o knihy Α, Ζ, Η, Θ, Λ). Jejich prostřednictvím se seznámíme s Aristotelovým pojetím první vědy či první filosofie (a vědění vůbec), s hlavními motivy jeho úvah o jsoucnu a s nejvyšším jsoucnem v jeho představě kosmu – prvním nehybným hybatelem.

Hned na počátku celého souboru (A 1–2) se objevuje úvaha o přirozeném základu lidské touhy po poznání a o různých úrovních poznatků. Přitom se dospěje až k vymezení nejvyšší vědy, jež je nazývána „první filosofí“.

Od Parmenida je problém jsoucna ústředním filosofickým problémem. Aristotelés se mu pochopitelně také věnoval. Jeho analýza ovšem dospěla mnohem dále než původní Parmenidovo „jsoucno je a nemůže nebyť“. Aristotelés si mj. všiml, že lze rozlišit různé úrovně či druhy jsoucna (jeho známé „kategorie“), což jej nutně přivedlo k otázce po jejich hierarchii a po prvním jsoucnu. Právě tuto otázku si klade a zodpovídá v sedmé a osmé knize (Z a H) *Metafyziky*. Naším úkolem bude seznámit se aspoň se základy jeho zkoumání počátků jsoucnosti.

Devátá kniha (Θ) je věnována jinému členění jsoucna – jsoucnu v možnosti a ve skutečnosti. I tento přístup má podstatně elejské pozadí, právě pomocí těchto pojmů totiž Aristotelés vysvětluje veškerý pohyb, jež eleaté popírali v přesvědčení, že jakákoli změna by znamenala vznik něčeho z ničeho. Aristotelovy pojmy možnost a skutečnost umožňují vysvětlit změnu a vznik při zachování platnosti teze, že z ničeho skutečně nic vzniknout nemůže. Proto je důležité porozumět aspoň některým úvahám o těchto pojmech.

Dvanáctá kniha předkládá výstup k nejvyššímu jsoucnu aristotelské skutečnosti – k prvnímu nehybnému hybateli. Dozvíme se, proč vůbec podle Aristotela takové jsoucno musí existovat, a přitom bychom si měli ujasnit, jakým „druhem“ jsoucna první nehybný hybatel je a jak je charakterizován z hlediska možnosti a skutečnosti.

B. Úkol

Aristotelovy texty rozhodně patří mezi nejkomplicovanější texty v dějinách filosofie; o knihách VII – IX (Z, H, Θ) *Metafyziky* to platí obzvláště. Zároveň však patří také mezi nejvýznamnější texty v celé historii filosofického myšlení, proto se vyplatí úsilí o jejich (alespoň částečné) pochopení. K němu by vás měly nasměrovat také následující otázky a úkoly:

1. Podle jakých kritérií posuzuje Aristotelés hodnotu různých typů věd?
2. Jaký charakter a jakou hodnotu má podle těchto kritérií (první) filosofie?
3. Jaký význam má v Aristotelově ontologii termín „podstata“ (οὐσία)?
4. Co Aristotelés nakonec považuje za „podstatu“?
5. Jaký je vztah „tvaru“ a „podstaty“?
6. Co označují termíny „možnost“ a „skutečnost“?
7. Vysvětlete vztah mezi možností a skutečností a tvrzení, že skutečnost je dříve než možnost!
8. Pokuste se najít souvislost textů ze VII. a IX. knihy s úryvkem z knihy XII.
9. Jaká role náleží v Aristotelově systému „prvnímu nehybnému hybateli“?

C. Text – několik kapitol z *Metafyziky*

Metafyzika A 1–2, Z 1–3, H 1, Θ 6–8, Λ 6, 7, 9

(Aristotelés. *Metafyzika*. Přel. Antonín Kříž.

3. vyd., v nakl. Petr Rezek 2. Praha: Rezek, 2008.)

A 1. Potřeba vědění. Povaha vědy vůbec a podstata, hodnota a úkol metafyzické vědy zvlášť

Pokyny a otázky k četbě

- Sledujte, jakým způsobem Aristotelés zakládá filosofii („moudrost“ či „vědu“). V čem má podle něj své kořeny?
- Posuďte, zda by takové odůvodnění filosofie (nebo vědeckého poznání vůbec) obstálo i dnes.
- Po jakých stupních postupuje v živočišném světě schopnost poznávat prostředí?
- Jaké úrovně znalostí rozlišuje u samotného člověka?

980a21 Všichni lidé od přirozenosti touží po vědění. (Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.) Známkou toho je záliba v smyslových vjemech (αἰσθήσεις), v nichž si libují pro ně samy, aniž hledí k jejich potřebě. Zvláště to platí o vjemech zrakových.

Neboť zraku dáváme přednost takřka přede všemi ostatními smysly **25** nejen pro jeho praktický účel, nýbrž i bez ohledu na něj. A to proto, že tento smysl přispívá k našemu poznání více než smysly ostatní a že nám zjevuje většinu druhových rozdílů (διαφοραί).

Živé bytosti (τὰ ζῶα) od přirozenosti mají schopnost vnímat (αἰσθησις). Ale u jedněch z vnímání nevzniká paměť, u druhých ano; **980b** proto jsou rozumově zdatnější a učenílivější než ty, jež si nemohou nic pamatovat. Rozumní, ale bez schopnosti učit se jsou živočichové, kteří nemohou slyšet zvuky; jako například včela a je-li ještě jiný takový druh živočichů. Avšak ti, kteří i **25** mají paměť a nadto ještě tento smysl, mají také schopnost učit se.

Ostatní druhy živočichů se v životě řídí smyslovými jevy a pamětí, zkušenosti (ἐμπειρία) však nabývají jenom v malé míře; ale lidský život se projevuje ještě uměním (τέχνη) a pojmovým myšlením (λογισμός). U lidí z paměti vzniká zkušenost (ἐμπειρία); neboť mnohokrát opakovaný a pamětí uchovaný vjem téže věci **981a** nabývá významu jedné zkušenosti. A zkušenost, jak se zdá, podobá se téměř vědění (ἐπιστήμη) a umění (τέχνη); vědění a umění vzniká u lidí proto, že mají zkušenost. Vždyť, jak praví Pólos, a správně **5** to řekl, zkušenost vytvořila umění, nedostatek zkušenosti však náhodu.

Umění vzniká tím, že se z mnoha postřehů zkušenosti utvoří jeden všeobecný (καθόλου) soud o podobných věcech. Soudit totiž, že Kalliovi, jenž měl tu a tu nemoc, pomohlo to a to, a také Sókratovi a rovněž i mnoha jiným jednotlivcům, náleží zkušenosti; **10** ale je to umění (τέχνη), když víme, že všem takovým a takovým jednotlivcům, pojatým v jeden pojem (εἶδος), tedy těm, kdo trpěli tou a tou nemocí, například slizu, žluči, nebo horečnatým stavem, pomohlo právě to a to.

Tam tedy, kde běží o praktickou činnost (τὸ πράττειν), zdá se, že se zkušenost nijak nerozlišuje od umění, ba naopak vidáme, že na věc přijdou spíše lidé zkušení než ti, **15** kteří sice o věci mají pojem (λόγος), ale zkušenosti nemají. To proto, že zkušenost je znalostí jednotlivin (καθ' ἕκαστόν), umění obecného (καθόλου), každá praktická činnost však a tvoření týká se jednotlivin. Lékař totiž neléčí člověka vůbec, leda mimochodem, nýbrž Kalliu nebo Sókrata nebo jiného **20** takového jednotlivce, jenž je zároveň také člověkem. Jestliže tedy někdo má pojem bez zkušenosti a zná sice obecný pojem (τὸ καθόλου), ale nezná jednotliviny v něm zahrnuté, často učiní chybu v léčení. Neboť je to jednotlivina, jež se má léčit. Přece však míníme, že vědění a porozumění náleží spíše **25** umění než zkušenosti, a za moudřejší než lidi zkušené pokládáme odborné znalce, v přesvědčení, že každý má moudrost (σοφία) tím větší, čím vyšší je stupeň jeho vědění (τὸ εἰδέναι).

Pokyny a otázky k četbě

- Co je kritériem vědění (a „umění“)?
- V následující pasáži Aristotelés mj. předkládá jakýsi žebříček znalostí („umění“). Popište jej a uvědomte si rozdíl oproti dnešnímu hodnocení poznatků.
- Jak je nakonec vymezena „moudrost“? Vysvětlete její definici!

Soudíme tak proto, že jedni znají příčinu (αἰτία), druzí nikoli. Neboť lidé zkušené sice vědí, že něco jest, ale nevědí, proč to jest; avšak oni vědí, proč to jest, i znají příčinu. Proto si také v každém oboru práce více vážíme **30** vedoucích a myslíme, že více vědí a jsou moudřejší **981b** než prostí dělníci, poněvadž znají příčiny toho, co se koná, kdežto dělníky pokládáme za lidi, kteří jako některé neoduševněné věci něco sice dělají, ale nevědí, že dělají to, co dělají, zrovna tak, jako například oheň pálí. Myslíme tedy, že neoduševněné věci konají všechno ze své určité přirozenosti a dělníci **5** z cviku (ἔθος), a že lidé nejsou moudřejší proto, že jsou v díle zruční, nýbrž proto, že o něm mají pojem a znají příčiny.

Vůbec pak známkou člověka vědoucího jest, že může učit. Proto máme za to, že umění je ve větší míře vědou (ἐπιστήμη) než pouhá zkušenost, neboť ti, kdo je ovládají, mohou učit, lidé pouze zkušené nikoli. Mimoto za moudrost nepokládáme smyslové vjemy. Jsou sice zvláště směrodatné v poznání jednotlivin, ale o žádné věci nám nepraví, proč jest, například proč oheň je teplý, nýbrž jenom že je teplý.

Je tedy přirozené, že se lidé obdivovali tomu, kdo poprvé vynalezl nějaké umění, jež převyšovalo společné vjemy, **15** nejen proto, že něco z toho, co vynalezl, bylo potřebné, nýbrž proto, že byl moudrý a vynikal nad ostatní. Ježto však bylo vynalezeno více druhů umění, a to jedna, aby sloužila potřebě, druhá pak ušlechtilému požitku, pokládáme vždycky za moudřejší vynálezce těchto než vynálezce oněch, poněvadž **20** jejich vědění nesměřovalo k pouhému užitku. Proto teprve tehdy, když již bylo opatřeno všechno takové, byly vynalezeny vědy, jež nehledí ani libosti, ani potřeby, a to nejprve na těch místech, kde lidé měli volný čas. Tak matematické vědy byly sestaveny nejprve v Egyptě; tam totiž volný čas byl ponechán **25** třídě kněží.

V *Etice* jsem vyložil, jaký je rozdíl mezi uměním a věděním a ostatními sourodými pojmy. Na tomto místě pojednávám o věci proto, abych ukázal, že takzvanou moudrost všichni pokládají za vědu, jejímž předmětem jsou první příčiny a počátky. Proto se zdá, jak již dříve bylo řečeno, **30** že člověk zkušený je moudřejší než ti, kdo mají jenom nějaký vjem, odborný znalec (τεχνίτης) že je zase moudřejší než lidé zkušené, vedoucí než prostý dělník, a že vědám teoretickým (θεωρητικαί) náleží moudrost ve větší míře než vědám poiétickým (ποιητικαί). Je tedy **982a** zjevno, že moudrost je věda, jež vykládá jistý druh příčin a počátků (ἡ σοφία περί τινος ἀρχὰς καὶ αἰτίας ἐστὶν ἐπιστήμη).

A 2. Povaha, předmět a cíl moudrosti

Pokyny a otázky k četbě

- V této kapitole Aristotelés blíže charakterizuje hledanou vědu („moudrost“, nejvyšší vědu). Sledujte, jaké charakteristiky jí připisuje.
- Které charakteristiky bychom považovali za znak moudrosti či vyššího vědění i dnes?
- Klíčovou roli v Aristotelově hodnocení věd hraje obecnost poznatků. Vysvětlete.

Ježto hledáme tuto vědu, je třeba 5 zkoumat, jakého druhu jsou příčiny a jakého počátky, jimiž se zabývá vědění, jež nazýváme moudrostí. Snad nám to bude více zřejmé, uvědomíme-li si, jaké představy máme o muži moudrém.

(1) Předně se domníváme, že moudrý pokud možno všechno ví, aniž má vědění o všech jednotlivostech. 10 (2) Za druhé za moudrého pokládáme toho, kdo dovede poznat to, co je obtížné a co člověku je nesnadno poznávat – neboť smyslové vnímání je společné všem lidem, proto je snadné a není na něm nic moudrého. (3) Dále v každé vědě moudřejším se zdá ten, kdo je přesnější a (4) o příčinách dovede lépe poučovat. (5) Mníme také, že moudrostí ve větší míře je 15 věda, kterou volíme pro ni samu a pro vědění, nikoli pro to, co z ní vyplývá, a rovněž že (6) moudrost je spíše věda vládnoucí než sloužící; neboť moudrému se nemá poroučet, nýbrž nařizovat a vést má on, a nemá přejímat přesvědčení od jiného, nýbrž jeho má poslouchat člověk méně moudrý.

Takové 20 a tak mnohé představy tedy máme o moudrosti a o lidech moudrých. Z nich (1) první, totiž mít vědění o všem, hodí se nutně na toho, kdo zvláště zná to, co je obecné (καθόλου ἐπιστήμη); neboť zároveň ví jaksí všechno, co je v obecných pojmech zahrnuto. (2) Ale to, co je nejvýše obecné, je lidem takřka velmi těžko poznat, 25 neboť je nejvíce vzdáleno od smyslových vjemů. (3) Nejpřesnějšími vědami však jsou právě vědy o tom, co je první; neboť vědy, jež vycházejí z menšího počtu <počátků>, jsou přesnější než ty, jež přidávají ještě další, jako například aritmetika je přesnější než geometrie. (4) Ale také způsobilejší poučovat je věda, jež zkoumá příčiny; neboť opravdu poučují ti, kdo 30 dovedou uvést příčiny každé jednotlivé věci. (5) Vědění (τὸ εἰδέναι) však a rozumění pro ně samy nejvíce náleží vědě, jež se zabývá nejvyšším předmětem vědění; neboť kdo touží po vědění pro ně samo, 982b dá přednost především vědě, jež má vědeckost v nejvyšší míře, a taková je věda o tom, co je nejvyšším předmětem vědění; a nejvyšším předmětem vědění je to, co je první, a příčiny (τὰ πρῶτα καὶ τὰ αἴτια). Vždyť skrze ně a z nich se poznává ostatní, nikoli ony skrze to, co následuje. (6) Konečně vědou, jež je vládnoucí v první řadě, a 5 vědou, jež vede více než věda sloužící, je ta, která poznává, kvůli čemu máme všechno konat; je to dobro (ἀγαθόν) v jednotlivých případech a vůbec pak nejvyšší dobro v celé přírodě (ἄριστον ἐν τῇ φύσει πάση).

Ze všeho tedy, co bylo řečeno, vyplývá, že hledané jméno hodí se pouze na tutéž vědu. Musí to být věda teoretická, jež zkoumá první počátky a příčiny; 10 neboť i dobro i účel náleží k příčinám.

Pokyny a otázky k četbě

- *Následuje hodnotící srovnání dvou ze tří Aristotelových skupin věd. Identifikujte kritéria, podle nichž jsou tyto skupiny hodnoceny.*
- *V čem spočívá přednost teoretické vědy?*
- *Pokuste se najít v dnešní době paralelu k Aristotelovu srovnání!*
- *Zapamatujte si, proč Aristotelés dává definované vědě přívlástek „božská“, a vzpomeňte si na to při četbě pasáží z knihy Λ!*

Že to není věda poiétická, je možno vidět již u prvních filozofujících mužů. Neboť jako dnes, tak v dřívějších dobách lidé začali filozofovat, protože se něčemu divili. Z počátku se divili záhadným zjevům, jež jim bezprostředně ukazovala zkušenost, a teprve potom ponenáhlu postupujícíe naznačenou cestou dospěli **15** i k záhadám významnějším, například k záhadě jednotlivých období měsíce, dráhy slunce a hvězd a vzniku všehomíra. Ten pak, kdo pochybuje a diví se, má vědomí nevědomosti – proto také milovník vymyšleného výkladu (ὁ φιλόμυθος) je v jistém smyslu milovníkem moudrosti (φιλόσοφος), neboť obsahem vymyšleného výkladu jsou zjevy hodné údivu. Jestliže tedy **20** lidé filozofovali, aby unikli nevědomosti, je zjevno, že usilovali o vědění proto, aby nabyli vědění (τὸ εἰδέναι), nikoli pro nějaký vnější užitek. O tom svědčí skutečný vývoj. Neboť o takový druh poznání začalo se usilovat teprve tehdy, když byly opatřeny všechny věci potřebné k pohodlnému životu, k jeho okrase a rozptýlení. A tak vidíme, že **25** tuto vědu nevyhledáváme pro žádný jiný vnější užitek, nýbrž jako říkáme, že svobodný je člověk, jenž je pro sebe a nikoli pro druhého, tak i ona jenom je vědou svobodnou; jenom ona totiž je vědou pro sebe.

Proto se o ní právem může říci, že mít ji není lidské, neboť lidská přirozenost je v mnohém směru **30** nesvobodná, takže podle Simónidova výroku

jenom bůh prý má tuto výsadu;

člověku pak prý se sluší, aby hledal pouze vědění, jež je mu přiměřeno. Mají-li pravdu básníci a je-li božstvo vskutku takové, **983a** že závidí, muselo by se to projevit nejspíše tu a museli by být nešťastni všichni, kteří vynikli <ve vědění>. Ale ani není možno, aby božstvo bylo závistivé, spíše jenom podle přísloví

básníci mnoho nepravdivého navymýšlejí,

ani nelze jinou vědu pokládat za vzácnější než tuto. **5** Neboť věda v nejvyšší míře božská je i nejcennější; a takovou vlastnost může mít jenom dvojím způsobem: (a) předně božskou vědou je ta, kterou má především bůh, (b) potom ta, jež jedná o věcech božských. A to oboje přísluší jenom této vědě. Neboť všichni uznávají, že bůh je příčinou a počátkem, i náleží taková věda jenom bohu, anebo **10** jemu v nejvyšší míře. I když tedy všechny vědy jsou k životu potřebnější než tato, větší hodnotu nemá žádná. Ovšem, osvojíme-li si tuto vědu, musí nás v jistém smyslu uvést v pravý opak toho, co jsme z počátku hledali. Všichni totiž, jak jsme řekli, začínají tím, že se diví, jestliže se věc skutečně má tak a tak – podobně jako se lidé obdivují automatům, dokud neprohlédnou složení **15** a příčinu –, ať se to týká obrátů slunce anebo nesouměřitelnosti úhlopříčky; neboť každému se zdá podivné, že by se něco nedalo měřit měrnou jednotkou. Ale nakonec se podle přísloví všechno obrátí v opak a k lepšímu; a tak je tomu i tu, když se správně poučil. Vždyť **20** znalec geometrie ničemu by se tak nepodivil, než kdyby se

úhlopříčka čtverce dala změřit stranami. Tím bylo vyloženo, jaká je povaha hledané vědy a jaký je cíl, jehož má dosíci hledání a zkoumání a celý náš postup.

Z 1. Podstata jako první předmět metafyziky

Pokyny a otázky k četbě

- Nejprve jednoduchý úkol – všimněte si, co je úvodní otázkou či úvodním problémem celé sedmé knihy. Z jakého hlediska Aristotelés k problému přistupuje?
- Vzápětí se však přejde ke zkoumání οὐσία. Vysvětlete tento přechod a jeho význam!
- Už nyní lze říci něco o významu termínu οὐσία – shrňte to!

1028a10 Jsoucno se vypovídá mnoha způsoby (Τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς), jak jsme vyložili již dříve, kde byl uveden jejich počet. Neboť znamená, co je (τί ἐστι) a toto zde (τόδε τι), jiné jakost nebo kolikost anebo některou jinou kategorií. Poněvadž se však vypovídá tolika způsoby, je zřejmé, že prvním z nich je *co je*, čímž se označuje **15** podstata (οὐσία). Neboť chceme-li říci, jaké je to a to, říkáme, že je dobré nebo špatné, ale nikoli, že je dlouhé tři lokte nebo že je to člověk. Ale chceme-li říci, co je to, neříkáme, že je bílé nebo teplé nebo dlouhé tři lokte, nýbrž že je to člověk nebo bůh. Ostatní se nazývá jsoucím proto, že je na takto jsoucím kolikostí, jakostí, stavy nebo něčím **20** jiným takovým.

Proto snad někdo může být v nesnázi, zda také jít, být zdravý a sedět, každé zvlášť, a všechno ostatní takové, znamená něco jsoucího nebo nejsoucího. Neboť nic z toho není ani přirozené o sobě, ani nemůže být odloučeno od podstaty, a i když náleží také k jsoucím, platí to spíše o jdoucím, sedícím a nechuravějícím. To je spíše něčím jsoucím, jak se zdá, poněvadž podmět, jemuž náleží, je něčím určitým; to však je podstata a jednotlivina, jež se ukazuje být obsažena v takové výpovědi (κατηγορία), neboť dobré nebo sedící nevypovídá se bez něčeho takového. Je tedy zjevno, že **30** každé z těchto jest jenom proto, že je podstata. A tak asi podstatou je to, co prvně jest, nikoliv určité něco, nýbrž zhola (ἀπλῶς).

První se vypovídá sice mnoha způsoby, ale podstata je v každém smyslu nejprvnější (a) pojmově, (b) poznatkově i (c) časově.

(c) Neboť žádná jiná kategorie není odlučitelná (χωριστόν), nýbrž pouze ona.

(a) Ale i pojmově je toto jsoucno **35** první. Neboť pojem podstaty musí být obsažen také v pojmu každého předmětu.

(b) A máme za to, že nejlepší vědění o každém předmětu máme tehdy, když jsme poznali, co je člověk nebo oheň, nikoli jaký je, jak **1028b** veliký nebo kde je, ježto i to všechno víme, když jsme poznali, co je kolikost a jakost.

A již odedávna a také v přítomné době stále opakovaná a nikdy dostatečně nerozřešená otázka, co je jsoucno, neznámá nic jiného než otázku, co je podstata (οὐσία). Neboť jedni tvrdí, že toto jsoucno je jedno, druzí, že je jich více než jedno, jiní, že je jich

omezený počet, a opět jiní, že počet neomezený. Proto také my nejvíce a předně a takřka jenom k tomu musíme zaměřit své zkoumání, co je jsoucno v tomto smyslu.

Z 2. Různé názory o podstatě

Pokyny a otázky k četbě

- *Co považuje za podstatu (či „jsoucno“ – οὐσία) Aristotelés?*
- *Jiní myslitelé předkládali i podstatně odlišné typy odpovědi – jaké druhově jiné skutečnosti považovali za οὐσία?*
- *Tato kapitola představuje určitý typický Aristotelův postup. Měli byste být s to odhalit, o jaký postup se jedná.*

(1) Zdá se, že podstata (οὐσία) nejzřejměji náleží tělesům. Proto říkáme, že zvířata, rostliny (τὰ τε ζῶα καὶ τὰ φυτὰ) a jejich části jsou **10** podstatami, a rovněž přírodní tělesa jako oheň, voda, země apod., a všechno, co je buď částí prvků nebo se z nich skládá, ať z jejich částí, ať ze všech dohromady, jako je nebe (οὐρανός) a jeho části, hvězdy, měsíc a slunce (ἄστρα καὶ σελήνη καὶ ἥλιος). Je však třeba zkoumat, zda jenom toto jsou podstaty, či zda jsou ještě jiné, anebo zda některá z těchto <těles jsou podstaty>, **15** nebo zda jsou i mezi jinými <věcmi>, anebo zda nic z těchto není podstatou a zda jsou jen jiné podstaty.

(2) Někteří míní, že podstatou je to, co ohraničuje tělesa, jako plochy, čáry, bod a jednotka, a to spíše než tělesa a to, co je pevné.

(3) Dále jedni mají za to, že mimo smyslové věci nic takového není, druzí uznávají ještě další druhy jsoucna, jsoucno ve vyšší míře, jež je věčné; tak Platón **20** ideje a matematické předměty (τὰ τε εἶδη καὶ τὰ μαθηματικά) jako dva druhy podstat a pak ještě jako třetí podstatu smyslových těles. Speusippos pak uznává ještě více podstat, počínaje od jedna (ἓν), a pro každý druh podstat zvláštní počátek: jiný pro čísla, jiný pro velikosti a pak ještě jeden pro duši – a tím rozmnožuje rozsah podstat. Někteří však **25** tvrdí, že ideje a čísla mají tutéž přirozenost (φύσις) a že se k nim druží ostatní, to je čáry a plochy až k podstatě nebe a k smyslovým věcem.

Když jsme v obryse nejprve vyložili, co je podstata, je třeba uvažovat o tom, co v oněch tvrzeních je řečeno správně nebo nesprávně, a které jsou podstaty, zda mimo podstaty smysly vnímatelné (παρὰ τὰς αἰσθητάς) jsou ještě některé podstaty či nejsou a jak potom **30** jsou, a zda je nějaká odloučená podstata (τις χωριστὴ οὐσία) a proč a jak, či zda mimo podstaty smysly vnímatelné není žádná jiná.

Z 3. Vlastní pojem podstaty. Otázka, zda látka je podstatou

Pokyny a otázky k četbě

- *I na úplném počátku této kapitoly nalezneme něco typicky aristotelského, srovnajte jej se začátkem 1. kap. této knihy a pokuste se určit tento další typický rys Aristotelových úvah!*

- *Aristotelés v celé kapitole hledá odpověď na svou ústřední otázku, kterou už dobře známe. Nyní se však zaměřte na obecný popis jeho postupu při hledání.*
- *Vyhledejte důvody, proč by podstatou měla být látka, a pak vysvětlíte, jak Aristotelés tuto možnost vyvrací!*
- *Když si velmi pozorně přečtete poslední odstavec, budete vlastně znát Aristotelovu odpověď na ústřední otázku knihy Z. Jak tedy jeho odpověď zní?*

O podstatě se však mluví ne-li více způsoby (Λέγεται δ' ἡ οὐσία, εἰ μὴ πλεοναχῶς), tedy aspoň nejčastěji ve čtyřech. Neboť podstatou každé jednotlivé věci je, jak se zdá, jak bytnost (τὸ τί ἦν εἶναι), tak obecně (τὸ καθόλου) **35** a rod (τὸ γένος), a za čtvrté podmět (τὸ ὑποκείμενον). Podmětem je to, o čem se vypovídá ostatní, kdežto sám se již nevypovídá o jiném. Ten tedy **1029a** musíme vymezit nejdříve; neboť se zdá, že podstatou je především první podmět.

Za takový se v jednom smyslu označuje látka (ὕλη), v druhém tvar (μορφή) a za třetí to, co je z obou <složeno>. Látkou pak míním například kov, tvarem uspořádání **5** formy a tím, co je z obou, sochu jako celek. A tak, je-li tvar dříve než látka a je-li jsoucnem ve větší míře, bude z téhož důvodu také dřívější než to, co je z obou <složeno>.

Tak bylo v obryse řečeno, co asi je podstata; je to, co se nevypovídá o podmětu, nýbrž o čem se vypovídá jiné. Ale nelze ustát jenom na takovém určení, ježto nedostačuje, **10** neboť jednak je ještě neurčitě a potom se takto podstatou stává látka. Není-li totiž podstatou látka, nelze pak říci, co by jinak bylo podstatou. Vždyť odejme-li se ostatní, zřejmě nezbude nic <než látka>. To ostatní jsou totiž vlastnosti, výtvořiny a mohutnosti těles; délka, šířka a hloubka však jsou druhy kolikosti, **15** nikoli podstata. Neboť kolikost není podstatou, ale podstatou je spíše to, čemu ony vlastnosti náležejí na prvním místě. Odejmeme-li tedy délku, šířku a hloubku, vidíme, že nezbývá nic než to, co se jimi určuje, pozorujeme-li tedy <věc> takto, jeví se podstatou nutně jenom látka. **20** Látkou však rozumím to, co se o sobě neoznačuje ani jako něco určitého, ani jako něco kolikostního, ani jako něco jiného, čím se určuje jsoucno. Neboť musí být něco, o čem se každé to určení vypovídá a jehož bytí je jiné než každé <jiné> kategorie. Všechno ostatní se totiž vypovídá o podstatě, tato však o látce. A takto posledním o sobě není ani určité něco, ani tolik a tolik, **25** ani něco jiného; ale nejsou jím ani jejich zápory, neboť i ty mu mohou náležet jenom mimochodem. Díváme-li se tedy na věc z tohoto hlediska, vyplývá z toho, že látka je podstatou (οὐσίαν εἶναι τὴν ὕλην).

Ale to je nemožné. Neboť se zdá, že především podstatě náleží, že je něčím odloučným a tímto zde (τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τόδε τι). Proto se zdá, že tvar (τὸ εἶδος) a to, co je z obou <složeno>, je podstatou ve vyšší **30** míře než látka.

Podstatu tedy složenou z obou, míním z látky a tvaru, je třeba nechat stranou; neboť je později a je o sobě patrná. Ale i látka je v jistém smyslu zřejmá. Musíme však uvažovat

o třetí, neboť tu je nejvíc nesnází. Ježto pak je všeobecná shoda v tom, že jsou určité podstaty vnímatelných věcí, musíme zkoumat nejprve ty.

H 1. Druhy podstaty. Látka jako počátek

Pokyny a otázky k četbě

- Úvodní kapitola osmé knihy shrnuje výsledky zkoumání sedmé knihy, proto některé informace už známe. Avšak nečetli jsme celou sedmou knihu, proto se dozvíme i něco nového, a to i o určení, co je či není οὐσία. Vyhledejte tyto nové údaje!
- Vzpomeňte si, proč nakonec byla látka odmítnuta jako kandidát na οὐσία. V této kapitole pak najdete vysvětlení, proč stejný argument neplatí proti tvrzení, že οὐσία má být tvar.
- Ovšem látka sama je zde v určitém smyslu opět považována za οὐσία. V jakém?

1042a3 Z toho, co bylo řečeno, musíme teď odvodit důsledky, shrnout hlavní věci, a tak dojít k závěru.

Bylo tedy řečeno, že 5 se hledají <v této vědě> příčiny, počátky a prvky podstat. Jedny podstaty uznávají souhlasně všichni, o druhých však někteří vyjádřili svoje zvláštní názory. Souhlasně jsou uznávány podstaty fyzické, například oheň, země, voda, vzduch a jiná jednoduchá tělesa, potom rostliny a jejich části, 10 živočichové a části živočichů, a konečně nebe a části nebe. Někteří však podle svého zvláštního názoru prohlašují, že podstatami jsou ideje a útvary matematické. Jako důsledek rozumové úvahy vyplývají ještě jiné podstaty, totiž bytnost a podmět. Mimoto se však jinou cestou vyvozuje, že rod je podstatou ve větší míře než druhy a obecně ve větší míře než 15 jednotliviny. Avšak s tím, co je obecné, a s rodem souvisejí ideje; neboť se zdá, že jsou podstatami z téhož důvodu.

Ježto však bytnost je podstatou a její pojem je výměrem, byl vymezen také výměr a to, co je samo o sobě. A ježto výměr je pojem, pojem však má části, bylo nutno také 20 vyšetřit vzhledem k části, jaké části náležejí podstatě, a tím také výměru, a jaké nikoli.

Dále podstatou není ani obecně, ani rod. Ideje a matematické útvary bude však třeba zkoumat později; neboť podle tvrzení některých jsou prý podstatami vedle smyslových.

V dalším výkladu obraťme zřetel k podstatám, jež jsou souhlasně 25 uznávány. Jsou to podstaty smyslové (αἰσθητὰ οὐσίαι). Všechny smyslové podstaty však mají látku. Podstatou je podmět, v jednom smyslu látka (ὕλη) – látkou rozumím to, co není sice toto zde (τόδε τι) ve skutečnosti (ἐνεργεία), ale je toto zde v možnosti (δυνάμει) –, v jiném smyslu však pojem (λόγος) a tvar (μορφή), a ty, poněvadž jsou něčím určitým, jsou pojmově odlučitelné (τῷ λόγῳ χωριστόν). Za třetí je to, 30 co je z nich <složeno> – a jenom tomu náleží vznik a zánik – a co je zhola odlučitelné, neboť co do pojmu jsou jedny podstaty odlučitelné, druhé nikoli.

Je však patrné, že také látka je podstatou. Neboť ve všech změnách z jedné protivy do druhé je nějaký podklad, na němž se změny dějí; tak při změně místa to, co je nyní tu, nato někde **35** jinde, při změně kolikostní to, co je nyní tak veliké a potom menší nebo větší, a při změně jakostní to, co je nyní zdravé **1042b** a potom nemocné. A podobně je také při změně co do podstaty něco, co nyní vzniká a potom zaniká, a co nyní je podkladem jako toto zde a potom podkladem jako něco vzhledem ke zbavenosti.

(...)

Θ 6. Skutečná činnost, skutečnost. Vztah k pohybu

Pokyny a otázky k četbě

- *V této kapitole deváté knihy je pro nás nejdůležitější výměr skutečnosti (ἐνέργεια). Všimněte, že je podán poněkud zvláštním způsobem a že Aristotelés sám cítí nutnost tuto zvláštnost vysvětlit.*
- *V závěru kapitoly se objevují dvě složité úvahy. První z nich se týká neomezena – podle Aristotela nic neomezeného nemůže reálně, tj. ve skutečnosti existovat. Pokuste se z příslušné pasáže pochopit, jak to tedy je s možností a skutečností neomezeného.*
- *Druhá úvaha podává rozlišení pohybu (κίνησις) a skutečnosti (ἐνέργεια). Vaším úkolem pochopitelně je postihnout podstatu tohoto rozlišení.*

1048a25 Ježto bylo pojednáno o mohoucnosti <čili možnosti> (δύναμις), jak se vypovídá z hlediska pohybu (κατὰ κίνησιν), určíme také pojem skutečné činnosti <čili skutečnosti> (ἐνέργεια), co je a jaká jest. Neboť při tomto zkoumání bude zároveň zjevno, že možným (δυνατόν) nazýváme nejen to, co svou přirozenou povahou pohybuje jiným nebo je pohybováno od jiného, buď zhora nebo určitým způsobem, **30** avšak pojem chápeme ještě i jinak. Proto jsme ve zkoumání probrali i tyto.

Skutečnost (ἐνέργεια) tedy záleží v tom, že je dána věc, nikoli tak, jak se říká, že je v možnosti (δυναμει). Říkáme například, že Hermés je ve dřevě a polovice v celku, pokud ji lze z něho vyjmout, a vědoucím nazýváme také toho, kdo právě nerozjímá; je-li mocen rozjímat, **35** což je pak skutečnou činností.

Co tím chceme říci, bude zjevno z jednotlivých případů vyvozením (ἐπαγωγή). Není totiž potřebí žádat pro všechno přesného výměru, ale někdy stačí uvážit případy obdobné. Neboť je tu podobný vztah, jako je vztah stavícího **1048b** k znalci stavění a bdícího k spícímu, vidícího k tomu, kdo sice má oči zavřené, ale má zrak, vztah vytvořeného z látky k látce a hotového k nehotovému. Jedním **5** členem tohoto protikladu budiž vyjádřena skutečnost, druhým možnost. Ale ne všechno se nazývá skutečností stejně, nýbrž jak to připouští obdoba: jako to a to je v tom a tom nebo se k němu má, tak ono a ono je v onom a onom nebo se k němu má. Neboť někdy se má jedno k druhému jako pohyb k mohoucnosti (δύναμις), někdy jako podstata (οὐσία) k určité látce (ὕλη).

Jinak se však vypovídá možnost a skutečnost o neomezenu, **10** o prázdnu a o všem takovém než o většině věcí, jako například o vidícím, chodícím a o viděném. Neboť o tom se výpověď může stát někdy pravdivou zhola. Vždyť „viděným“ se jednou něco nazývá, protože je skutečně viděno, podruhé, protože může být viděno. Ale neomezeno není v možnosti tak, že by jednou **15** ve skutečnosti mohlo být odloučeno pro sebe <od možnosti>, nýbrž <odloučeno je od ní> jenom pro poznání. Neboť okolnost, že dělení je bez konce, právě vyjadřuje, že taková skutečnost je jenom v možnosti, nikdy však není skutečností pro sebe.

Činnosti (πράξεις), jež mají mez, nejsou sobě cílem, nýbrž jsou jenom <prostředkem> k cíli, jako je například při odtučňování cílem zhubnutí, **20** kdežto pochod odtučňování záleží v přiměřeném pohybu, aniž je sám tím, pro co se pohyb děje. Proto takový pochod nemůže být činností, alespoň ne ukončenou; neboť není koncem a cílem. Činností je spíše jenom onen pohyb, v němž je cíl. Například řekneme-li: vidí, ale také již uviděl, uvažuje a uvážil, myslí a myslil; ale ne učí se a naučil se, **25** uzdravuje se a uzdravil se. Jinak zase: žije dobře a žil dobře, je blažen a byl blažen. Sice by děj musel někdy přestat jako při odtučňování. Ale není tomu tak, nýbrž žije a žil. Z těchto <činností a pochodů> jedny je třeba nazvat pohyby, druhé skutečnostmi. Neboť každý pohyb je neukončený, tedy odtučňování, učení, chození, stavění; **30** to jsou pohyby, a to neukončené. Neboť nikdo zároveň nechodí a neprošel, ani nestaví a nevystavěl, ani nevzniká a nevznikl, nebo neplatí zároveň: pohybuje se a pohyboval se; ale něco jiného jest: pohybuje a pohnul. Ale naproti tomu táž bytost může: uviděla a zároveň vidí, myslí a myslila. Takové úkony tedy **35** nazýváme skutečností (ἐνέργεια), kdežto ony pohybem (κίνησις).

Θ 7. Kdy je něco v možnosti a kdy není

Pokyny a otázky k četbě

- V první části textu si všimněte, že za možnost lze označit pouze to, co má již hodně blízko k dané skutečnosti. Jaké podmínky konkrétně musí splňovat „věc“, aby mohla být prohlášena za možnost něčeho jiného?
- Závěrečná úvaha je opět velmi složitá, přesto se však pokuste porozumět v ní aspoň pojmu „první látka“. Co tento pojem znamená?

Z uvedených určení takového druhu může tedy být zjevno, co je skutečnost a jakého je rázu.

Je však třeba určit, kdy je něco v možnosti a kdy není; **1049a** neboť to neplatí kdykoli. Například: je země člověkem v možnosti? Nikoli; spíše tehdy, když se již stala semenem, a snad ani tehdy ne. Je to tak, jako se všechno neuzdravuje lékařským uměním, ani náhodou, ale je něco, co je mohoucí uzdravit se, **5** zdravé v možnosti.

(1) To, co je v možnosti, proměňuje se v skutečnost myšlením, když jeho chtění nic

nepřekáží zvenčí, však u uzdravujícího se, když nic nepřekáží z toho, co je v něm. Podobně je také dům v možnosti, když tomu, co je v něm a v **10** látce, nic nepřekáží, aby dům vznikl, a nic již nemusí k ní přicházet nebo od ní odcházet anebo se měnit – to je dům v možnosti.

(2) A tak je tomu i u všeho ostatního, co má počátek vzniku mimo sebe; a co se týče toho, co má počátek vzniku v sobě, je možné to, co samo sebou bude, když není zevních překážek. Tak símě <není člověkem v možnosti>, ježto musí vniknout **15** do jiného a prodělat určité změny. Kdykoli však něco skrze svůj vlastní počátek má již příslušnou vlastnost, je možností. Símě však potřebuje jiného počátku. Tak ani země není ještě v možnosti sochou, poněvadž se musí nejprve změnit v kov.

Zdá se však, že to, o čem mluvíme, není látka, nýbrž že je z látky, například že skříň není dřevo, nýbrž je ze dřeva, **20** dřevo není země, nýbrž je ze země. A jestliže tak opět země není něco jiného, nýbrž je z něčeho jiného, je toto jiné vždy v možnosti pozdější zhola. Například skříň není zemitá ani není zemí, nýbrž je dřevěná; neboť toto, dřevo, je v možnosti skříň a je látkou skříně, totiž dřevo zhola je látkou skříně zhola a toto určité dřevo je látkou této určité skříně. Je-li však něco první, **25** co se již nenazývá podle něčeho jiného, je to první látka (ἄλη πρώτη); je-li například země něčím vzdušným a vzduch není oheň, nýbrž je něco ohnivého, je oheň první látkou, jež není tímto zde (τόδε τι);¹⁰ neboť tím se rozlišuje obecnina a podmět, že (a) podmět je toto zde, něco určitého, (b) obecnina nikoli. (a) Tak například podmětem vlastností je člověk, **30** tělo a duše, vlastností však je například vzdělaný, bílý. Ten pak, kdo si osvojí vzdělání, nenazývá se vzdělaností, nýbrž vzdělaným, a člověk se nenazývá bělostí, nýbrž bílým, ani kráčením nebo pohybem, nýbrž krácejícím nebo pohybujícím se, zrovna jako jsme již viděli u předmětů pojmenovaných podle látky. U všeho tedy, co je takto, je tím posledním podstata; (b) ale u toho, kde tomu tak **35** není, nýbrž přísudek (τὸ κατηγορούμενον) je jakýmsi tvarem (εἶδος) a tímto zde, je poslední podmět látkou a látková podstata (οὐσία ὑλική). I je zcela správné, že se něco, **1049b** jak bylo uvedeno, pojmenovává <přídavným jménem> podle látky a vlastností, ježto obojí <tj. látka i vlastnosti> jsou o sobě neurčené.

Tím by tedy bylo řečeno, kdy něco je v možnosti a kdy není.

Θ 8. Skutečnost je dříve než možnost

Pokyny a otázky k četbě

- *Aristotelés spatřuje všude v přírodě hierarchii nižších a vyšších skutečností, proto se ve svých výkladech snaží určit, co je v této hierarchii výše – jinak řečeno co je „dříve“, co předchází – a co níže („později“). Tato otázka vyvstává i ve vztahu*

¹⁰ Křížův překlad „jako toto zde a jako podstata“ je upraven podle originálu a podle anglických překladů (Ross 1924, Makin 2006).

možnost – skutečnost. Nejprve si všimněte, že Aristotelés hovoří o „dříve a později“ ve více ohledech!

- *Reprodukovat argument, podle nějž je skutečnost dřívější než možnost z hlediska pojmu!*
- *Z hlediska času je situace komplikovanější, což se projevuje relativním závěrem. Vysvětlete!*

Již jsme určili; kolika způsoby se vypovídá „dřívější“. 5 Podle toho určení je zřejmo, že skutečnost je dříve než možnost, Přitom míním, že nejen dříve než ta možnost <čili mohoucnost>, jež byla vymezena výše, která se totiž označuje jako počátek, působící změnu v jiném nebo <v tomtéž>, pokud je jiné, nýbrž vůbec dříve než každý počátek, působící pohyb nebo klid. Neboť sem, do oblasti možnosti, náleží také příroda; je totiž hybným počátkem, ale 10 ne v jiném, nýbrž ve věci samé, pokud je touto věcí. Skutečnost je tedy dříve než každá ta možnost, a to i (1) co do pojmu (λόγος), i (2) co do podstaty (οὐσία); co se týče (3) času (χρόνος), je v jednom vztahu (a) dříve, v jiném (b) nikoli.

(1) Že je dříve co do pojmu, je zjevno. Neboť to, co je mohoucí ve vlastním smyslu, je mohoucí právě tím, že může působit; tak například stavby znalé je to, co je mocno stavět, 15 vidomé je to, co je mocno vidět, a viditelné, co je mocno být viděno, Zrovna tak je tomu u všeho ostatního, i musí být pojem (λόγος) a poznání skutečnosti dříve než poznání možnosti.

(3) Co do času je však skutečnost dříve v tom smyslu, že to, co je druhově totožné, je působící (ἐνεργουῦν) dříve než možné, nikoli však to, co je totožné počtem. Míním to tak, že časově dříve než tento člověk, 20 který tu již skutečně jest, a než toto obilí a než vidoucí je látka, semeno a to, co je schopno vidět, věci to, jež jsou sice v možnosti, ale ne ve skutečnosti člověkem, obilím a vidoucím. Ale zase časově dříve než toto je něco jiného ve skutečnosti, z čeho možnost vznikla. Neboť vždycky ze jsoucna možného 25 vzniká jsoucno skutečné tím, co již ve skutečnosti jest; například člověk vzniká z člověka, vzdělance činí vzdělanec, přičemž vždycky něco jako první činitel pohybuje, hybný činitel však je již ve skutečnosti. Bylo řečeno již v úvaze o podstatě, že všechno, co vzniká, vzniká z něčeho a od něčeho druhově totožného.

(...)

Pokyny a otázky k četbě

- *Třetím hlediskem je „dříve a později“ z hlediska podstaty (jsoucnosti). Tato argumentace je nejsložitější, naštěstí se opět můžeme opřít o členění argumentů z vydání Metafyziky u Petra Rezka (viz A, a, b...). Nejprve si tedy rozčleňte jednotlivé argumenty!*
- *Pak se pokuste vysvětlit argument (A) (a), který proti sobě klade „dřívější co do vzniku (času)“ a „dřívější co do podstaty“.*

- *Abychom pochopili argument (A) (b), je třeba si domyslet vztah mezi οὐσία (tvarem) a účelem (cílem). To byste měli zvládnout s přihlédnutím k argumentu (a).*
- *Argument (c) zase stojí na určitém pojetí vztahu mezi οὐσία (tvarem) a skutečností. Jaký je tento vztah? A jak se z něj dokáže, že skutečnost je co do οὐσία dříve než možnost?*
- *Pečlivě si přečtete úplný závěr argumentace (A), najdete tam spojnici k úvahám ve dvanácté knize!*

(2) Ale také co do podstaty je dříve. (A) (a) Předně proto, že to, co je pozdější **5** co do vzniku, je dřívější co do tvaru a podstaty, například muž je dříve než hoch, člověk je dříve než semeno; neboť jedno již nabylo tvaru (εἶδος), druhé nikoli. (b) Za druhé proto, že všechno, co vzniká, směřuje k počátku (ἐπ' ἀρχήν) a k účelu <čili cíli> (τέλος). Neboť účel je počátkem a vznik a vývoj děje se pro účel <čili cíl>, cílem je však skutečnost a pro takový cíl se dostává **10** mohutnosti. Vždyť živé bytosti vidí, ne aby měly zrak, nýbrž mají zrak, aby viděly. Podobně mají znalost stavitelství, aby stavěly, a schopnost rozjímat, aby rozjímalý, ale nerozjímají, aby se jim dostalo schopnosti rozjímat, leda ti lidé, kteří se cvičí. Tito však nerozjímají, tímto způsobem jenom myslí, aniž potřebují rozjímat. **15** (c) Mimoto látka je proto v možnosti, že někdy může nabýt tvaru; jakmile je však ve skutečnosti, tvaru nabyla. Podobně je tomu u všeho ostatního, i tam, kde je cílem pohyb. Proto jako učitelé jsou přesvědčeni, že dosáhli vyučovacího cíle, když ukáží, že žák je skutečně činný <neboli vědění činí skutkem>, tak je tomu i v přírodě. Kdyby tomu tak nebylo, podobalo by se to **20** Pausónovu Hermovi; nebylo by totiž jisto, zda vědění je uvnitř či vně, zrovna jako je tomu u té sochy. Neboť výkon <čili vykonané dílo, skutek> je cílem a skutečnost je právě vykonaným cílem. Proto také jméno „skutečná činnost, skutečnost“ (ἐνέργεια) odvozuje se od slova „skutek“ (ἔργον) a směřuje k uskutečnění (ἐντελέχεια). Ježto pak někde užívání <mohutnosti> je poslední mezí, například u zraku vidění, mimo něž **25** se žádný jiný výkon neuskutečňuje, jinde se však uskutečňuje ještě nějaké dílo, jako například u stavitelství mimo stavění dům, přece skutečnost není cílem mohutnosti tam méně a tu více. Neboť stavění je ve vystavěném a děje se a je zároveň s domem. **30** Tam tedy, kde vznikající je mimo užívání mohutnosti ještě něčím jiným, je skutečnost v tom, co je vytvořeno, jako například stavění ve vystavěném domě, tkaní v utkané věci a podobně i v ostatním, a vůbec pohyb v pohybovaném. To však, u čeho mimo skutečnou činnost **35** není žádné jiné dílo, má skutečnost v sobě samém; tak vidění je v bytosti vidoucí, rozjímaní v rozjímající, **1050b** život v duši, a proto také blaženost; neboť je to život určité povahy. A tak je zřejmo, že podstata a tvar jsou skutečnostmi. Z tohoto důvodu pak vyplývá, že skutečnost co do podstaty je dříve než možnost, a jak jsme řekli, jedné skutečnosti **5** co do času předchází druhá, až se dospěje ke skutečnosti věčného prvního hybatele.

Pokyny a otázky k četbě

- Argumentační větev (B) přidává argumenty z hlediska věčnosti jsoucna (a), nutnosti (b) a věčnosti pohybu (c).
- V argumentu (a) je třeba pochopit vztah mezi věčnou existencí, podstatou a možností. Proč je tedy v tomto ohledu skutečnost z hlediska podstaty dřívější?
- Argument (b) je velmi stručný, ale jeho postup je podobný argumentu (a). Dokážete za této situace opět vyvodit naše tvrzení, že skutečnost je co do podstaty dříve než možnost?
- A konečně do třetice je podobný postup užít i v (c). Proto i váš úkol je podobný!
- A ještě si všimněte, na jakou skutečnost je pak úvaha aplikována! Tento moment – stejně jako i argument (b) – bude opět důležitý ve dvanácté knize.

(B) Dá se to však dokázat ještě důrazněji. (a) Věčné je totiž co do podstaty dřívější než pomíjející; nic však, co je v možnosti, není věčné. Důvod je ten, že každá možnost se týká zároveň protikladu. Neboť co nemůže být, **10** nemůže skutečně náležet žádné věci, ale všechno, co je možné, nemusí být skutečné. A tak co je možné, může být i nebýt, tedy totéž může i být, i nebýt. Co může nebýt, možná nebude; co však může také nebýt, je pomíjející, a to buď zhola nebo právě v tom <vztahu>, v němž se o něm praví, **15** že může také nebýt, co do místa, kolikosti nebo jakosti; zhola je však něco pomíjející se zřením k podstatě. Z věcí nepomíjejících zhola nic tedy není dáno zhola v možnosti; nic však nebrání, aby nebylo v jistém ohledu možné, například takové a takové nebo někde; proto jsou všechny ve skutečnosti. (b) Zrovna tak jsoucno nutné není dáno v možnosti. Věci tohoto druhu jsou přece první: neboť kdyby těchto nebylo, nebylo by nic. **20** (c) A zrovna tak není v možnosti věčný pohyb, je-li takový. A je-li něco věčně pohybovaného, není pohybovaného z hlediska možnosti, leda jenom co do směru, odkud a kam. Neboť nic nebrání, aby v tomto vztahu nebyla látka.

Proto slunce, hvězdy a celé nebe jsou stále skutečně <pohybovány> a není třeba obávat se, že by se někdy zastavily, jak se toho obávají badatelé o přírodě. Ta tělesa neumdlévají ve své činnosti. **25** Neboť jejich pohyb není jako u věcí pomíjejících v oblasti možnosti protikladu, takže by pak nepřetržitost jejich pohybu byla obtížná. Neboť příčinou obtíže je podstata, pokud je látkou a možností, nikoli skutečností.

(...)

Je tedy zřejmo, že skutečnost je dříve než možnost a každý počátek změny.

Λ 6. Nutnost věčné, nehybné a skutečné podstaty jako příčiny, počátku všeho

Pokyny a otázky k četbě

- Především si pozorně přečtete úvod kapitoly, aby vám bylo jasné, o jakém jsoucnu se uvažuje ve dvanácté knize. (A srovnajte to se začátkem kap. VII 2!)

- *Tato kapitola obsahuje podstatné úvahy o vrcholu Aristotelovy ontologie (či metafyziky). Snažte se proto důkladně pochopit, co se zde tvrdí a dokazuje.*
- *Identifikujte jednotlivé argumenty!*
- *Proč tedy musí existovat nepomíjející οὐσία?*

Ježto jsme však uznali tři podstaty (οὐσίαι), dvě přírodní a třetí nehybnou, je třeba promluvit o této (třetí) a říci, že musí být nepomíjející **1071b5** nehybná podstata (ἀίδιος οὐσία ἀκίνητος).

Neboť podstaty jsou prvními ze jsoucna, a kdyby byly všechny podrobeny zániku, bylo by pomíjející všechno. Ale je nemožno, aby pohyb buď vznikal nebo zanikal, neboť byl vždy. Totéž platí o čase. Kdyby totiž nebyl čas, nebylo by rozlišení „dříve“ a „později“. Proto je pohyb (κίνησις) zrovna tak nepřetržitý jako čas (χρόνος). **10** Neboť čas je buď totéž co pohyb, anebo je jeho nějakým určením. Žádný pohyb však není nepřetržitý, leda pohyb místní, totiž pohyb v kruhu (κύκλω).

Avšak kdyby byl činitel schopný pohybovat nebo působit, jenž by však nebyl činný, nebylo by pohybu. Neboť je možno, že to, co má pouze schopnost (δύναμις), není skutečně činné. Nic by tedy neprospělo, kdybychom předpokládali věčné podstaty, **15** jako činí ti, kdo uznávají ideje, kdyby v nich nebyl počátek (ἀρχή) schopný působit změnu. Ale jistě by nestačil ani takový počátek, i kdyby mimo ideje byla jiná podstata. Neboť kdyby nebyl skutečně činný, nebylo by pohybu. Ale ani tehdy, kdyby byl skutečně činný, kdyby však jeho podstatou byla možnost; nebylo by totiž pohybu nepomíjejícího. Neboť to, co je v možnosti, může nebýt. Musí **20** tedy být takový počátek, jehož podstatou je skutečnost (ἐνέργεια).

Dále tyto podstaty musí být bez látky (ὕλη). Neboť musí být nepomíjející, je-li ještě jinak něco nepomíjejícího. Proto jsou skutečností.

Pokyny a otázky k četbě

- *V následujícím textu se výslovně navazuje na jeden problém z našich úryvků z IX. knihy – na který? Je na tomto místě vyřešen stejně jako tam?*
- *V čem se Aristotelés shodne s Platónem a Leukippem a za co je kritizuje?*

A přece je tu nesnáž. Neboť, jak se zdá, všechno, co je činné, může být činné, ale ne všechno, co může být činné, také skutečně činné jest, takže by možnost byla dříve. **25** Ale kdyby tomu tak bylo, nebylo by ze jsoucna nic. Vždyť je možno, že sice něco může být, ale ještě není.

Taková nemožnost ovšem vyplývá ze stanoviska starých teologů, kteří odvozují svět z Noci, a ze stanoviska fyziků, kteří tvrdí, že „všechny věci byly dohromady“. Neboť jak by se v nich mohl uskutečnit pohyb, kdyby tu nebylo nic, co jej činností působí? Stavivo se přece nemůže **30** pohybovat samo od sebe, nýbrž pohyb působí stavitelství, ani se nepohybují menstruace nebo země, nýbrž pohybu se jim dostává od semene a chámu.

Proto někteří filosofové uznávají stálou skutečnost, například Leukippos a Platón; neboť praví, že pohyb je stále. Ale neříkají, proč to tak je a který je to pohyb, ani jej blíže neurčují a neoznačují jeho příčinu. Neboť nic **35** se nepohybuje, jak se právě nahodí, nýbrž musí tu vždy něco být jako příčina, jako se teď věc pohybuje tímto způsobem od přírody a tímto opět vnějším donucením, ať rozumem nebo něčím jiným.

Dále, který druh pohybu je první? Neboť v tom je velký rozdíl. Jistě ani Platónovi není **1072a** možno <za první hybnou příčinu> prohlásit to, co někdy pokládá za počátek, co samo sebou pohybuje. Neboť duše je později, totiž zároveň s nebem, jak praví.

Tedy mínění, že možnost (δύναμις) je dříve než skutečnost (ἐνέργεια), je v jednom smyslu správné, v jiném mylné, a jak, to bylo řečeno dříve. Že však **5** skutečnost je dříve, dosvědčují Anaxagorás – neboť rozum je ve skutečnosti – a Empedoklés svými počátky, láskou a svárem, a filosofové jako Leukippos, kteří tvrdí, že pohyb je stále. Proto nebyly chaos nebo noc po celý čas bez konce, nýbrž stále tytéž – buď v kruhovém pohybu nebo jinak –, poněvadž skutečnost je dříve než možnost.

Je-li pak totéž **10** stále v kruhovém pohybu, musí být něco trvalého, co je stále stejnoměrně činné. Jestliže však má být vznik a zánik, musí být něco jiného, co je stále činné tak a opět jinak. Musí tedy být činné jedním způsobem podle sebe sama (καθ' αὐτό), v jiném podle jiného; a to buď podle toho, co je různé <neboli třetí>, nebo podle toho, co je první. Nutně tedy podle prvního. Neboť právě to **15** je příčinou pohybu pro druhé i třetí. První je tedy lepší. Neboť první bylo příčinou stálé stejnoměrnosti a druhé příčinou střídání, a obě zároveň je zřejmě příčinou stálého střídání. Tedy tak se to má vskutku také s pohyby. Proč by se tedy měly hledat jiné počátky?

A 7. Bůh a jeho podstata

Pokyny a otázky k četbě

- *Jaké tedy musejí být vlastnosti prvního principu pohybu?*
- *A jakým způsobem pak může pohybovat jinými jsoucny?*
- *Odůvodňování teze, že právě (první) žádané a myšlené je prvním hybatelem, je komplikované, zkuste mu přesto porozumět! Všimněte si, že Aristotelés kvůli objasnění podává příklad či analogii působení nehybného hybatele, jež má jeho činnost ozřejmit!*
- *Poté Aristotelés hovoří o pořadí dějů či pohybů zapříčiněných nehybným hybatelem. O jaké typy pohybů se jedná?*

Poněvadž je tomu vskutku tak, a naopak kdyby tomu tak nebylo, **20** muselo by všechno vzniknout z Noci a ze „všeho dohromady“ a z nejsoucna; dají se tedy asi řešit nesnáze, o něž tu jde, i je skutečně něco, co se ustavičně pohybuje v neustálém pohybu, a to v pohybu kruhovém. Vysvětá to nejen z rozumové úvahy (λόγος), nýbrž i z pozorované skutečnosti. A tak první nebe musí být věčné.

Proto je také něco, co pohybuje. Ježto však pohybované a pohybující zároveň je středem, je **25** tedy něco, co pohybuje, aniž je pohybováno, a co je věčné, podstata a skutečnost zároveň.

Tím způsobem však pohybuje žádané a myšlené (τὸ νοητόν), aniž je pohybováno. První žádané a první myšlené jsou však totožné. Neboť žádané je to, co se zdá dobrým, prvním předmětem chtění je však to, co dobré jest. Něco žádáme proto, že se nám zdá, že je to dobré, a ne naopak, že by něco bylo dobré proto, že to žádáme. **30** Počátkem (ἀρχή) je však myšlení (νόησις).

Myslicí duch (νοῦς) je však pohybován myšlením (τὸ νοητόν). Myšlena je však jedna z řad <protiv> o sobě a v ní je podstata první, a to opět jednoduchá a skutečná. Jedno a jednoduché však není totéž; neboť jedno znamená míru, jednoduché však určité ustrojení.

V téže řadě však právě je také dobré a **35** žádané pro ně samo; a první je **1072b** vždy nejlepší nebo obdobou nejlepšího. Že však účel náleží mezi nepohybované, ukazuje rozdělení <významů>. Neboť účel je (a) účelem pro něco a (b) účelem něčeho, z nichž druhý může být mezi nepohybovanými, první nikoliv. Účel <v druhém smyslu> však pohybuje jako milované a tím, co je tak pohybováno, pohybuje pak ostatním.

Je-li tedy něco pohybováno, může **5** se chovat také jinak. A tak je-li nejprve skutečností pohyb z místa na místo (φορὰ), je také skutečností, jíž je pohybováno. Vzhledem k ní však může se chovat jinak co do místa, i když ne co do podstaty. Ježto však je něco, co pohybuje a samo je nehybné, a poněvadž je ve skutečnosti, nemůže se vůbec nikdy chovat jinak. Neboť místní pohyb je první mezi změnami a prvním místním pohybem je zase pohyb v kruhu, který **10** působí ono <nehybné>. Je tedy nutně něčím jsoucím, a pokud je nutným jsoucím, je dobré, a tak jako dobro je počátkem. Nutnost se totiž vypovídá několika způsoby; (a) něco je nutné vnějším donucením, poněvadž směřuje proti puzení, nebo (b) je nutné to, bez čeho není něco dobré, (c) nebo za třetí že se nemůže chovat jinak, nýbrž je zhola.

Pokyny a otázky k četbě

- *Nyní dochází – pro moderního člověka překvapivě – k zásadnímu posunu v úvaze, z oblasti fyziky (a ontologie) Aristotelés zcela samozřejmě přechází do etiky. Promyslete, čím je tento přechod podložen!*
- *Jak je v této pasáži nehybný hybatel pojímán?*
- *V čem spočívá jeho činnost?*
- *Co je předmětem této činnosti?*
- *Proč je nehybný hybatel nakonec označen za boha?*

Takový je tedy počátek, na němž závisí nebe a příroda. Způsob jeho života **15** je vrcholem dokonalosti, jakého se nám dostává jenom nakrátko. Neboť je tak stále – nám je to nemožno –, ježto jeho skutečnost (ἐνέργεια) je zároveň jeho potěšení (ἡδονή).

A proto bdění, vnímání (αἰσθησις) a myšlení (νόησις) jsou pro nás nejvýše libé a teprve skrze ně doufání a vzpomínání. Myšlení o sobě je však zaměřeno na to, co je o sobě nejlepší, a nejvyšší stupeň myšlení na to, co je nejlepší v nejvyšším stupni.

Sebe sama **20** však rozum myslí účastí v myšleném (νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ), neboť myšleným se stává tím, že se dotýká a myslí; takže rozum (νοῦς) a myšlené (νοητόν) jsou totéž. To, co je totiž schopno přijímat myšlené a podstatu, je rozumem, a ten je činný, když je má.

Proto je tento (činný rozum) ještě více než onen tím, co se považuje na rozumu za božské, a nazírání (θεωρία) je něčím nejslastnějším a nejlepším. Jestliže tedy bůh (θεός) je stále v tak dobrém stavu **25** jako my někdy, je to podivuhodné jsoucno, je-li však v ještě lepším stavu, je ještě podivuhodnější. A opravdu jest.

Je také životem, neboť skutečnost rozumu (νοῦ ἐνέργεια) je životem a on je onou skutečností; skutečnost však je nejlepší a věčný život. Proto říkáme, že bůh je naprosto dokonalá, věčně žijící bytost. A tak bohu přísluší takový život a nepřetržité **30** věčné trvání. Neboť je bůh.

(...)

Pokyny a otázky k četbě

- *Následně se Aristotelés vrací do ontologického a fyzikálního kontextu a nejprve uvádí celkovou charakteristiku nehybného hybatele. Vysvětlete ji!*
- *Pak následuje argument pro další – fyzikální – vlastnost nejvyššího principu, jenž je ve zhuštěné podobě přejat z VIII. knihy Fyziky. Reprodukujte tento argument.*

Z toho tedy, co bylo řečeno, je zřejmo, že je věčné a nehybné jsoucno, jež je od **5** smyslové oblasti odloučeno (οὐσία τις αἰδιος καὶ ἀκίνητος καὶ κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν).

Ukázali jsme však také, že toto jsoucno nemůže mít velikost, nýbrž že je nedílné a nedělitelné. Neboť působí hybně po neomezený čas, nic omezeného však nemá neomezenou sílu. Ježto pak každá velikost je buď neomezená nebo omezená, z uvedených důvodů nemůže **10** mít velikost omezenou, a neomezenou proto ne, poněvadž vůbec nemůže být žádná neomezená velikost. Je také zřejmo, že nepodléhá žádnému působení a je bez proměny. Všechny ostatní způsoby pohybu jsou pozdější než pohyb místní.

Tím je objasněno, proč tomu tak jest.

(...)

Λ 9. Myšlení boha

Pokyny a otázky k četbě

- *V této kapitole je doplněna úvaha o předmětu nehybného hybatele jakožto rozumu. Řeší se několik aporií („nesnázi“). Vysvětlete Aristotelovy odpovědi na tyto otázky!*

- *Jaký musí být stav rozumu z hlediska možnosti a skutečnosti?*
- *Co nemůže a co jediné musí být jeho předmětem?*
- *Jak je vysvětlena aporie totožnosti myslícího a myšleného?*
- *Je nehybný hybatel jednoduchý nebo složený?*

1074b15 Co se však týče rozumu, jsou tu ještě některé nesnáze. Neboť, jak se zdá, rozum z toho, co se zjevuje, je nejbožštější. Přece však obsahuje některé nesnáze, má-li se určit, čím to je, že může být takto.

Nemyslí-li totiž nic, co je pak na něm vznešeného? Vždyť by se choval jako spící. Jestliže však myslí, ale jeho myšlení řídí něco jiného – neboť potom by jeho **20** podstata (οὐσία) nebyla myšlením, nýbrž pouhou schopností (δύναμις) k němu –, nemůže asi být nejlepší podstatou. Neboť jeho hodnota záleží v myšlení.

Dále však, ať jeho podstata je v schopnosti rozumu nebo myšlení, je otázka, co myslí. Zřejmě buď sebe sama nebo něco jiného; jestliže něco jiného, buď stále totéž, nebo jiné. Je pak v tom nějaký rozdíl či není, myslí-li se krásné, nebo to, co se namane? **25** Nebo je to nemístné přemýšlet o některých věcech? Je tedy zjevno, že myslí to, co je v nejvyšší míře božské a vznešené a přitom nepodléhá žádné změně. Neboť by to byla změna k horšímu a byl by to již jakýsi druh pohybu.

Předně tedy, kdyby rozum nebyl myšlením, nýbrž pouhou schopností (δύναμις), bylo by pro něho nepřetržitě myšlení pravděpodobně spojeno s námahou. Potom by zřejmě **30** něco jiného než rozum mělo větší hodnotu, totiž myšlené. Neboť schopnost myslet a myšlení náležejí také tomu, kdo myslí věci nejnepatrnější. A tak je-li třeba tomuto se vyhýbat – neboť je také lépe mnohé nevidět než vidět –, nebylo by myšlení nejlepší. Tedy rozum myslí sebe sama, jestliže je něčím nejdokonalejším a <jeho> myšlení je myšlením <jeho vlastního> myšlení (ἢ νόησις νοήσεως νόησις).

35 Zdá se však, že vědění, vnímání, mínění a přemýšlení míří vždy k něčemu jinému, k sobě samému jenom mimochodem. Dále, je-li něco jiného myslit a být myšlen, které z nich je příčinou <stavu>, že mu náleží dobré? Není přece totéž být myšlením a být myšleným.

Nebo je snad **1075a** někdy vědění totožné s věcí? U věd poiétických je věcí podstata a bytnost, odezírá-li se od látky, u teoretických pojem a myšlení (λόγος καὶ νόησις). Ježto tedy myšlené a rozum nejsou různé u toho, co nemá látku, budou totéž **5** a myšlení bude jedno s myšleným.

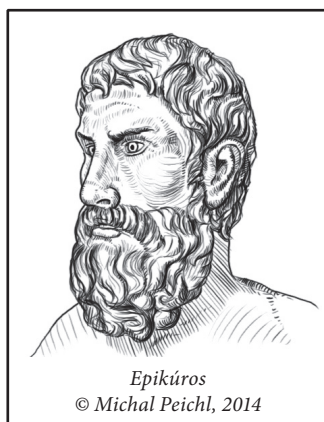
Zbývá tedy ještě nesnáze, zda totiž myšlené je složené. Neboť by se pak mohl <rozum> měnit při přecházení od jedné části k druhé. Avšak všechno, co nemá látku, je nedělitelné. A tak jako se chová lidský rozum, tedy rozum složené bytosti, ve zcela určitém čase – neboť nenalézá dobro v té nebo oné části, nýbrž uchopuje nejlepší, které je něco zcela jiného než to, co je rozděleno v části –, tak se **10** chová <božské> myšlení sebe sama po celou dobu.

D. Souhrnné kontrolní otázky a úkoly

- Objasněte přirozený základ lidského poznání a charakterizujte nejvyšší vědu („první filosofii“)!
- Jak zní ústřední Aristotelova otázka při zkoumání jsoucna?
- Jak je nakonec určena οὐσία?
- Charakterizujte pojmy δύναμις a ἐνέργεια. Jaký význam jim patří v Aristotelově myšlení? Vysvětlete, proč je ἐνέργεια „dřívější“ než δύναμις.
- Co Aristotela vedlo k postulování nejvyššího principu – prvního nehybného hybatele?
- Vysvětlete vlastnosti, jež Aristotelés tomuto principu připisuje!

6. Epikúrovy listy

A. Úvod



Epikúros
© Michal Peichl, 2014

Už v nejstarších dějinách filosofie se vícekrát setkáváme s významnou proměnou filosofického myšlení (eleaté, sofisté) a s neméně zásadní proměnou je spojen i následující text, který nás uvádí do období helénismu (historicky přibližně od r. 300 př. n. l. do přelomu letopočtu).

Tentokrát se jedná o proměnu, jež nebyla vyvolána přímo vnitřním vývojem myšlení, nýbrž spíše vnějšími historicko-politickými okolnostmi. Podrobení Řeků ze strany makedonských vládců znamenalo, že Řekové ztratili svobodu, a tím i možnost aktivně usilovat o dobro obce, státu. Mnohdy tíživá poroba je vedla spíše k osob-

nější otázce – „co dělat a jak žít, aby se mně samotnému vedlo co nejlépe?“

Proto se na vrchol filosofického zájmu dostává etika. To by mělo být zřejmé i našeho textu, jenž se hlásí k Epikúrovi jako svému autorovi, přestože je dochován ve spise Dío-gena Laërtského. Význam etiky by měl být v textu zřetelný přesto, že jeho hlavním tématem je výklad nejobecnějších principů skutečnosti a přírodních jevů. Naším úkolem proto bude mj. odhalení tohoto etického pozadí epikúrejského zkoumání přírody.

Helénistická filosofie sebou dále přináší velký důraz na metodologii zkoumání. I na tuto rovinu se v textu zaměříme.

B. Úkol

Náš text podává výklad o celku přírody mimo člověka. Výklad je jistě zajímavý i v této „ontologicko-fyzikální“ rovině, na níž také najdeme nemálo podnětů k diskusi. Jako adeпти filosofie bychom se však měli učit také číst mezi řádky, odhalovat skutečné záměry autora a hodnotit jeho postupy. Proto následující otázky míří právě na tyto motivy (ovšem samozřejmě musíte porozumět i věcnému fyzikálnímu obsahu textu):

1. V čem se v tomto textu projevuje primát etiky v rámci filosofického tázání?
2. V čem se epikúrejský výklad skutečnosti liší od předchozích výkladů, zvláště od plátónského?
3. Co je posledním cílem poznání skutečnosti?
4. Jaké metody či metodické postupy lze v textu identifikovat?

5. Které z těchto postupů by byly přijatelné i v dnešní době?

6. Dospěl Epikúros pomocí těchto metod aspoň u některých jevů k vysvětlením přijatelným i pro nás?

C. Text – úryvek z X. knihy Díogenových Životů

„*List Hérodovi*“ a „*List Pýthokleovi*“

(Díogenés Laërtios. *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. X 35–116.

Přel. A. Kolář. 2. vydání. Pelhřimov: Nová tiskárna, 1995.)

Epikúros pozdravuje Hérodota.

Pokyny a otázky k četbě

- V úvodu dopisu Epikúros vysvětluje, proč tento text sepsal, přičemž uvádí některé podstatné rysy procesu lidského poznávání či „zpracovávání informací“. Jaký je ústřední motiv této pasáže?
- V posledním odstavci této části Epikúros stručně popisuje obecnou metodologii poznávání – z jakých kroků sestává?

X 35 Pro ty, milý Hérodote, kteří nemohou probrat všechno, co jsem napsal o přírodě, ani pročíst větší z těch knih, které jsem složil, připravil jsem sám výtah¹¹ z celé své soustavy, který postačí k tomu, aby si vstúpili v paměť aspoň nejzákladnější poučky a aby si tak mohli při každé příležitosti pomoci v nejhlavnějších věcech, pokud by se zabývali teoretickým zkoumáním přírody. Je však nutné, aby si i ti, kteří již dostatečně pokročili v poznání vesmíru, zapamatovali obraz celé soustavy v nejzákladnějších rysech; neboť povšechného názoru potřebujeme často, podrobného však ne v stejné míře.

Je tedy třeba stále se vracet i k onomu povšechnému názoru a 36 podržet si z něho v paměti tolik, abychom měli jednak nejzákladnější pojetí o věcech, jednak získali prostředek pro všelike důkladné poznání jednotlivostí, tím totiž, pochopíme-li a zapamatujeme-li si dobře nejvšeobecnější obrysy. Neboť i pro člověka zcela zasvěceného je nejhlavnější podmínkou veškerého důkladného poznání umět hbitě užívat získaných poznatků tím, že je všechny shrnuje v jednoduché základní věty a výroky. Není totiž možné obsáhnout souhrn poznatků soustavného zkoumání vesmíru, nedovedeme-li pomocí krátkých výroků pojmout v mysli i všechny výsledky důkladného zkoumání jednotlivostí. 37 Poněvadž je tedy takovýto postup užitečný těm, kdo se oddali pěstování vědy o přírodě, proto já, jenž doporučuji jiným, aby se ustavičně zabývali vědou

¹¹ Toto je tzv. *Velký výtah*, podle něhož vyložil Lucretius Epikúrovo učení ve své básni *De rerum natura* (*O přírodě*). (Pozn. překl.)

o přírodě, a v tomto způsobu života nalézám především duševní klid, sepsal jsem pro tebe i tento výtah a úvod do základů celé nauky.

Nejprve je tedy, milý Hérodote, třeba si uvědomit věcný obsah slov, abychom mohli uvádět k němu ve vztah mínění, otázky a pochybnosti a je rozsuzovat a abychom neponechávali všechno nerozhodnuto, hledající důkazy do nekonečna, anebo abychom neužívali prázdných slov. **38** Je totiž nutné, aby se přihlíželo k prvotnímu významu každého slova a aby nebylo třeba jej teprve objasňovat, máme-li mít něco, s čím bychom uváděli ve vztah otázky, pochybnosti a mínění. A dále je třeba pokaždé přihlížet k smyslovým vjemům (αἰσθήσεις) a vůbec k přítomným představám jak myslí, tak kteréhokoli kritéria a stejně k daným citovým stavům, abychom měli podle čeho určit i to, co teprve čeká na ověření, i to, co je nezjevné (τὸ ἄδηλον).

Pokyny a otázky k četbě

- *Následují nejobecnější a nejzákladnější epikúrejská tvrzení o kosmu. Pro naše porozumění antickému atomismu jsou stejně důležitá, jako byla pro Hérodota, proto si je zapamatujte.*
- *Na kterém elejském „axiómu“ epikúrejský výklad kosmu stojí?*
- *Hned zpočátku se objevuje termín „nezjevné“, kterým končila předchozí metodologická část. Co se tímto termínem míní?*
- *Jaký je metodologický vztah mezi zjevným a nezjevným?*
- *V textu najdeme také odpověď na jednoduchou základní otázku: Co je podle atomistů počátkem či principem veškeré skutečnosti?*
- *Atomistický výklad pracuje odvážně s nekonečny – které veličiny jsou považovány za nekonečné a které ne?*
- *Co se dozvídáme o pohybu atomů?*
- *Jak podle atomistů vypadá univerzum jako celek?*

Když jsme toto probrali, je třeba již uvažovat o věcech nezjevných. Především o tom, že nic nevzniká z nejsoucna (οὐθέν γίνεται ἐκ τοῦ μὴ ὄντος). Neboť potom by všechno vznikalo ze všeho a nebylo by k tomu třeba semen. **39** A kdyby to, co přestává být zjevným, zanikalo v nejsoucno, byly by již všechny věci pominuly, protože by nebylo, več by se rozkládaly. A dále, vesmír (τὸ πᾶν) byl vždy takový, jaký je nyní, a vždy takový bude; není totiž nic, več by se přeměnil. Neboť mimo vesmír není nic, co by mohlo do něho vniknout a způsobit změnu (μεταβολή).

A dále vesmír se skládá z *těles a prázdného prostoru* (τὸ πᾶν ἔστι σώματα καὶ κενόν). Jsoucnost těles potvrzuje totiž u všech smyslová zkušenost (αἴσθησις), podle níž **40** je nutno rozumem usuzovat o tom, co je nezjevné. A kdyby nebylo to, co nazýváme prázdnem (κενόν), místem nebo nehmatatelným jsoucnem, neměla by tělesa ani kde být ani v čem se pohybovat; a právě v pohybu se nám jeví. A mimo toto dvojí nemůže být ani v pojmových představách ani obdobou podle věcí představitelných vymyšleno vůbec

nic, co by se mohlo pokládat za celé podstaty a nikoli jen za označení jejich nahodilých nebo trvalých vlastností.

Dále tělesa se dělí na složeniny a na tělesa, z nichž jsou složeniny **41** vytvořeny. Tato tělesa jsou nedělitelná a neměnitelná (ἄτομα καὶ ἀμετάβλητα), nemá-li všechno zaniknout v nejsoucnu (τὸ μὴ ὄν), nýbrž má-li zůstat při rozkládání složenin něco trvalého; jsou svou přirozeností celistvá, nemajíce več nebo jak by se rozložila. Z toho tedy nutně plyne, že jsou počátky věcí nedělitelná jsoucna tělesné podstaty (τὰς ἀρχὰς ἀτόμους εἶναι σωμάτων φύσεις).

A dále, vesmír je nekonečný (τὸ πᾶν ἄπειρόν ἐστι). Neboť co je omezené, to má okraj; okraj však lze pozorovat pomocí něčeho jiného vedle něho; vesmír však nelze pozorovat pomocí něčeho jiného vedle něho; proto nemaje okraje, nemá konečnou mez; a protože nemá konečnou mez, je nekonečný a neomezený. A dále, vesmír je nekonečný nejen co do velikosti prázdného prostoru, nýbrž i co do množství těles. Neboť **42** kdyby byl prázdný prostor nekonečný (τὸ κενὸν ἄπειρον), ale tělesa omezená co do počtu, nikde by nesetřávala, nýbrž by se pohybovala rozptýleně po nekonečném prázdném prostoru, nemajíce jiných těles, jež by je podpírala a svými nárazy zastavovala. A kdyby byl prázdný prostor ohraničený, neměla by tělesa při svém nekonečném počtu, kde by se umístila.

Mimo to nedělitelná (τὰ ἄτομα) a plná tělíska, z nichž složená tělesa vznikají a v něž se rozkládají, mají neurčitelný počet rozmanitých tvarů (σχῆμα). Neboť je nemožné, aby vzniklo tolik rozmanitých věcí z určitého počtu týchž tvarů. Je tedy sice u každého tvaru zcela neomezený počet stejných atomů, ale co do tvarových rozdílů není zcela neomezený, nýbrž je neurčitelný.

Atomy se pohybují ustavičně po všechny věky a jedny z nich **43** se pohybují na velkou vzdálenost od sebe, druhé kmitavým pohybem na jednom místě, když jsou náhodou uzavřeny ve spleti atomů nebo **44** jsou drženy pohromadě atomy k splétání náchylnými. To způsobuje jednak povaha prázdného prostoru, jež od sebe odděluje jednotlivé atomy a není schopna zastavit je v pohybu, jednak tvrdost atomů, jež je jejich vlastností, působí při srážce jich odraz na takovou vzdálenost, na jakou jim dovoluje jejich spletení po srážce zpětný pohyb. Toto vše nemá počátku, protože atomy a prázdný prostor jsou od věčnosti.

45 Co bylo dosud pověděno, poskytně tomu, kdo si to všechno zapamatuje, dostatečný základ k pochopení podstaty jsoucna.

Dále, je nekonečný počet světů (κόσμοι ἄπειροί εἰσιν), podobných tomuto našemu, i nepodobných. Neboť atomy, jsouce, jak bylo právě dokázáno, nekonečné počtem, nesou se i do největší vzdálenosti. Takové totiž atomy, z kterých by mohl vzniknout svět, nebo které by jej mohly vytvořit, nespotřebovaly se ani na jeden svět, ani na omezený počet světů, ani na všechny takové, jaký je tento, ani na všechny odlišné od tohoto. Proto nic nepřekáží tomu, aby byl nekonečný počet světů.

Pokyny a otázky k četbě

- *Přecházíme ke specifickému epikúrejskému vysvětlení smyslového vnímání. Nejprve v textu najděte, jak Epikúros svou koncepci odůvodňuje! (Používá přitom jeden typicky epikúrejský – tedy typicky svůj – argument.)*
- *Jaké charakteristiky musí Epikúros „obrázkům“ připsat, aby skutečně vysvětlil proces a vlastnosti našeho vnímání (na prvním místě našeho vidění)?*
- *Jaké důsledky má jeho vysvětlení pro samotná vnímaná tělesa?*
- *Jak je to s pravdivostí našeho smyslového vnímání a kde má svůj počátek omyl?*

46 A dále, jsou též *obrysy věcí*, jež mají stejný tvar jako pevná tělesa, ale velmi se liší jemností složení od vnímaných předmětů. Není totiž nemožné, že ve vzduchu obklopujícím předměty vznikají takovéto sestavy atomů a vhodné podmínky k vytváření dutých a jemných útvarů a že tyto výrony zachovávají polohu a postup atomů v tom pořádku, který měly v pevných tělesech. Tyto obrysy nazýváme *obrázky* (εἰδωλα). Pohyb jich, děje-li se tak, že se nesetká s ničím, co by na ně narazilo, urazí každou představitelnou vzdálenost v nepomyslitelně krátkém čase. Neboť pomalost nebo rychlost pohybu je úměrná 47 *narážení* nebo *nenarážení* atomů na překážku. Pohybující se těleso samo ovšem nepřichází v čase jen rozumem postižitelném současně na více míst – je to totiž nemyslitelné – a to, co se pohybuje spolu s ním, začne se odlučovat od předmětu kdekoli v nekonečnu v čase smysly vnímatelném a nikoli z toho místa, z něhož zachytíme jeho pohyb; neboť rychlost pohybu bude úměrná *nárazům* atomů, i když připustíme, že až do té doby nebyla zdržována protinárazy. Je jistě užitečné podržet v paměti i tuto základní poučku. Dále, proti tomu, že mají *obrázky* nepřevyšitelnou jemnost, nesvědčí ani jediný zjev. Proto mají též nepřevyšitelnou rychlost, ježto mají všude stejnoměrný průchod a mimo to na jejich jemné výrony nic nenaráží nebo jen málo věcí, kdežto na tělesa složená z mnoha nebo nesčetných atomů hned něco *narazí*.

Mimo to nic nesvědčí proti tomu, že se *obrázky* tvoří s rychlostí 48 *myšlenky*. Neboť *obrázky* proudí s povrchu těles bez ustání, ale neprojevuje se to zmenšováním těles, protože se úbytek atomů zase doplňuje; zachovávají pak po dlouhý čas polohu a pořadí atomů pevného tělesa, i když se někdy poruší. Tvoří se též v ovzduší náhle sestavy *obrázků*, protože nemusí být vyplněny do hloubky; jsou pak i některé jiné způsoby, jak povstávají takovéto útvary. Nic z toho zajisté nevyvracejí smyslové vjemy, přihlížíme-li k jejich jasnosti tak nějak, že s nimi uvedeme v souvislost i působení vnějších předmětů na nás.

Je pak třeba si také myslit, že vidíme a v mysli pojmáme 49 *podoby* vnějších předmětů, vstupuje-li z nich něco do nás. Neboť vnější věci by nemohly vtisknout v nás svou přirozenou barvu a podobu ani pomocí vzduchu mezi námi a jimi ani pomocí paprsků nebo nějakých výronů, šířících se od nás k nim tak, jako když jakési *obrázky* vstupují od věcí nám v přiměřené velikosti do zraku nebo do mysli, *podržíme* s nimi stejnou barvu a podobný tvar. Následující 50 *rychle* za sebou, vytvářejí tak představu jednotné

a souvislé věci a zachovávají s vlastním předmětem společnou působivost souměrnými nárazy od něho vycházejícími a způsobovanými kmitáním atomů v nitru pevného tělesa. A každá představa, kterou získáme přímým působením buď na naši mysl nebo smysly, ať jde o podobu nebo vlastnosti, je podobou pevného předmětu a vzniká souvislým opakováním obrázku nebo jako jeho pozůstatek. Ale klam a omyl vždy je v tom, co si přimyslíme k tomu [co ještě čeká], aby bylo potvrzeno nebo aby nebylo vyvráceno, ale potom není potvrzeno (nebo je vyvráceno). Neboť nebylo by nikdy podobnosti mezi představami, jež 51 získáváme např. při pozorování obrazu, nebo jež vznikají ve spánku nebo nějakou jinou činností mysli nebo ostatních kritérií, a mezi věcmi, jež nazýváme skutečnými a pravdivými, kdyby nebylo nějakých takových obrázků, s nimiž přicházíme do styku. A omylu by nebylo, kdybychom nepřijímali ještě jakýsi jiný pohyb v nás samých, těsně spjatý s činností představivou, ale od ní odlišný. Tímto pohybem, není-li potvrzen nebo je-li vyvrácen, vzniká klam, je-li však potvrzen 52 nebo není-li vyvrácen, vzniká pravda. I tuto poučku je si třeba dobře podržet v paměti, aby ani nebyla odstraněna kritéria založená na jistotách, ani aby omyl neuvedl ve zmatek všechno poznání tím, že by byl stejně potvrzován jako pravda.

Pokyny a otázky k četbě

- *Nyní se seznámíme s vlastnostmi atomů. Na začátku je uveden jejich celkový přehled – které vlastnosti tedy atomům náležejí a které ne?*
- *Proč musejí být atomy z metafyzického hlediska neměnné?*
- *Hlavním tématem této pasáže je velikost atomů. Jak velké tedy atomy jsou?*
- *Přestože jsou atomy nedělitelné, v jistém smyslu mají části. V jakém?*

54 Dále je třeba se domnívat, že atomy nemají žádnou jinou vlastnost smyslových jevů kromě tvaru, tíže, velikosti a toho, co je nutně spojeno s tvarem. Neboť každá vlastnost se mění, ale atomy se vůbec nemění, protože při rozkladu složených těles musí přece zůstat něco pevného a nerozložitelného, co způsobí změny, ale ne v nejsoucno ani z nejsoucna, nýbrž změny vzniklé většinou přemístováním a někdy i přibýváním nebo ubýváním atomů. Proto jsou přemísťující se atomy nutně nezničitelné a nemají povahu toho, co se přeměňuje, nýbrž mají 55 své vlastní složení a utváření; a to je též nutně trvalé. Neboť i u věcí, jež se před námi přetvářejí, pozorujeme při souměrném ubírání, že jejich tvar trvá, kdežto vlastnosti v měnícím se předmětu netrvají tak, jako zůstává tvar, nýbrž že z celého tělesa mizejí. Stačí tedy to, co zbývá, k tomu, aby vytvářelo rozdíly v složeninách, neboť je zajisté nutné, aby aspoň něco nakonec zbylo a nezaniklo v nejsoucno.

Dále si nesmíme myslit, že je mezi atomy zastoupena každá velikost, nechceme-li, aby nám to vyvrátily smyslové jevy (αἰσθήσεις); že však jsou určité rozdíly ve velikosti, je třeba připustit, ježto je-li tomu tak, lépe se vyloží citové a vjemové děje. Atomů každé velikosti jednak není 56 třeba k tomu, aby vznikly rozdíly ve vlastnostech věcí, jednak

by bylo v tom případě nutně, aby se nám naskytly i viditelné atomy. Něco takového se však nepozoruje a ani si nelze představit, jak by se mohl stát atom viditelným. Mimo to si nesmíme myslet, že je v ohraničeném tělese neomezený počet částic, ani že jsou libovolně malé. Proto musíme nejen zavrhnout dělení na stále menší části až do nekonečna, abychom všechny věci neoslabili a nebyli nuceni je ve svých představách o složených tělesech proměnit postupným drobením jsoucna v nejsoucno, ale nesmíme si ani myslet, že se u ohraničených těles děje přechod po stále menších a menších částech až do nekonečna. Neboť jakmile někdo řekne, že je v nějakém tělese 57 neomezené množství částic ať jakékoli velikosti, nelze si nijak představit, jak by ještě mohlo být toto těleso omezené co do velikosti. Je totiž zřejmé, že tyto částice počtem nekonečné mají každá nějakou velikost; a byť i byly sebe menší, přece by bylo těleso nekonečně veliké. A poněvadž to, co je ohraničené, má okraj rozumem postižitelný, i když jej nelze pozorovat sám o sobě, není možno si nemyslet, že je takové i to, co s ním sousedí, a že takto dále po řadě postupující dospějeme v mysli k pojmu nekonečna.

Nejmenší vnímatelnou částici je si třeba myslet tak, 58 že není ani taková jako to, co připouští změnu jednotlivých částí, ani ovšem ve všem zcela tomu nepodobná, ale že má sice jakousi příbuznost s věcmi, jež připouštějí změny, že však na ní nelze rozeznat jednotlivé části. Kdykoli se však vzhledem k této příbuznosti domníváme, že na ní rozeznáme jednotlivé části, jednu zde, druhou tam, nutně se nám objeví něco stejně velikého. A tyto nejmenší částice vnímáme svým zrakem postupně, počínající první, nikoli na tomtéž místě ani tak, že by se jejich části navzájem dotýkaly, nýbrž jen tak, že svou povahou určují velikost těles, a to větší jich počet velikost větší, menší jich počet pak velikost menší.

Je třeba se domnívat, že se touto obdobou řídí také nejmenší část 59 v atomu. Je ovšem zřejmé, že se ona část liší malostí od nejmenší části vnímatelné zrakem, ale platí pro ni tatáž obdoba. Neboť že i atom má velikost, jsme ukázali podle obdoby věcí vnímatelných, jenomže jsme posunuli jeho malost ještě mnohem dále. I je třeba pokládat tyto nejmenší části, které již nemají dalších částí, za části mezní (πέρατα), sloužící jako prvotní jednotky za míru velikosti větších i menších atomů při rozumovém zkoumání těchto neviditelných tělísek. Neboť příbuznost mezi těmito mezními částmi atomu a neměnnými nejmenšími částmi věcí stačí k ukončení dosavadního výkladu, je však nemožné, aby se tyto mezní části seskupovaly vlastním pohybem.

Pokyny a otázky k četbě

- *Dalším tématem je atomistické vysvětlení duše a jejího významu v člověku. Nejprve si všimněte, z čeho je duše složena. Proč podle Epikúra nemůže být netělesná?*
- *S duší je spjato vnímání. To je velmi důležité, protože právě ve vnímání (bolesti a slasti) spatřují epikúrejci zlo a dobro. Za jakých podmínek tedy má duše schopnost vnímat?*

Potom přihlížejíce k svým vjemům a citům – neboť to nám bude **63** nejspolehlivější zárukou pravdy – nutně dospíváme k názoru, že je duše těleso (ψυχή σῶμά ἐστι) složené z jemných částic, rozptýlené po celém složení těla, nejvíce se blížíci dechu s jakýmsi přimíšením tepla a podobající se v něčem tomuto, v něčem onomu. Je pak tu ještě další složka, jemností složení velmi se lišící od těchto dvou, jež však projevuje tím větší spojitost s ostatním složením těla. O tom všem jasně svědčí mohutnosti duše, city, pohyby, myšlenky a vůbec to, čeho ztráta nám způsobuje smrt.

Dále je třeba si pamatovat, že v duši je hlavní původ vnímání. Nebyla by však získala k němu způsobilost, kdyby nebyla **64** jaksi podporována ostatní skladbou těla. A ostatní skladba těla, když poskytla duši tuto schopnost, sama též získala od ní účast na této vlastnosti, nikoli však na všech schopnostech, které má duše. Proto, když se odloučí duše od těla, toto již nevnímá. Nemělo totiž samo o sobě tuto způsobilost, nýbrž poskytovalo mu ji to druhé, jež zároveň s ním povstalo; to pak vytvářejíc si ihned způsobilostí, jež se v něm vyvinula pohybem, schopnost vnímací, poskytlo na ní podle příbuznosti a vzájemného vztahu účast i tělu, jak jsem právě řekl. Proto **65** též duše, pokud zůstává v těle, neztrácí nikdy vnímací schopnost, ani když se některá jiná část těla oddělí. Naopak, i když některé části duše zahynou, protože se jejich ochranný tělesný obal buď úplně, nebo z nějaké části uvolní, pokud bude sama trvat, bude mít schopnost vnímací. Naproti tomu ostatní složení těla, i když trvá buď zcela nebo zčásti, nemá vnímací schopnosti, jakmile se z něho odloučí takové množství atomů, kolik ho stačí k vytvoření podstaty duše. A dále, když se rozkládá celá skladba těla, rozptyluje se i duše a již nemá tytéž schopnosti a nepohybuje se, právě tak jako již nemá ani schopnost vnímací. Neboť nelze si ji představit vnímající, nebyla-li **66** by v této tělesné soustavě a nevykonávala tyto pohyby, když by totiž to, co ji obklopuje a kryje, nebylo takové, jaké je to, v čem nyní jsou vykonávány tyto pohyby. Mimoto je třeba mítí též na mysli, že **67** netělesným v nejčastějším významu slova nazýváme to, co by mohlo být myšleno samo o sobě; samo o sobě však si nelze myslit nic netělesného kromě prázdného prostoru. Avšak prázdný prostor nemůže být ani činný ani trpný, nýbrž umožňuje jen tělesům, aby se v něm pohybovala. Proto ti, kdo říkají, že je duše netělesná, mluví pošetile; nic by totiž nemohla činit ani trpět, kdyby byla taková. Ve **68** skutečnosti však se obě tyto vlastnosti u duše jasně rozeznávají. Kdo tedy uvede všechny tyto úvahy o duši ve vztah se svými city a vjemy, máje na paměti, co bylo řečeno na počátku, shledá, že jsou dostatečně shrnuty v obecné poučky, aby se mohly podle nich bezpečně a přesně vysvětlit i jednotlivé podrobnosti.

Pokyny a otázky k četbě

- *Následující odstavec překvapivě spojuje dvě (či tři?) podstatně odlišná a vzdálená témata. Vyhledejte místa přechodu mezi jednotlivými tématy.*

- *V líčení kosmické roviny skutečnosti – „světů“ – se objevují tři zásadní informace. Identifikujte je.*
- *Druhým (či třetím) tématem je počátek jazyka. Jak jej Epikúros vysvětluje?*

Mimo to, co bylo již dříve řečeno, je třeba si též myslit, že světy (κόσμοι) a vůbec všechny omezené složeniny, mající stejnou podobu jako pevná tělesa, jež pozorujeme, vznikly z nekonečna, přičemž se všechny tyto větší i menší útvary odloučily ze zvláštních stočenin atomů. A všechny se zase rozkládají, jedny rychleji, druhé pomaleji a jedny působením takových, druhé působením jiných příčin. Mimoto nesmíme se 74 domnívat, že mají světy nutně jen jeden tvar; nikdo by totiž nedokázal, že v jednom takovém světě by mohla být obsažena taková semena, z nichž povstávají živočichové, rostliny a všechno ostatní, co vidíme, kdežto v druhém takovém že by to nemohlo být. 75 Dále je třeba předpokládat, že i příroda byla mnoha rozmanitým věcem naučena a k nim přinucena samými okolnostmi a že později rozum zkoumal bedlivěji, co od ní obdržel a dalšími objevy obohacoval, v jedněch oborech rychleji, druhých pomaleji, a v některých časových obdobích [dělal pokroky větší], v jiných menší. Proto i jména věcí nevznikla zpočátku dohodou, nýbrž lidé sami podle své přirozenosti, majíce podle různých národů své zvláštní citové dojmy a zvláštní představy, vysílali zvláštním způsobem vzduch podle různých dojmů a představ různě utvářený, přičemž byl někdy 76 rozdíl ve zvucích i podle povahy míst těmi národy obývaných. Později byla společnou dohodou stanovena u jednotlivých národů zvláštní jména, aby jejich vzájemné dorozumívání bylo méně dvojsmyslné a bylo vyjadřováno stručněji. Určité zvuky zavedli též pro věci zrakem nevnímátné ti, kteří si je uvědomili, jednak z přirozené nutnosti se vyjádřit, jednak je vypravše rozumovou úvahou, a podle nejvšeobecněji platného důvodu užívání jim dali takový význam.

Pokyny a otázky k četbě

- *Nyní se dostáváme k nejdůležitější pasáži celého listu Hérodotovi, protože nyní se dozvíme, jaký význam pro nás vůbec má poznání přírody.*
- *Ještě před tím se však hovoří o nebeských tělesech, přičemž Epikúros sleduje jediný cíl – odhalíte, o jaký cíl mu jde?*
- *Pak už následuje avizované vysvětlení smyslu výkladu přírody – k čemu tedy má sloužit?*
- *Epikúros ještě rozlišuje jevy, u nichž udává jedinou příčinu, od jevů, u nichž nabízí více příčinných výkladů. To si zapamatujte, více to bude rozvedeno v následujícím listu.*

A dále, pokud jde o tělesa nebeská, nesmíme se domnívat, že jejich pohyb, obracení, zatmění, východ a západ a zjevy stejného druhu s těmito vznikly péčí nějaké bytosti, která je řídí nebo 77 bude řídit a zároveň požívá plné blaženosti a nesmrtelnosti; neboť

zaneprázdnění a starosti, projevy hněvu a přízně se nesrovnávají s blažeností, nýbrž vznikají ze slabosti, strachu a závislosti na okolí. Ani zase si nesmíme myslit, že stočená hmota ohně, požívající blaženosti, koná tyto pohyby z vlastní vůle; spíše musíme dbát naprosté vznešenosti při všech výrazech, jež vztahujeme k takovýmto myšlenkám, aby z nich nepovstaly domněnky, které by byly v rozporu s touto vznešeností, sice nám tento rozpor způsobí v lidských duších největší zmatek. Proto je třeba se domnívat, že i tato nutnost a pohyby se uskutečnily již při vzniku vesmíru v souvislosti s počátečním odloučením stočených atomů. **78** Dále je třeba se domnívat, že správně vyložit *příčinu* (αἰτία) nejhlavnějších zjevů je úkolem vědy o přírodě a že blaženost spočívá na ní a na poznání přirozené podstaty úkazů na nebi a všeho toho, co přispívá k důkladnému vědění po této stránce. Mimoto že u těchto věcí nelze připouštět více výkladů a soudit, že se věc může mít i jinak, nýbrž že v nesmrtelné a blažené přirozenosti není prostě nic, co by **79** vzbuzovalo nejistotu nebo zmatek. A že prostě jen tak tomu je, lze pochopit myšlením. Pokud však jde o to, co spadá do pouhého pozorování západu, východu, slunovratu, zatmění a příbuzných zjevů, nepřispívá poznání jich již ničím k blaženosti, nýbrž ti, kdo jsou znalí těchto jevů, neznají však přirozenou podstatu jich a nejhlavnější příčiny, mají stejně strach, jako kdyby se nebyli nic o nich dověděli, ba snad ještě větší, poněvadž jejich úžas, vyplývající z trochu lepší znalosti těchto zjevů, nemůže vésti k vysvětlení jich a k pochopení řádu nejhlavnějších příčin. Proto i když uvádíme více příčin obrátů, západů, východů, zatmění a jiných úkazů tohoto druhu, jak jsme to též učinili ve svých podrobných výkladech, nesmíme se domnívat, že naše zkoumání o těchto věcech nedosáhlo takové přesnosti, jaká přispívá k duševnímu klidu a blaženosti. Musíme tedy uvažovat o **80** příčinách úkazů na nebi a každého neznámého zjevu tak, že budeme přihlížet k tomu, kolika různými způsoby vzniká podobný zjev u nás, pohrdající těmi, kteří nerozeznávají, co je nebo se děje toliko jedním způsobem a co se může dít několikerým způsobem, protože přehlédli zjevy na velikou vzdálenost, a kteří nadto nevědí, za jakých podmínek je nemožno [a za jakých stejně je možno] zachovat si duševní klid. Budeme-li se tedy domnívat, že se nějaký zjev může uskutečnit i nějakým jiným způsobem, zachováme si duševní klid pro toto vědomí, že se může uskutečnit několikerým způsobem, právě tak, jako kdybychom věděli, že se uskutečňuje nějakým určitým způsobem.

Vedle toho všeho je si vůbec třeba uvědomit, že největší zmatek **81** vzniká v lidských duších z toho, že se lidé domnívají, že jsou nebeská tělesa blažené a nesmrtelné bytosti, přestože přitom jejich záměry, činy a důvody tomu odporují, a dále z toho, že lidé stále očekávají nebo tuší jakousi věčnou hrůzu pod dojmem z mytů, nebo že se bojí i samé bezcitnosti, způsobené smrtí, jako by se jich týkala; dále z toho, že je do toho stavu nepřivádějí domněnky, nýbrž jen jakýsi nerozumný nápad, takže nekladouce meze své hrůze, upadají do stejného nebo ještě většího zmatku než ten, kdo má o těch věcech jen ledabylou domněnku. Klid duše však znamená být zbaven toho všeho **82** a mít neustále na paměti celek a jeho nejhlavnější zjevy.

Proto je třeba přihlížet k přítomným citům a vjemům, pokud jde o společné, k společným, pokud jde o zvláštní, ke zvláštním, a ke každé přítomné jistotě jednotlivých kritérií. Budeme-li totiž k tomu přihlížet, vyložíme správně příčiny zmatku a strachu, a vykládající příčiny nebeských zjevů a ostatních úkazů k nim stále se přidružujících, zbavíme se všeho toho, co děsí v nejvyšší míře ostatní lidi.

Zde tedy máš, Hérodote, ve výtahu nejhlavnější poučky o podstatě **83** vesmíru. A tak uplatní-li se tento výklad, byv podržen svědomitě v paměti, myslím, že i když člověk nepřikročí ke všem podrobným zkoumáním v jednotlivostech, získá z něho nesrovnatelně větší sílu než ostatní lidé. Neboť si sám od sebe objasní mnohé z toho, co jsem v jednotlivostech podrobně probral ve svém úplném výkladu, a právě tyto základní poučky, uloží-li si je v paměti, budou mu při tom stále pomáhat. Neboť jsou takové povahy, že i ti, kdož již dostatečně nebo i dokonale prozkoumali dílčí otázky, mohou konat většinu svých zkoumání o celé přírodě, opírajíce se při svých rozbořech o takovéto přehledy. A ti, kteří ještě nepatří k dokonale zasvěceným, mohou si z nich i bez ústního výkladu nad pomyslení rychle učinit pro svůj duševní klid názor o nejdůležitějších otázkách.

Toto jest jeho list o fysice. Úkazů na nebi pak se týká tento list:

Epikúros pozdravuje Pýthoklea.

Pokyny a otázky k četbě

- *V úvodu tohoto dopisu opět najdeme vysvětlení, s jakým záměrem byl sepsán. Přitom si nejprve všimněte, co je jeho předmětem.*
- *Ale především zodpovězte otázku, co je cílem zkoumání tohoto předmětu.*
- *A konečně znovu se setkáváme s myšlenkou, že některé jevy (právě ty, jež jsou předmětem tohoto listu) mohou mít více výkladů. Čím je to dáno a jak to souvisí s cílem tohoto zkoumání?*

84 Přinesl mi Kleón od tebe list, v němž opětovně projevuješ vůči mně své přátelské smýšlení, jak si toho zasluhuji pro svou přízeň k tobě, a ne bez přesvědčivosti se snažíš oživit si v paměti rozumové úvahy směřující k blaženému životu. Žádáš mne též, abych ti poslal stručnou a přehlednou úvahu o úkazech na nebi, aby sis ji mohl snadno zapamatovat; těžko prý se totiž pamatuje, co jsem napsal v jiných knihách, ačkoli, jak pravíš, je máš stále v rukou. S radostí jsem přijal **85** tuto tvou žádost a byl jsem naplněn příjemnými nadějemi. Když jsem tedy psal již o všech ostatních věcech, chci splnit tvou žádost, doufaje, že budou tyto úvahy užitečné i mnohým jiným, nejvíce pak těm, kteří okusili teprve nedávno pravé vědy o přírodě, jakož i těm, kteří se oddali hlubšímu pěstování některého z obvyklých vědních oborů. Dobře je tedy pochop, a v paměti je podržuje, probírej je pozorně spolu s ostatními výklady, které jsem poslal v malém výtahu Hérodotovi.

Nejprve tedy je třeba se domnívat, že cílem poznání úkazů na nebi, ať se jimi zabýváme v souvislosti s ostatními naukami či samostatně, není nic jiného než duševní klid (ἀταραξία) a bezpečná jistota, právě tak jako při **86** ostatním bádání. Nesmíme ani násilně vynucovat, co je nemožné, ani používat u všeho stejného způsobu zkoumání jako při úvahách o různých druzích života nebo o řešení ostatních otázek přírodovědeckých, jako např. že se vesmír skládá z těles a nehmatatelného jsoučna a že jeho základní prvky jsou atomy, a při všech takových otázkách, které připouštějí jen jediný výklad souhlasící s vnímanými jevy. Ale při úkazech na nebi tomu tak není; ty připouštějí jak několikerou příčinu svého vzniku, tak několikeré určení své podstaty, shodné se smyslovými vjemy. Neboť o podstatě přírody nesmíme vykládat podle svých lichých úsudků a pravidel, nýbrž jak to vyžadují vnímané jevy; náš **87** život totiž nepotřebuje již nerozumu a lichého zdání, nýbrž abychom žili prosti duševního neklidu. Všechno pak plyne bez duševních otřesů, pokud jde o všechny věci, které lze vysvětlit několika způsoby ve shodě s vnímanými jevy, když připustíme, jak je také nutno, o nich výklady přesvědčivě odůvodněné. Když však někdo připustí jeden výklad a zavrhne druhý, ačkoli je stejně ve shodě s vnímaným jevem, zřejmě zcela opouští zkoumání přírodovědecké a uchyluje se k mythu. Znaky pro výklad toho, co se děje nad námi ve vzduchu, poskytují nám některé ze zjevů kolem nás, jež lze pozorovat, jak se dějí, kdežto zjevy na nebi nikoli; ty se totiž mohou uskutečňovat několikerým způsobem. Je ovšem nutno dbát toho, jak se nám každý úkaz jeví, **88** a mimo to rozlišovat vše, co s ním souvisí, a ty úkazy, proti kterým nesvědčí nic z toho, co se děje u nás, vysvětlovat několikerým způsobem.

Pokyny a otázky k četbě

- *V první části následujícího textu se dočteme, jak vypadá celek jsoučna a jak v něm vzniká jednotlivý svět. Co je vlastně takový „svět“?*
- *Na líčení vzniku nebeských těles je nejzajímavější asi odůvodnění – kde Epikúros nachází potvrzení tohoto líčení?*

Svět (κόσμος) je jakási ohraničená část nebe, obsahující hvězdy, Zemi a vůbec všechny vnímatelné předměty, která zaujímá úsek nekonečna (τοῦ ἀπειρου) a končí se mezi buď řídkou nebo hustou, jejímž uvolněním by bylo uvedeno všechno v něm ve zmatek, jež se buď otáčí, nebo pevně stojí a má tvar buď okrouhlý nebo trojúhelníkový nebo nějaký jiný; jsou totiž možné všechny tyto tvary, protože proti tomu nesvědčí žádný ze zjevů v tomto světě, v němž si nelze představit konec. Lze si však **89** představit, že je takových světů (κόσμοι) nekonečné množství i že takový svět může vzniknout jak ve vesmíru (ἐν κόσμῳ), tak v mezisvětí (ἐν μετακοσμίῳ), jak nazýváme vzdálenost mezi světy v prostoru obsahujícím mnoho prázdna, nikoli však ve velkém průzračném a úplně prázdňém prostoru (κενόν), jak někteří tvrdí. A vznikne tak, že některá vhodná semena vyplynou z jednoho světa (κόσμος) nebo z mezisvětí nebo i z většího počtu jich

a pomalu se skládají, rozčleňují a popřípadě přeskupují na jiné místo a zavlažují se z vhodných zásob až do úplné dokonalosti a stálosti, pokud položené základy **90** mohou něco přijímat. Neboť nestačí jen, aby v prázdném prostoru, v němž může svět povstat, vznikl z nutnosti shluk nebo vír atomů, jak se myslí, a aby svět vzrůstal do té doby, pokud nenarazí na jiný svět, jak tvrdí kterýsi z tak zvaných fyziků, to je totiž v rozporu s vnímanými jevy.

Slunce, měsíc a ostatní hvězdy nevznikly samostatně a nebyly teprve později pojaty do světa, nýbrž utvářely se hned od počátku a vzrůstaly přibýváním a vířením jakýchsi jemně složených částic povahy buď větrné nebo ohnivé nebo obojí zároveň; neboť i tak nám to **91** vnuká smyslové vnímání. Velikost slunce a ostatních hvězd je vzhledem k nám právě taková, jak se jeví; sama o sobě je buď větší, než jak ji vidíme, nebo o málo menší nebo právě taková. Neboť takto posuzujeme podle smyslového vnímání i ohně zde na zemi, jež pozorujeme zdálky; a každá námitka proti této části učení bude snadno vyvrácena, bude-li se přihlížet k samozřejmým jistotám, jak ukazují ve svých knihách *O přírodě*.

Pokyny a otázky k četbě

- *Nyní se konečně setkáme s ukázkou vícenásobného výkladu určitých jevů. Připomeňte si, proč vlastně Epikúros sahá k takovému nejednoznačnému vysvětlení.*
- *Jaké obecné kritérium musí splňovat výklad určitého jevu, aby mohl být zařazen do souboru možných vysvětlení tohoto jevu?*
- *Posuďte sílu či váhu tohoto kritéria!*

92 Vycházení a zapadání slunce, měsíce a ostatních hvězd může mít původ v zapalování a zhašení, protože na obou dvou místech jsou takové poměry, že se jmenované úkazy mohou uskutečňovat; neboť žádný ze zjevů proti tomu nesvědčí. Též objevováním se těch těles nad zemí a opětným jich zakrýváním mohl by se uskutečňovat jmenovaný úkaz, neboť ani proti tomu žádný zjev nesvědčí. Co se týče jejich pohybů, není nemožné, že povstávají otáčením celé oblohy, nebo že tato stojí a tělesa se sama otáčejí za účelem vycházení **93** podle nutnosti, která povstala na počátku při vzniku světa [...] za nejprudšího žáru, ježto oheň stále postupuje jakoby za potravou na další a další místa. Obraty v dráze slunce a měsíce mohou být působeny šikmou polohou oblohy, která v určitých obdobích roku byla podle nutnosti do ní uvedena; stejně však se to může dít i protitlakem vzduchu nebo též tím, že stále potřebná látka se dílem postupně zapaluje, dílem je jí nedostatek; nebo i proto, že byl těmto hvězdám vnucen od počátku takový vír, že se pohybují jakoby v závitech. Neboť ani jeden z těchto a jim podobných výkladů neodporuje žádné ze samozřejmých jistot, dovedeme-li při takovýchto dílčích otázkách, přidržující se toho, co je možné, uvést každou z nich v souhlas s vnímanými jevy, aniž se bojíme otrockých umělostek hvězdářů.

94 *Ubývání* nebo opětne *přibývání* měsíce mohlo by se dít otáčením tohoto tělesa, ale stejně tak i různým utvářením vzduchu, dále i tím, že se něco před něj postaví, a vůbec všemi způsoby, jimiž nás jevy kolem nás vybízejí k vysvětlení tohoto úkazu, neoblíbí-li si ovšem někdo jen jeden způsob výkladu a ostatní bezdůvodně nezavrhně, aniž uváží, co je člověku možno poznat a co nikoli, touže proto poznat nemožné. A dále je možné, že má měsíc světlo sám od sebe, ale je také možné, že je má od slunce. Neboť i kolem nás **95** pozorujeme mnoho věcí, které mají své vlastní světlo, ale i mnoho věcí, které mají světlo od druhých. A žádný z úkazů na obloze nestojí tomu v cestě, má-li člověk stále na paměti několikery způsob jich výkladu a přihlíží-li zároveň k předpokladům a příčinám s nimi souhlasícím a nepřeceňuje-li nerozumně jejich význam, nehledě na věci, které s nimi nesouhlasí, a nekloní-li se brzy k tomu, brzy k onomu jednostrannému výkladu. *Obraz tváře na měsíci* může vzniknout buď změnou jeho částí, nebo jeho zakrytím něčím jiným, nebo jinými způsoby, u nichž bychom mohli pozorovat, že jsou v souhlase s vnímanými jevy; neboť u žádného úkazu na obloze se nesmí zanedbávat **96** takovýto způsob zkoumání. Bude-li totiž někdo v rozporu se zřejmými jistotami, nikdy nebude moci dosáhnout účastenství na duševním klidu.

Zatmění slunce a měsíce může nastat buď zhasnutím, jak lze pozorovat takovéto dění i kolem nás, nebo též tím, že je zakryjí nějaká jiná tělesa, buď Země, nebo nějaké jiné takové neviditelné těleso. A takto je třeba přihlížet k způsobům, které si jsou navzájem blízké, jakož i k tomu, že není nemožné, aby některé z nich působily současně.

Pokyny a otázky k četbě

- *Opět se hovoří o nebeských tělesech a opět s tímtéž cílem jako dříve – s jakým?*
- *Snad nejvíce možných výkladů nachází Epikúros pro blesk. Jaký starší řecký výklad blesku mají nahradit? Jinak řečeno – proti čemu Epikúros bojuje? (Viz také závěrečný odstavec.)*

97 A dále, *pravidelnost oběhu* nebeských těles budiž chápána právě tak jako pravidelnost některých dějů, které se nahodile naskytnou i u nás. A božská přirozenost nebudiž s tím nikterak uváděna v souvislost, nýbrž budiž ponechána trvale bez starostí a v úplné blaženosti; neboť nestane-li se to, bude marný každý výklad příčin úkazů na nebi, jak se to již stalo některým lidem, kteří se nedrželi možného způsobu výkladu, nýbrž upadli do marného počínání, protože se domnívali, že se tyto věci dějí jen jedním způsobem, a všechny ostatní možné výklady zavrhovali, dávající se strhovat k nemyslitelnému a nedovedouce přihlížet zároveň k vnímaným jevům, které je třeba uznávat za ukaza-tele.

98 *Změny délky nocí a dní* mohou být způsobovány rychlými a zase pomalými pohyby slunce nad zemí podle měnicí se délky místa, protože některá místa procházejí rychleji nebo pomaleji, jako pozorujeme i kolem nás některé podobné děje, s nimiž ve shodě je nutno vykládat i o úkazech na obloze. Ti však, kteří připouštějí jen jeden

výklad, jsou jednak v rozporu s vnímanými jevy, jednak se úplně připravili o poznání pro člověka možné.

Znamení počasí mohou vznikat jednak časovou shodou, jako je to u zvířat, jež je možno vidět u nás, jednak různostmi a nestálostmi ovzduší. Neboť obojí tento výklad není v rozporu se **99** smyslovými zjevy; v kterých případech však se to děje z té nebo oné příčiny, nelze poznat.

Právě tak i *blesky* vznikají několika způsoby. Neboť při **101** tření a srážení se mraků uniká z nich atomový útvar působící oheň a vytváří blesk; nebo větry vymrštují z mraků taková tělíška, jež způsobují tento jas; nebo se tvoří vytlačněním, když se mraky stlačují buď navzájem nebo větry; nebo tím, že mraky do sebe pojmu světlo roztroušené hvězdami, jež se pak stlačuje pohybem mraků a větrů a uniká skrze mraky; nebo že nejmenější částice světla prosáknou skrze mraky, přičemž mraky od ohně vzplanou a jeho pohybem nastává hřmění; nebo tím, že se vítr rozpálí prudkým pohybem a mocným stlačením; nebo tím, že se mraky od větrů roztrhnou a vypadnou **102** z nich ohňotvorné atomy, jež způsobují úkaz blesku. A ještě více jiných způsobů výkladu snadno najde, kdo se vždy bude držet vnímaných jevů a bude s to zároveň přihlížet k tomu, co mají podobného s těmito úkazy. Blesk předchází před hromem při nějakém takovém seskupení mraků, že buď zároveň s nárazem větru do mraků se z nich vyráží atomový útvar působící blesk a teprve potom zpět stlačovaný vzduch způsobuje toto dunění, nebo že oba sice vyrazí z mraků současně, ale blesk se k nám nese prudší rychlostí, kdežto hrom se za ním **103** opožďuje, jak je tomu při některých věcech pozorovaných z dálky a vydávajících nějaké rány. A *údery blesku* mohou vzniknout buď tím, že se nahromadí větší množství větrů, ty se stlačí a prudce se rozžhaví; jeho část se ulomí a dopadne s větší silou na místa dole ležící, přičemž se ulomí proto, že okolní místa zhoustnutím mraků příliš ztuhla; nebo tím, že sám stlačený oheň vypadne, jak může vzniknout i hrom, když se nahromadí více ohně a ten, byv prudčeji rozdmýchán větrem, protrhne mrak, protože nemůže ustoupit do okolních mraků, ježto se vzájemným tlakem stále více zhušťují. A jest ještě **104** více způsobů, jimiž mohou povstávat údery blesku. Jen mythu budme vzdáleni! A budeme ho vzdáleni, budeme-li se hezky držet vnímaných jevů a podle nich soudit o věcech nezjevných.

113 *Že některé hvězdy bloudí*, vykonávají-li vskutku takové pohyby, některé však že se pohybují pravidelně, může být proto, že se zpočátku také pohybovaly v kruhu, ale byly přinuceny k takovému pohybu, takže jsou jedny unášeny tímž pravidelným vířivým pohybem, druhé jiným vykazujícím některé nepravidelnosti. Je také možné, že jsou v prostorech, jimiž se hvězdy pohybují, někde pravidelné proudy vzduchu, které je tlačí tímž směrem a postupně a pravidelně je zapalují, jinde však nepravidelné, takže se tím způsobují odchylky, které pozorujeme. Udávat jen jednu příčinu těchto zjevů, když nás jevy vybízejí uznávat příčin několik, je bláhové a nenáležitě jednání lidí, kteří si oblíbili nicotné hvězdářství a udávají liché příčiny některých zjevů, aniž přitom vůbec zbavují božskou přirozenost prací a povinností.

Toto vše si tedy, Pýthokle, zapamatuj, neboť se v mnoha případech vyhneš mythu a budeš moci nazírat na úkazy s uvedenými sourodé. Nejvíce se však oddej zkoumání počátků jsoucna, nekonečnosti a otázek s těmito příbuzných, dále kritérií, citů a cíle, pro něž tyto úvahy konáme; neboť celkový přehled zvláště o těchto věcech usnadní nazírání na příčiny jednotlivých zjevů. Ti však, kdo se neoddají s co největší horlivostí těmto úvahám, ani nebudou moci dobře pochopit tyto otázky samy, ani nedosáhnou toho cíle, pro který je nutno tyto věci zkoumat.¹²

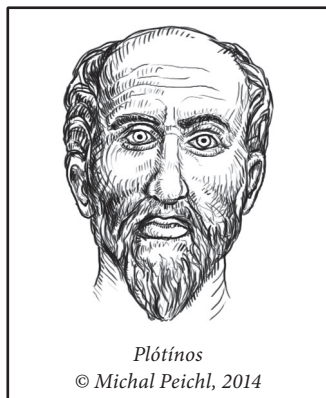
D. Souhrnné kontrolní otázky a úkoly

- Co je podle Epikúra cílem poznání přírody?
- Jak má poznání postupovat, aby se tohoto cíle dosáhlo?
- Co patří k jednoznačným tvrzením o podstatě světa?
- Jak je třeba vysvětlovat jevy jako východy a západy Slunce, fáze Měsíce, blesky atd. a proč?
- Jak byste celkově charakterizovali epikúrejský výklad přírody?

¹² List Pýthokleovi byl již v starověku (srov. Filodémovy zlomky herkulánské) pokládán za nepravý a rovněž v nové době byl Epikúrovi upírán pro neuspořádanost látky a po stránce slohové. Jeho pravost má však též obháje, nebo se pokládá za kompilaci nějakého žáka Epikúrova z jeho díla *O přírodě*, ježto zásady v listě obsažené jsou nepochybně epikúrovské. (Pozn. překl.)

7. Úryvky z Plótínových *Ennead*

A. Úvod



Tento filosofický směr, rozvíjející se od 3. st. n. l. už názvem prozrazuje svou základní inspiraci, jíž je filosofie Platónova. Novoplatónikové tvrdili, že jen rozvíjejí a osvětlují Platónovy myšlenky, ovšem i z našeho textu bude zřejmé, že k nim připojují např. některé aristotelské motivy.

Přitom směřují k ucelenému a systematickému výkladu veškeré skutečnosti, výkladu, který působí dojmem jednotlosti, bezrozpornosti, hotovosti, ale možná také dogmatičnosti, neživosti a archaičnosti. Je-li vše prezentováno jako jasné a vyřešené, nevyžaduje si to od nás tolik pozornosti a neprovokuje nás to tolik k přemýšlení. To platí tím více, že mnohé novoplatónské postupy (teleologický, symbolický či metaforický výklad) se podstatně liší od našich moderních poznávacích postupů.

se podstatně liší od našich moderních poznávacích postupů.

Za prvního novoplatónika je považován Plótinos (žil v letech 205–270, překročili jsme tedy výrazně přelom letopočtu), jehož jednotlivé úvahy uspořádal jeho žák Porfyrios (s jeho vlastním textem se setkáme později) do souboru zvaného *Enneady*. My si přečteme dvě části z tohoto spisu, jež by měly dostačovat k představení následujících základních tezí novoplatónismu.

Ústředním motivem novoplatónské filosofie je Jedno jako základ a počátek veškeré skutečnosti. Jedno samo ovšem musí mít velmi specifické vlastnosti, přesněji žádné vlastnosti mít nemůže, proto je obtížné jej popsat a uchopit. Právě ono a jeho vztah k nižším rovinám skutečnosti, na Jednu závislým, představují hlavní témata našeho textu.

Dodejme, že podle novoplatóniků je podstatou skutečnosti nemateriální základ a podstatou člověka duše, jež se má k onomu nemateriálnímu základu a svému původu navracet. To jsou myšlenky velmi blízké křesťanským představám, a proto se novoplatónismus mohl stát významným zdrojem především raně křesťanských filosofických systémů.

B. Úkol

Podstata a způsob filosofického zkoumání v novoplatónismu vybízí k několika specifickým otázkám, jež si položíme kromě obvyklých otázek věcných.

1. Které platónské myšlenky dokážete sami v textu identifikovat?
2. Najdete mezi Plótínovými myšlenkami naopak i takové, jež nejsou v souladu s Platónem?
3. Jak Plótínos pracuje s Platónovými texty (viz citáty)?
4. Jak byste popsali a zhodnotili metodologii Plótínových úvah? Jaké typy argumentů v textu najdete?
5. Základem skutečnosti je Jedno. Proč?
6. Jaké jsou jeho charakteristiky?
7. Jaké další úrovně skutečnosti jste v textu identifikovali?
8. Jaký je vztah jednotlivých úrovní?

C. Text – úryvky z Plótínových *Ennead* (V 4, VI 9)

Plótínos: *O klidu*

(Přel. Petr Rezek. Praha: Petr Rezek, 1997. Výbor z Plótínových *Ennead*.)

V 4 Jak to, co následuje po prvním, z prvního pochází a o jednu

Pokyny a otázky k četbě

- *Musíme se přeladit na zcela jiný styl vyjadřování a vůbec myšlení, neboť bez nadřádky lze říci, že platónismus a atomismus jsou protikladné koncepce. Nejprve si tedy uvykňte Plótínovu jazyku!*
- *Ovšem už po pár řádcích musíte být naladěni na stejnou vlnu, abyste mohli v textu identifikovat asi nejdůležitější motiv celého novoplatónismu – vysvětlení vlastností Jedna.*
- *Následuje další důležitá úvaha, která odpovídá na otázku: Jak může z absolutně jednoduchého Jedna vzejít něco dalšího?*

V 4, 1. Pokud něco následuje po Prvním, pak nutně pochází z něho; musí se k němu vztahovat buď přímo nebo přes mezičleny. Dále je nutné pořadí druhých a třetích věcí; druhé se vztahuje k prvnímu a třetí k druhému. **5** Musí totiž býti něco jednoduchého, které všem věcem předchází a jež se od všech věcí, následujících po něm, musí odlišovat, být u sebe, nesmíšené s tím, co pochází z něho, a opět jiným způsobem mocno přítomnosti u těchto ostatních věcí, být opravdu jedno (ἓν), nikoliv nějakým jiným jsoucnem (ὄν) a pak jednem. Ani není pravda, že jest *jedno* (ἓν εἷναι); není možný jeho „výměr“ (λόγος) ani poznání (ἐπιστήμη)“ (Plat. *Parm.* 142a3–4) **10** – říká se přece, že je „mimo

jsoucnost (ἐπέκεινα οὐσίας)“ (Plat. R. 509b9). Kdyby totiž nebylo jednoduché, vně veškeré nahodilosti a složenosti, a kdyby nebylo opravdu jednem, nemohlo by být počátkem (ἀρχή). Je ze všech věcí nejsoběstačnější, protože je jednoduché a první ze všech – co totiž není první, věru potřebuje něco, co mu předchází, a co není jednoduché, má zapotřebí jednoduchých, v něm obsažených součástí, **15** aby se z nich mohlo skládat. To, co je právě takové, může být pouze *jedno*. Kdyby bylo ještě jiné takové, byla by obě jedním. Jistě nemíníme dvě těla, ani že Jedno je prvním tělem. Nic jednoduchého není tělem, tělo vzniká, ale není počátkem: „počátek nevznikl“ (Plat. *Phdr.* 245d3). Kdyby počátek byl netělesný, ale opravdu jen jeden, **20** bylo by ono jiné toho druhu prvním. Kdyby tudíž bylo něco jiného, co by následovalo po prvním, nemohlo by již ani být jednoduché: bude proto *jedno–mnohé* (ἐν πολλά). Odkud tedy pochází? Z Prvního: jistě nevzniká náhodně, jinak by ono první nebylo počátkem všech věcí. Jak tedy všechno ostatní může pocházet z Prvního? Je-li **25** První završené, nejdokonalejší ze všeho a první mohoucností (δύναμις), je nutně ze všech věcí nejmocnější. Ostatní mohutnosti musí ono První napodobovat, jak jen jsou toho mocny. Vidíme, že všechno, co z ostatních věcí dochází završení, plodí a neuspokojuje se tím, aby zůstávalo u sebe, nýbrž tvoří něco dalšího. To platí nejen o účelně rozvrhujícím, nýbrž i o tom, co <jen> roste bez **30** takového rozvrhování, dokonce i o věcech bez duše, které poskytují ze sebe díl, pokud jsou toho mocny: například oheň (πῦρ) zahřívá, sníh ochlazuje a léky působí v jiném v souladu se svou přirozeností – všechny tyto věci napodobují v souladu se svou mohutností počátek v jeho věčnosti a dobru (ἀγαθόν). Jak by to, co je nejdokonalejší a první **35** dobro, mohlo stát v sobě samém, jako kdyby sebe dávalo nerado, anebo jako kdyby bylo nemohoucí, když je přece mohoucností všech věcí? Jak by pak mohlo být ještě počátkem? Musí z něho přece něco vzejít, pokud mají být ještě jiné věci, které z něho mají mít své bytí. To, že vzchází z něho, je naprosto nutné. [To, co plodí věci, které následují po něm, musí být nejdůstojnější.] **40** To, co jím je zplozeno a je druhé po Prvním, musí být nejdůstojnější z ostatních věcí a lepší než ony.

Pokyny a otázky k četbě

- *V další pasáži se seznámíme s druhou úrovní novoplatónského univerza, s druhou „hypostazí“ – duchem. Proč vlastně duch nemůže být prvním principem a počátkem?*
- *Poté Plótinós opět rozvíjí úvahu o tom, jak Jedno může být počátkem nižších rovin skutečnosti – úvahu reprodukuje!*
- *Všimněte si také, jakých zdůvodnění Plótinós používá. Srovnejte s Epikúrovým přístupem!*

V 4, 2. Kdyby tedy ploditelem byl sám duch (voůc), pak to, co přichází po něm jako zplozené, by nutně mělo více nedostatků než on, nicméně by mu muselo být dostatečně blízké a podobat se mu. Protože však ploditel je mimo ducha, musí být duch to,

co je zplozeno. Proč není ploditel duch, jehož působností je duchovní nahlížení (νόησις)? Duchovní nahlížení hledí na nahlížené, **5** obrací se k němu a je jím jakoby završováno, samo zůstává neurčeno tak jako zrak a vymezeno je teprve tím, co nahlíží. Proto se také říká, že z neurčené dvojice a jedna pocházejí vidy (τὰ εἶδη) a čísla – tj. duch. Proto není duch jednoduchý, nýbrž je mnoha věcmi (πολλά). Zjevuje složeninu, **10** ovšem duchovní a zří mnoho věcí. Duch sám je něčím nahlédnutým (νοητόν), ale zároveň nahlízejícím (νοῶν): proto je již dvojitostí. Duch se však také odlišuje od Jedna tím, že jako duchovně nahlížený následuje až po Jednu. Ale jak duch pochází z nahlédnutého? Takto: nahlédnuté, <které je první>, zůstává u sebe a ničeho nepotřebuje, kdežto vidící a duchovně nahlízející <něco potřebují>. Tvrdím, že nahlízející je nedostatečné **15** vzhledem k onomu Prvnímu, v *jistém smyslu* ale <ono První> není bez vnímání, nýbrž všechny věci (πάντα) náležejí k němu, jsou v něm a s ním. Je mocno samo se zcela rozlišit, je v něm život a všechny věci jsou v něm. Také pochopení, které má o sobě samém, na základě jakéhosi sebevnímání, nahlédnutí, kterým samo je, je věčným stáním a duchovním nahlížením, odlišným od nahlížení ducha. Jestliže něco vzniká a nahlédnuté setrvává v sobě samém, **20** vzniká z něho, jež jest v nejvyšší míře tím, čím je. Tedy zatímco ono nahlédnuté „setrvává ve svém přirozeném stavu“ (Plat. *Tim.* 42e5–6), vzniká to, co se děje, sice z něho, avšak tak, že ono setrvává v sobě. Protože tedy ono setrvává jako nahlédnuté, to, co se děje, se stává nahlížením (νόησις). Protože je nahlížením a nahlíží to, z čeho vzešlo, (nic jiného totiž **25** nemá), stává se duchem (νοῦς), jakýmsi jiným nahlédnutým, ale jakoby oním Prvním, jeho napodobeninou (μίμημα) a obrazem. Setrvává-li však ono první v sobě, jak z něho duch vzniká? V každé věci je jednak působnost (ἐνέργεια), která patří ke jsoucnosti (οὐσία), působnost, která je jednotlivou věcí, a jednak druhá působnost, která pochází z první a musí být ve všem jejím důsledkem, **30** odlišná od věci samotné. Například v ohni je jednak teplota, která naplňuje jeho jsoucnost, jednak teplota, která vzniká z ní, když oheň vykonává působnost vloženou mu do jeho jsoucnosti, zůstává ohněm. A tak to je i *tam*, ba mnohem více: zatímco první „setrvává ve svém přirozeném stavu“ (Plat. *Tim.* 42e5–6), je vzniklé působnosti propůjčeno bytí ze završení a z působnosti, která je v prvním, **35** protože vzniklá působnost vešla do bytí a do jsoucnosti z velké mohoucnosti, ba z největší ze všech. Ono První totiž je „mimo jsoucnost“ (ἐπέκεινα οὐσίας – Plat. *R.* 509b9). Je mohoucností všech věcí, ono vzniklé pak již je všemi věcmi. Je-li toto vzniklé všemi věcmi, je ono První mimo **40** všechny věci: tedy i „mimo jsoucnost“. Je-li toto vzniklé všemi věcmi, Jedno však je před všemi věcmi a není rovno všem věcem, pak i takto vyplývá, že musí <ono Jedno> být „mimo jsoucnost“. A je i mimo ducha: jest tedy něco mimo ducha. Protože jsoucnost (τὸ ὄν) není něco mrtvého, ani neživého, ani to, čemu chybí duchovní nahlížení, je duch a jsoucnost jedno a totéž. Duch nesměruje k věcem, které mu předcházejí tak, jako **45** vnímání míří k věcem vnímaným, nýbrž „duch“ sám je „svými věcmi“ (Arist. *De an.* 431b17). Jejich vidy (εἶδη) mu totiž nejsou odněkud poskytovány –

odkud totiž? –, nýbrž on je tu se svými věcmi, jeden a týž s nimi. A vůbec i vědění o těch věcech, jež jsou bez látky, je s nimi totožné.

VI 9 O dobru neboli o Jednu

Pokyny a otázky k četbě

- *Následuje další zcela základní novoplatónská myšlenka – základem jsoucnosti všech věcí musí být právě Jedno. Proč?*
- *Pak Plótínos rozvíjí úvahu o duši a Jednu – jaký je jejich vztah?*

VI 9, 1. Všechna jsoucna jsou jsoucí na základě *jedna*. (Πάντα τὰ ὄντα τῷ ἐνί ἔστιν ὄντα...) Jak ta, která jsou jsoucí v prvotním smyslu, tak i ta, o kterých se v jakémkoliv jiném smyslu vypovídá, že náleží mezi jsoucna. Co by také mohlo být, jestliže by nebylo *jedno*? Když se věcem odejme jedno, které se o nich vypovídá, již nejsou. Nemůže totiž být žádné vojsko, **5** není-li jedním, ani sbor, ani stádo, aniž by byly jedním. Ale také ani dům nebo loď, nemají-li *jedno*, neboť je jedním dům i loď, a to jestliže ztratí, pak by již dům nebyl domem ani loď lodí. Pokud by u spojitých velikostí nebylo jedno, neexistovaly by, a své bytí proměňují v té míře, jak své *jedno* dělením ztrácejí. **10** Tak je to dále i s těly rostlin a živočichů: každé – z nich je jedno, a když se jednu vzdálí tím, že jsou <například> rozlámána na velké množství, ztrácejí svou jsoucnost, kterou měla dosud, a nejsou již tím, čím byla, nýbrž stanou se pak právě jinými, nakolik jsou právě jednem. Ale i zdraví <je zdravím>, pokud je tělo uspořádáno jako jedno, **15** a krása <krásou>, pokud přirozenost jedna vládne částem. Též zdatnost duše (ἀρετὴ ψυχῆς) <je zdatností>, pokud se sjednotí v jedno a v jeden soulad. Když jsme dospěli k duši, která všechny věci uvádí k jednu tím, že je zhotovuje, tvaruje, utváří a uspořádává, máme říci, že **20** právě ona dává *jedno* a že ona právě je jednem? Anebo právě tak, jako dává tělům vše ostatní, není sama tím, co dává, jako například tvar a vid (μορφή και εἶδος), nýbrž dává věci odlišné od sebe. Tak se musíme domnívat, že jestliže dává i jedno, ono je něčím odlišným od ní a že každou jednotlivinu činí jednem při pohledu na *jedno*. Tak jako pohledem na člověka vytváří **25** člověka tím, že zároveň s člověkem spoluzahrnuje i *jedno*, které je v něm. Neboť každá jednotlivina, o které říkáme, že je jedno, je jedna natolik, nakolik má to, čím je. Proto jsoucna, která jsou jsoucná v oslabeném smyslu, jsou v menší míře *jednem* a ta v silnějším smyslu, více. Potom i duše, ačkoliv se od jedna odlišuje, má jedno více, v souladu s tím, že více a opravdově jest. **30** Avšak samotným jednem není. Duše je totiž jedna, *jedno* je však pro ni jen jakési dodatečné určení, duše a jedno jsou dvě věci, jako tělo a jedno. To, co je nespojité, jako sbor, má k jednu nejdále, to, co je spojité, je již blíže. Duše, která je s ním ve společenství, ještě blíže. Jestliže by pak někdo, protože duše by bez jedna **35** nebyla duší, snad duši a jedno ztotožňoval, je za prvé i každá jednotlivina tím, čím je, zároveň s tím, že je jedna; a přesto se jedno <od každé takové jednotliviny> odlišuje, neboť tělo a jedno nejsou totožné, nýbrž tělo se

na jednu pouze podílí. Za druhé, duše je *mnohá a jedna*, aniž by se skládala **40** z částí; je v ní ovšem přemnoho mohoucností (*δυνάμεις*), usuzování, toužení, vnímání, které jsou drženy pohromadě jednem jako poutem. Tím, že je duše jedna, přivádí jedno i k jiným věcem, ale i sama ho přijímá z něčeho jiného.

(...)

Pokyny a otázky k četbě

- *Konečně se blížíme ke konkrétnímu určení Jedna – jak k němu dospějeme?*
- *A co se tedy o Jednu dozvídáme?*
- *Všimněte si, jak Plátónos pracuje s Platónovými texty – k čemu se u Platóna vztahuje citovaná charakteristika (když si to dohledáte podle odkazů uvedených předkladatelem)?*

VI 9, 3. Čím tedy by asi Jedno bylo a jakou by mělo přirozenost (*φύσις*)? Inu, není divu, že to nelze snadno říci, když to není snadné ani u jsoucna a vidu. Nicméně na videch máme založeno určité poznání. Nakolik duše vstupuje do toho, co vid nemá – duše to vůbec není s to **5** uchopit, protože není <ničím> určena a protože, abychom tak řekli, je ražena jakýmsi kadlubem plným rozmanitosti –, ztrácí půdu pod nohama a dostává strach, že neuchopí nic. Proto mezi takovýmito věcmi umdlévá a ráda od nich sestoupí, protože na nich často selhává, až dospěje ke smyslovému <jsoucnu> a zde se zotaví jako u něčeho pevného; stejné tak jako zrak umdlévá **10** mezi malými věcmi a rád se chápe věcí velkých. Kdykoliv se však duše sama o sobě rozhodne pouze zřít <Jedno>, vidíc ho toliko tím, že jest s ním a že jest jednem, proto, že Jedno je s ní, nezdá se jí, že již má to, co hledá, protože se neodlišuje od toho, co duchovně nahlíží. Stejně musí postupovat ten, kdo bude o Jednu filosofovat. Protože pak to, **15** co hledáme, je Jedno, a protože zkoumáme počátek všech věcí (*ἀρχὴ τῶν πάντων*), totiž Dobro (*τἀγαθόν*) a První, nesmíme se vzdálit z oblasti prvních věcí a upadnout mezi věci poslední, nýbrž je nutno sebe v směřování k věcem prvním vyvést vzhůru od smyslových věcí, protože ony jsou posledními jsoucny, a zbavit se **20** každé špatnosti, protože dychtíme dospět k Dobru. Musíme vystoupit k počátku, který máme v sobě, a stát se z mnohého jednem tak, že se staneme tím, kdo zří počátek a Jedno. Je tedy nutno stát se duchem a svěřit svou duši duchu a podřadit mu ji, aby to, co on zří, ona přijímala v plné bdělosti. Je nutno duchem vidět **25** Jedno a nepřipojovat žádný vjem ani do něho nepouštět něco z oblasti smyslového vnímání, nýbrž čistým duchem hledět na to nejčistší, a sice tou první <nejvyšší> částí ducha. Jestliže se tedy tomu, kdo je uzpůsoben ke zření něčeho takového, vybaví velikost nebo obrys nebo masa, uchopeny ve své přirozenosti, již ho nevede ve zření duch. **30** K přirozenosti ducha totiž nepatří, aby viděl něco takového; patří to ovšem k působnosti smyslového vnímání a mínění, které se o smyslové vnímání opírá. Místo toho je třeba přijmout od ducha zvěst o tom, čeho je mocen. Duch je však mocen vidět buď to, co mu patří, anebo to, co mu předchází. Čisté jsou již <ty> věci,

kteří jsou v něm, **35** ještě čistší a jednodušší ale ty, jež mu předcházejí, nebo správněji řečeno: ta věc, která mu předchází. Ono <tj. Jedno> není tedy duchem, nýbrž tím, co duchu předchází. Duch je totiž něco určitého mezi jsoucími věcmi, ono však není něco, nýbrž každému předchází. Není ani jsoucnem, neboť jsoucno má jakoby tvar jsoucna, ono však je bez tvaru (μορφή), i bez tvaru duchovního. **40** Protože přirozenost Jedna vytváří všechny věci, nemůže být žádnou z nich. Není tedy ani *něco*, ani *takové*, ani *tolik*, ani duchem, ani duší. Není ani pohnuté, ani v klidu, ani v místě (ἐν τόπῳ), ani v čase (ἐν χρόνῳ), „nýbrž samo o sobě jednovidé“ (Plat. *Smp.* 211b1; *Phd.* 78d5–6), spíše však bez vidu (εἶδος) – každému vidu předchází, předchází i pohybu (κίνησις) a klidu; **45** ty se totiž týkají jsoucna a činí ho mnohostí. Proč tedy, není-li v pohybu, není ani v klidu? Protože <jen> o jsoucnu platí, že je nutně v pohybu nebo v klidu, nebo v pohybu i v klidu; a protože to, co je v klidu, je v klidu na základě stání a není se stáním totožné, muselo by pak Jednu připadat mimoděk, a to by již nesetrvávalo jako jednoduché. Nazveme-li totiž Jedno původcem, nevypovídáme **50** tím něco, co jest mimoděk vůči němu, nýbrž vůči nám, totiž že máme něco od něho, zatímco ono je v sobě. Chceme-li ovšem mluvit přesně, nesmíme dokonce ani říkat „ono“ ani „jest“, nýbrž musíme se pokusit vyložit své stavy, když to, co k Jednu patří, jako by zvnějšku obíháme, jednou jsouce blíže, podruhé odpadající pro obtíže s ním spojené.

Pokyny a otázky k četbě

- *Už z předchozího textu bylo zřejmé, že s Jednem je to komplikované, a to platí i pro jeho poznání či uchopení. Jakým způsobem totiž Jedno uchopit vůbec nelze?*
- *A jaký způsob tedy zbývá, chceme-li se s ním nějak seznámit?*

VI 9, 4. Ta obtíž však spočívá především v tom, že Jedno si nelze uvědomit prostřednictvím vědění (ἐπιστήμη) nebo duchovního nahlížení (νόησις), jako to lze u ostatních duchovních jsoucen, nýbrž <jen> pomocí přítomnosti, která je mocnější než vědění. Duše (ψυχή) ovšem podléhá odpadnutí od jednosti, a kdykoliv o něčem získává vědění, není výlučným **5** *jednem*. Vědění je totiž zdůvodněná souvislost (λόγος) a tato souvislost je mnohostí. Vědění tedy mívá jednost, protože upadá do počtu a mnohosti. Proto tedy musí spěchat mimo vědění, nesmí nijak vystoupit z jednosti, musí zanechat vědění i poznatků, i všech nazíraných věcí, i když jsou krásné. **10** Neboť všechno krásné následuje až po něm a pochází z něho tak, jako všechno denní světlo ze slunce (ἥλιος). Proto o něm nelze „ani mluvit“ (Plat. *Epist.* VII 341c5), ani psát, jak se říká: nýbrž mluvíme a píšeme, abychom vysílali k onomu a probouzeli ze souvislosti vědění a takříkajíc ukazovali cestu tomu, kdo chce něco spatřit. **15** Poučování sahá sice až k cestě a pouti, zření však již je věcí toho, kdo je rozhodnut něco uvidět. Jestliže by však někdo nedospěl k nazírání a jeho duše by si neuvědomila *tamější* lesk, ani by nepodlehla erótickému stavu milujícího a ani ten stav v sobě nepodržela (stav milujícího, který spočinul v milovaném, **20** když ho spatřil), pak sice přijímá pravé světlo, osvětlivší celou duši, protože

dospěl do blízkosti <světla>, ale při vzestupu je ještě zatížen břemenem, které je překážkou zrání. Nevystoupil vzhůru sám, nýbrž měl něco, co ho odděluje od onoho, neboli ještě se neusebral v Jedno. Neboť ono jistě není nikomu **25** vzdáleno, a přece je vzdáleno všem, takže jsouc přítomno, není přítomno, leda jen pro ty, kteří jsou s to ho přijmout a jsou vybaveni tak, že jsou s ním v souladu a takříkajíc se ho dotýkají a jsou s ním ve styku na základě podobnosti. Ale ten, kdo na základě své vlastní mohoucnosti je s ním sourodý, protože z něho <pochází>, ten, kdykoliv je tak, jako byl, když z onoho vyšel, je mocen ho vidět tak, jak mu přísluší, aby bylo viděno. **30** Jestliže tedy někdo ještě není *tam*, nýbrž zůstává vně buď kvůli uvedeným obtížím, anebo též kvůli nedostatku důvodů, které ho mají uvést na cestu a mají mu dát důvěru, ať za ony obtíže přičte vinu sobě a pokusí se všechno opustit a být sám. Pokud však nevěří, protože mu něco chybí v našich důkazech (λόγοι), **35** ať uvažuje takto:

Pokyny a otázky k četbě

- *Pozorně si přečtěte hned první větu následující pasáže, opět srovnajte s Epikúrem a sami pro sebe si odpovzte, ke které z uvedených skupin patříte vy!*
- *O jaký typ argumentace či úvahy se jedná z metodologického hlediska? Jinak řečeno, čím jsou podložena tvrzení této pasáže?*

VI 9, 5. Ten, kdo se domnívá, že jsoucna (τὰ ὄντα) jsou řízena nahodilostí a sama od sebe a že jsou udržována v soudržnosti tělesnými příčinami (αἰτίαι), je vzdálen od boha (θεός) a od pojmu Jedna; náš výklad se neobrací k těmto, nýbrž k těm, kdož vedle těl stanovují ještě jinou přirozenost a **5** pozdvihují se k duši. Ti ovšem musí přirozenost Duše (φύσις ψυχῆς) přesně pochopit a kromě jiného i to, že pochází z Ducha (νοῦς) a že svou zdatnost má ze sdílení působící formy pocházející z Ducha. Dále musí uchopit Ducha jako něco odlišného od toho, co v nás rozvažuje, od takzvané mohoucnosti rozvažovací, a rozvažování jako **10** takříkajíc se již roztupující a pohybuující, a vědění jako působící formy, které jsou v duši tak, že se již staly zjevnými, protože duch se v duši stal původcem tohoto vědění. A uviděl-li jakoby smyslově ducha, protože je dosažitelný, jak trůní nad duší jako její otec a jak je duchovním kosmem, musí ho nazvat v klidu stojícím, neotřesitelným **15** pohybem, majícím v sobě všechny věci a jsoucí všemi, nerozlišitelnou mnohostí, a zase rozlišeným. Duch není rozlišen jako působící formy nahlížené jako jednosti; ale ani to v něm nahlížené se neslévá, vždyť každá jednotlivina vystupuje samostatně, podobně jako u vědění: ačkoliv je nedílným celkem, **20** jednotlivé poznatky jsou nicméně samostatné. Tato souhrnná mnohost (πλήθος), tedy duchovní kosmos (ὁ κόσμος ὁ νοητός), je sice nablízku Prvnímu – a zkoumání ukazuje, že je nutná, jestliže jest i Duše, duši však je nadřazen Duch, – duchovní kosmos však není první, protože není jednoduchým jednem; Jedno, počátek všech věcí, musí ovšem být jednoduché. To, **25** co tedy předchází nejúčtyhodnějším mezi jsoucnými – musí-li něco předcházet duchu, který by chtěl být Jednem, ale není jím, nýbrž má jen vid jed-

nosti, protože se mu nahlížení netříští, nýbrž je opravdu u sebe samého a nedělí se, protože stojí zcela blízko pod Jednem, ale přece se odvažuje jistým způsobem od Jedna vzdálit –, div, který tedy předchází tomuto Duchu, je **30** Jedno; není jsoucnem (ὄν), protože jinak by se i v tomto případě Jedno vypovídalo o jiném; vpravdě mu nepřisluší žádné jméno, je-li však nutno ho pojmenovat, pak pro všeobecnou srozumitelnost je vhodné ho nazvat *Jedno* (ἕν), ovšem nikoliv tak, že nejprve je něčím jiným a pak ještě jedním; protože je obtížné ho poznat, poznáváme ho přednostně podle toho, co z něho pochází, totiž podle jsoucnosti **35** – vždyť přece duch vede ke jsoucnosti. Jeho přirozenost je taková, že je pramenem toho, co je nejdokonalejší a co je mohoucností plodící jsoucná, mohoucností setrvávající v sobě bez uměnění, aniž se nachází ve věcech, které zplodila. To, co i jim předchází, nazýváme Jedno, protože je nutné, abychom si ho pro sebe navzájem označili – sebe navzájem **40** tímto jménem chceme vést k pojmu nedělitelného a duši k jednosti; neříkáme *jedno* a *nedělitelné* tak jako u bodu anebo jednotky. V tomto smyslu je totiž *jedno* počátkem (ἀρχή) každého *tolik*, které by nenastalo, kdyby mu nepředcházela jsoucnost a to, co předchází jsoucnosti. Rozvažování tedy nemáme zaměřit na tyto věci; avšak tyto jsou o něm vždy **45** podobné <jen> analogicky svou jednoduchostí a tím, že unikají mnohosti a dělení.

Pokyny a otázky k četbě

- *Najednou se o Jednom přece jen něco říká – má být „největší“ a „neomezené“. V jakém smyslu?*
- *Objevují se pojmy „soběstačnost“ a „dobro“. V jakém poměru k nim je Jedno?*
- *O jaký typ výkladu se jedná, jestliže se v něm vyskytují tyto pojmy? Opět srovnajte s Epikúrovým výkladem.*

VI 9, 6. V jakém smyslu ho tedy nazýváme *Jedno* a jak ho lze uvést v soulad s duchovním nahlížením (νόησις)? Musíme ho považovat za jedno v silnějším smyslu, než je jedna jednotka či bod. U těch totiž duše, odňavši velikost a množství, dospívá k nejmenšímu a opírá se o **5** nedělitelné, které však bylo v dělitelném a je v jiném: ono však není „ani v něčem jiném“ (Plat. *Parm.* 138a2–3), ani v dělitelném, ani není nedělitelné jako něco nejmenšího: je totiž ze všech věcí největší nikoliv svou velikostí, nýbrž mohoucností (δύναμις), takže je ve své mohoucnosti bez velikosti; vždyť i to, co následuje po něm, je nedělitelné a nerozdělené svou mohoucností, **10** nikoliv masou. Je pak nutno je chápat jako neomezené nikoliv proto, že jeho velikostí nebo počtem nelze projít, nýbrž proto, že nepochopitelná je jeho mohoucnost. Kdykoliv je totiž nahlížíš například jako ducha nebo boha, je více; a opět, kdykoliv ho sjednocuješ rozvažováním, i tehdy je více jedno, než si dovedeš představit **15** vzhledem k svému nahlížení, neboť je samo u sebe a nic nemá mimoděk. Jeho jednost lze pochopit i z jeho soběstačnosti. Musí totiž být ze všech věcí nejvíce sobě dostačující a opravdu soběstačné a mít nejméně nedostatků: všechno, co je mnohé, též něco potřebuje, dokud se z mnohého nestane

jedním. **20** Jsoucnost (οὐσία) toho, co je mnohostí, tedy potřebuje být jednotí. Ono však sebe samo nepotřebuje, je přece samo sebou. To, co je mnohostí, má zapotřebí všech těch věcí, jimiž jest – každá z těch věcí, které jsou v něm společně s jinými a nikoliv o sobě, potřebuje ty ostatní –, a takové jsoucno bude vzhledem k jednotě a celkovosti nedostatečné. Musí-li tedy býti něco opravdu soběstačného, pak **25** jediným takovým jsoucnem musí být Jedno, které ani vzhledem k sobě, ani vzhledem k jinému nebude nic postrádat. Nic totiž nehledá, aby mohlo být, ani aby se na něm usadilo. Je totiž původcem ostatních věcí a to, čím jest, nemá od jiných věcí. Jaké dobro by mělo vně sebe? Takže Dobro k němu nepřistupuje mimoděk, ono jím samo **30** je. Nemá ani žádné místo, nepotřebuje totiž být usazeno, jako by nebylo mocno nést sebe samo. – To, co usazeno být potřebuje, je ovšem bez duše, masou, padající, kdykoliv není někde usazena. Spíše jsou jím usazovány ostatní věci – ty skrze něho získaly bytí a zároveň místo, k němuž byly přiřazeny; i tomu, co vyhledává místo, něco chybí. Počátek (ἀρχή) však nepotřebuje ty věci, které následují **35** po něm; počátek všech věcí pak nepotřebuje žádnou z nich. Co totiž něco potřebuje, je nedostatečné jako touhou puzené k svému počátku. Má-li však nějaké *jedno* potřebu něčeho, hledá jistě, aby jedním nebylo. Potřebovalo by tedy to, co je zahubí. Avšak všechno, o čem lze říci, že něco potřebuje, potřebuje Dobro a svého ochránce. Pro Jedno tedy již žádné dobro není, **40** a tudíž ani chtění; je předobré, a to nikoliv samo pro sebe, nýbrž je Dobrem (ἀγαθόν) pro ostatní věci, jsou-li v nějakém ohledu mocny se na něm podílet. Ani není nahlížením (νόησις), byla by v něm totiž jinakost, ani není pohybem (κίνησις): předchází pohybu i duchovnímu nahlížení. Co by také nahlíželo? Sebe? Pak by před nahlížením bylo nevědoucí a **45** potrebovalo by nahlížet, aby sebe sama poznalo, ačkoliv je soběstačné. Jen proto, že sebe sama nepoznává a nenahlíží, není s ním spojena nevědomost, neboť nevědomost nastává pouze vzhledem k druhému jsoucnu, kdykoliv jedno neví o druhém. Co však je osamoceno, ani nepoznává, ani nemá nic, o čem by nevědělo, protože jsouc samo se sebou jedno, nepotřebuje sebe sama nahlížet. **50** Avšak abys Jedno uchoval, nelze s ním spojit ani toto *být samo se sebou*, nýbrž je třeba odejmout mu i nahlížení i bytí se sebou samým, a to jak nahlížení sebe sama, tak i ostatních věcí. Nelze je totiž pojmut jako duchovně nahlízející jsoucno, nýbrž spíše jako nahlédnutí. Nahlédnutí ale nenahlíží, nýbrž je příčinou (αἰτία) nahlížení pro něco jiného: a původce není totéž, co **55** způsobené. To pak, co jest původcem všech věcí, není žádnou z nich. Nelze ho tedy ani nazvat Dobrem proto, že jiné věci činí dobrými, nýbrž Dobrem v jiném smyslu, Dobrem nade všemi ostatními dobroy.

Pokyny a otázky k četbě

- *V další části podává Plótinos návod, jak může člověk dospět k Jednu. Shrňte doporučený postup!*
- *Dokážete tento postup charakterizovat metodologicky?*

VI 9, 7. Když se však, protože není žádnou z těchto věcí, ocitáš se svým poznáním v neurčitosti, postav se právě mezi ně a od nich počni s nazíráním. Hleď však, abys své rozvažování nezaměřoval navenek: neleží přece někde, jako by ty věci opustilo, nýbrž je všudypřítomné každému, **5** kdo je mocen se ho dotknout. Avšak pro toho, kdo toho není mocen, přítomno není. Tak jako nelze něco duchovně nahlížet u ostatních věcí, nahlížíme-li něco jiného a zabýváme-li se něčím jiným, nýbrž k nahlíženému se nesmí nic připojit, aby bylo samotným nahlíženým, tak i v našem případě je nutno vědět, že ono nelze nahlížet, dokud v duši máme otisk něčeho jiného **10** a dokud ten otisk v duši působí. Duše, pokud se jí zmocnily a drží jiné věci, nemůže přijmout ražbu toho, co je jejich protivou, nýbrž, jako se říká, že má-li být látka mocna přijmout otisky všech věcí, musí být bez veškerého *takového*, tak i duše, a to v daleko větší míře, nesmí mít žádný vid, nemá-li **15** v ní nic překážet jejímu naplnění a osvětlení první přirozeností. Je-li tomu ovšem takto, je nutno se odvrátit od všeho, co je vnější, a obrátit se zcela do nitra, nepřiklonit se k ničemu vnějšímu; naopak o tom všem nesmíš nic vědět, a sice nejprve ve svých vjemech, pak ale ani **20** ve videch (εἶδη) a ani nesmíš znát sebe sama, když vstupuješ do zření onoho. Kdo se s ním sjednotil a dostatečně s ním jako by poobcoval, nechť přijde a sdělí, pokud může, i ostatním něco o společenství s ním. Tak tomu bylo i s Mínoem, pročež se o něm rozšířila pověst, že byl „důvěrným společníkem Dia“ (Hom. Od. XIX, 178–179; Plat. *Minós* 319b5–6). Pamětliv toho společenství, **25** ustavil své zákony (νόμοι) jako jeho obraz, protože, byv naplněn stykem s božským, byl nadán k zákonodárství. Pokud někdo dospěl k názoru, že to, co se týká obce (τὰ πολιτικά), je ho nedůstojné, chce setrvat stále nahoře, což se stává i tomu, kdo mnoho zřel. „Není vůči žádné z věcí vnější,“ říká (Plat. *Parm.* 138e4), nýbrž je spolu s nimi všemi, aniž ony o tom vědí. Prchají **30** totiž samy z něho ven, nebo spíše samy ze sebe. Nejsou proto mocny uchopit to, čemu uprchly, a protože ztratily samy sebe, nemohou hledat ani něco jiného, tak jako dítě, které zešílevši, jsouc vně sebe, nebude znát svého otce; kdo však sebe sama zná, bude též vědět, odkud pochází.

Pokyny a otázky k četbě

- *Přicházíme k delší úvaze o duši a její cestě k Jednu. V 8. kap. si všimněte, k čemu je duše přirovnána, toto přirovnání totiž bude použito v úvaze ještě později.*

VI 9, 8. Jestliže kdy jaká duše (ψυχή) zná sebe samu, ví též, že její pohyb (κίνησις) je přímý jen tehdy, když přijme zlom, ale že její přirozený pohyb (ἢ κατὰ φύσιν κίνησις) tak jako pohyb kruhový nekrouží okolo něčeho vnějšího, nýbrž okolo středu a ten střed je tím, z čeho kruh (κύκλος) pochází; bude se pohybovat kolem toho, z čeho pochází, zavěsí se na to a uchýlí se do společenství s tím, k čemu by se měly uchýlit všechny duše. To však trvale činí pouze duše bohů, kteří jsou bohy právě díky tomu. Bůh totiž je tím, co s oním sousedí; co však má odstup větší, je obyčejný člověk (ἄνθρωπος) **10** a zvíře. Co hledáme, je tedy jakýsi střed duše? Anebo je třeba přijmout něco jiného, v co všechny

středů vpadají a co středu kruhu odpovídá jen analogicky? Vždyť duše není kruhem jako geometrický tvar, nýbrž <je něčím jako kruh> proto, že v ní a kolem ní je prapůvodní přirozenost, **15** a dále proto, že duše od takového <totiž od Jedna> pocházejí a daleko nejspíše proto, že duše jako celé jsou odloučeny od těla. Nyní však, kdy část nás je zadržována tělem, tak jako kdyby měl někdo nohy ve vodě a zbytkem těla z ní vyčníval, se pozdvihujeme částí duše tělem nesmáčenou a prostřednictvím našeho **20** vlastního středu se jakoby dotýkáme středu veškerenstva – právě tak jako středy těch největších kruhů se dotýkají středu sféry, která je obklopuje – a pak spočineme. Kdyby ty kruhy byly tělesné, nikoliv duševní, byly by spojeny se středem místně, střed by se nacházel v určitém místě a kruhy by byly kolem něho. Jelikož však **25** duše jsou duchovní a onen střed se nachází nad duchem, je nutné se domnívat, že se dotyk děje jinými mohoucnostmi (δυνάμεις), jako se duchovně nahlížející dotýká svou přirozeností toho, co nahlíží, a na základě podobnosti a totožnosti dlí u toho a dotýká se toho, co je mu příbuzné, aniž by ho něco oddělovalo – těla **30** totiž brání ve sdružování jen tělům, netělesné věci však tělesnými oddělovány nejsou, nejsou tedy od sebe vzdáleny místem, nýbrž odlišností a rozdílem; kdykoliv tu tedy není odlišnost, pak to, co není různé, je tu spolu. **35** Ono tedy, které nezná odlišnost, je u nás přítomno stále, my pak u něho, kdykoliv nemáme <odlišnost>. **35** Ono po nás netouží, aby bylo u nás, my však po něm, abychom byli u něho. Jsme sice u něho stále, avšak nehledíme na ně stále, nýbrž tak jako se zpívající chór sice drží okolo svého náčelníka, může se však otočit a náčelníka nevidět, kdykoliv se však obrátí dovnitř, **40** zpívá krásně a řádně se kol něho sevře, tak i my jsme sice stále okolo onoho – a jinak bychom se zcela rozložili a nebyli; ale stále na ně nehledíme; kdykoliv však na ně pohlédneme, „dosahujeme cíle a můžeme spočinout“ (Plat. R. 532e3) –, s libozvučným zpěvem tančíme okolo něho **45** opravdu božský tanec.

Pokyny a otázky k četbě

- *Na této cestě však najdeme i důležitá ontologická vyjádření – pozorně si přečtěte úvodní řádky 9. kapitoly. Co se z nich dozvídáme o Jednu, duchu a duši?*
- *V 9. kapitole se často objevují příslovce tam a zde. Co se jimi myslí?*
- *Jaký význam má v souvislosti s nimi Erós?*

VI 9, 9. A v tomto tanečním kole pak duše (ψυχή) zří jednak pramen života a jednak pramen ducha (νοῦς), počátek jsoucna (ἀρχὴ ὄντος), příčinu dobra (ἀγαθοῦ αἰτία), kořen duše; nikoliv jako by se toto všechno z Jedna vylévalo a zmenšovalo ho: není přece masou, jinak by tyto výtvořiny podléhaly zkáze; jsou však **5** věčné, protože jejich počátek zůstává nezměněn, není rozdělen v tyto věci, nýbrž zůstává celý. Proto setrvávají i ony výtvořiny, jako setrvává-li slunce, i světlo setrvává. Nejsme totiž odříznuti ani odloučeni, i když přirozenost (φύσις) těla, zasáhnuvši nás, přitáhla nás k sobě, nýbrž dýcháme a jsme zachovávaní **10** ne tím, že ono se dalo, a pak odvrátilo, nýbrž tím, že sebou obdarovává stále, dokud je tím, čím je. Jsme ovšem ve vyšším smyslu, když se zaměřujeme

k němu, a naše dobro je *tam*, zatímco samotné být vzdálen znamená být méně. *Tam* si může duše odpočinout, když od zla uprchla pryč k místu, které je od všeho zla čisté; *tam* duchovně nahlíží, **15** *tam* nepodléhá žádnému působení. A *tam* je také její pravý život, neboť život nyní, život bez boha, je jen stopou, která napodobuje onen život, život *tam* je však působností ducha; v klidném dotyku s jedním ovšem plodí bohy, plodí krásu, plodí spravedlnost (δικαιοσύνη) a plodí zdatnost (ἀρετή); **20** neboť těmi věcmi je duše obtěžkána, když je naplněna bohem; a to je jejím počátkem a cílem (ἀρχή και τέλος), počátkem, protože je odtamtud, cílem, protože Dobro (ἀγαθόν) je *tam*. A ona, když tam dospěje, opět se stává tím, čím byla, neboť život *zde*, mezi věcmi, je poklesek, útěk, ztráta perutí. Že je dobro *tam*, ozřejmuje i erós, **25** který je vrozen duši, a proto také v malbách a pověstech je Erós spojován s Dušemi. Protože duše se od boha (θεός) vskutku odlišuje, ale z něho pochází, nutně po něm touží, a pokud je *tam*, je naplněna nebeským Erótem, neboť *tam* je nebeskou Afrodítou, **30** *zde* se však stává jakoby veřejnou děvkou. A každá duše je Afrodítou – to skrytě naznačuje jak zrození Afrodíty, tak Erós, který byl počat při jejím narození; ve svém přirozeném stavu tedy duše touží po bohu a chce se s ním sjednotit, tak jako panna pocházející z krásného otce miluje krásnou láskou. Když **35** však přijde do dění *zde*, je námluvami jakoby oblouzena, vyměnívši svou lásku – tím, že se vzdaluje od otce – za jinou, smrtelnou, páše zpupnost. Jestliže však zpupnost *zde* počne opět nenávidět, očistí-li se pak od věcí *zde* a vrátí se k otci, „nalézá blaho“ (Plat. *Phdr.* 247d4). A kdo nezná tento stav, ať **40** podle touhy *zde* uváží, co to znamená dosáhnout toho, co nejvíce miluje, a ať ovšem vezme v úvahu, že to, co milujeme, je smrtelné a že škodí, že naše láska míří jen k obrazům a že je vrtkavá, protože to, co jsme milovali, nebylo hodno opravdové lásky, ani nebylo naším dobrem, ani tím, co hledáme. To, co je opravdu hodné lásky, je však *tam*; s tím může ten, kdo **45** to uchopil a opravdu to má, být sjednocen, protože neobcuje zvnějšku s tělem. „Kdo to viděl, ví, co říkám“ (Pausaniás i. 37.4; Plot. I 6, 7, 2), že duše pak přijímá jiný život, že se k němu přibližuje, již k němu dospěla a podílí se na něm, takže v tomto stavu pozná, že dárce **50** pravého života je u ní a že ona ničeho jiného nepotřebuje. Naopak, musí všechno ostatní odložit a spočinout jenom v něm, stát se jenom jím, odhodit všechno ostatní, co nás odívá. Proto si musíme pospíšet, abychom odtud vyšli, mrzet se, jsme-li připoutáni k jinému, abychom ho ovinuli celou svou bytostí a **55** neměli v sobě žádnou část, jíž bychom se nedotýkali boha. Tam lze ovšem zřít jeho i sebe, jak to ke zření náleží: sebe ozářena leskem plného duchovního světla, spíše samo čisté světlo, bez tíže, lehounké, které se stalo bohem, nebo spíše bohem *jest*; tehdy vzniká oheň, pokud však člověk opět ztěžkne, je jako vyhaslý.

Pokyny a otázky k četbě

- *I v následující kapitole jsou důležité první řádky, v nich se totiž rozlišují dva způsoby poznání. Jaké?*
- *Který z nich nás může přivést k Jednu?*

VI 9, 10. Proč tedy nezůstává duše *tam*? Protože ještě nevystoupila zcela. Přijde ale čas, kdy bude nazírat nepřetržitě ten, kdo nebude obtěžován zátěží těla. To, co je zřící <část>, není zatěžováno, nýbrž něco jiného, **5** co – když zřící <část> nechává zření být v klidu – provozuje vědu (ἐπιστήμη), která se děje v důkazech, přesvědčování a rozhovoru, jež vede duše; zření a zřící naproti tomu již nejsou zdůvodněnou souvislostí (λόγος), nýbrž něčím víc, než je tato souvislost, něčím před ní a nad ní, a tak i to, co je nazíráno. Až tedy nazírající **10** spatří sebe, uvidí, že je takový, ba spíše bude se sebou jako s takovým sjednocen a bude sebe jako takového vnímat, neboť se stal jednoduchým. Snad se ani nemá o jednom říkat „uvidí“ a o druhém pak „bylo viděno“, pokud smíme zřící a nazírané nazývat dvěma a nikoliv oboje spíše jedním (ἓν); taková řeč (λόγος) je ovšem smělá. Tehdy zajisté zřící ani nezří, ani nerozlišuje, ani se **15** mu nezjevují dvě věci, nýbrž jako by se stal jiným, není ani sebou, ani si nepatří, nýbrž patří tam, stal se jedno s oním, jako se střed dotýká středu. Středy kruhů zde se přece stávají jedním, když se kryjí, a jsou opět dvěma, když se oddělí. Takto i my teď mluvíme o Jednu jako o něčem odlišném. Proto je tak obtížné vysvětlit **20** onu podívanou; vždyť jak má někdo o něm podat zprávu jako o něčem odlišném, když, zatímco ho *tam* nazíral, neviděl ho jako něco odlišného, nýbrž jako jedno vzhledem k sobě samému?

Pokyny a otázky k četbě

- *Jsme u cíle – u Jedna. Co tedy vlastně znamená nahlédnout Jedno?*
- *Jak je možné takové nazření a sjednocení charakterizovat z metodologického hlediska, tj. o jakou metodu by se mohlo jednat?*

VI 9, 11. To chtěl také objasnit příkaz mysterií: nic neprozrazovat nezasvěceným; protože Ono vyzradit nelze, zapovídá sdělovat božské někomu jinému, než komu samotnému se je poštěstilo spatřit. Protože tedy nebyli dva, **5** nýbrž zřící byl jedno s nazřeným, není nazřené, ale sjednocené; ten, kdo se s ním sjednotil, když si vzpomene na ten okamžik sjednocení se zřeným, má v sobě jeho *obraz*. Byl tehdy jedním a neměl v sobě žádný rozdíl vůči sobě ani vůči jiným věcem; nic se totiž **10** v něm nepohybovalo, ani hněv, ani žádost po něčem jiném – jakmile vystoupil vzhůru –, nebyl však ani působící formou (λόγος), ani jakýmkoli duchovním nahlížením (νόησις), ani vůbec sebou, má-li se to tak říci. Naopak jakoby vytržen či naplněn bohem, stojí osamocen v klidu a nehybnosti, nikterak neodchylován ve své vlastní jsočnosti (οὐσία), neobrací se ani k sobě, **15** stojí všude, stal se takříkajíc klidem. Ani se nestará o krásné věci, nýbrž je již mimo krásno, již vykročil mimo sbor zdatností (ἄρεται), podoben tomu, kdo vstoupil do nitra svatyně a nechal za sebou sochy bohů, které opět potká jako první, až se bude vracet z nejposvátnějšího místa poté, **20** co uvnitř zřel a sjednotil se tam s tím, co není ani obrazem boha, ani příměrem, nýbrž jím samotným; obrazy jsou tak tím, co je zřeno jako druhé. *Ono* však nebylo něčím, co je zřeno, nýbrž jiný druh vidění, vystoupení ze sebe a zjednodušení, odevzdání se a touha po doteku, klid a bedlivost **25** k přízpůsobování

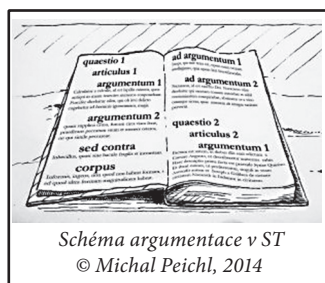
vání se – jen tak lze zříti v onom nejposvátnějším místě. Jestliže někdo hledí jiným způsobem, nic pro něj není přítomno. Toto jsou podobenství, kterými bytí temně naznačují moudří z věstců, jak je onen bůh nazírán; když moudrý kněz, rozumějící oněm náznamům, dojde na ono nejposvátnější místo, může dospět k **30** pravému zření. Avšak i když tam nevstoupí, bude považovat to nejposvátnější místo za to, co nelze spatřit, za pramen a počátek (ἀρχή), bude vědět, že počátkem zří počátek a s ním se sjednocuje, a to jen stejné se stejným. A nenechá za sebou nic z božského, co duše je mocna mít již před zřením, a zbytek žádá od zření; **35** když všechno překročil, toto zbylé je pro něho tím, co je před všemi věcmi. Vždyť přece přirozenost duše (ἡ ψυχῆς φύσις) nemůže dospět do zcela nejsoucího (τὸ μὴ ὄν); když však sestoupí, přijde do toho, co je špatné, a potud do nejsoucná, ovšem nikoli do úplného nejsoucná; po opačné cestě však nedospívá k něčemu jinému, nýbrž k sobě samé, a tak, protože není v něčem jiném, **40** nemůže být v ničem, nýbrž v sobě samé; jen v sobě samé a nikoliv v onom jako nějakém jsoucnu: nestane se pak nějakou jsoucností, ocitá se „mimo jsoucnost“ (ἐπέκεινα οὐσίας, Plat. R. 509b9) natolik, nakolik je ve spojení s *Oním*. Vidí-li někdo, že se takovým stal, má v sobě sebe sama jako obraz Onoho, a jestliže vyjde od sebe tak jako obraz **45** ke vzoru, je „u cíle cesty“ (*tamtéž* 523e3). A i když zření opustí, může probudit zdatnost (ἀρετή), kterou má v sobě, a pohlédnuv na sebe jako na ozdobeného zdatnostmi, bude jí prochnut a půjde k duchu (voůc) a k moudrosti (σοφία) a skrze moudrost k *Onomu*. A toto je život bohů a božských, blažených lidí, **50** uvolnění od všech ostatních věcí *zde*, život bez ohledu na radosti *zde*, útěk osamocenému k osamocenému.

D. Souhrnné kontrolní otázky a úkoly

- Popište novoplatónské univerzum, obzvláště jeho (příčinný) počátek.
- Jaké místo a jaký úkol má v tomto univerzu člověk (tedy jeho duše)?
- Charakterizujte typ výkladu, jež Plótínos podává. Přitom můžete využít srovnání s výkladem Epikúrovým.
- Zhodnoťte argumentační rovinu Plótínových úvah!

8. Úvod *Summy* – úvod ke středověké filosofii

A. Úvod



Středověká filosofie – tento název znamená mnohem víc než jen časové určení. Filosofické myšlení, jež se výslovně hlásí k tradici antické filosofie, totiž prošlo ve středověku zásadní proměnou jak z hlediska tematického, tak i z hlediska formy a metody filosofického textu.

Tematická proměna se projevila např. zvýšením priority logiky a studia jazyka a samozřejmě otevřením nového velkého tématu – poměru rozumu a víry, filosofie a teologie.

Po stránce formální se často setkáme s komentáři a s disputacemi (schéma disputace znázorňuje obrázek). Právě ty jsou specifickým formátem filosofie středověké.

Obě tyto zvláštnosti středověké filosofie dokládá náš dnešní text, úvod *Summy theologie* Tomáše Akvinského. Po formální stránce je disputací (a jedná se snad o nejznámější text psaný v této formě), jeho tématem je pak mj. vymezení teologie jako „posvátné nauky“ vedle věd přirozených; následně se věnuje ústřednímu předmětu této posvátné disciplíny – diskurzivnímu uchopení Boha.

Nadpisy v našem textu připomínají, že pracujeme s překladem z latiny. Při případných nejasnostech v překladu nebo kvůli identifikaci originálních termínů se můžete podívat na bilingvní verzi přímo na webu (<http://summa.op.cz/sth.php>).

B. Úkol

Summa jako typický reprezentant středověkých filosofických textů před nás staví nové otázky, které se připojují k otázkám obsahovým. Při studiu se tedy snažte mj. najít odpovědi na tyto problémy:

1. Jaká je podstata „disputace“ jako metody?
2. Nakolik je tato metoda spojena s křesťanstvím, tj. mohla by být tato metoda použita i mimo rámec náboženství?
3. Jsou závěry Tomášových úvah ovlivněny křesťanskou dogmatikou?
4. Jaký je smysl teologie jako speciální disciplíny?
5. Co všechno dokáže teologie říci o Bohu?

6. Tomáš zásadním způsobem staví svůj systém na Aristotelově filosofii. Které aristotel-
ské motivy dokážete v textu rozeznat? (V některých případech je tento úkol ztížen
zavádějícím překladem – dívejte se proto i na latinskou verzi a příp. hleďte v textech
k *Terminologii!*)

Poznámka k překladu:

Překlad je označen jako „doslovný“ (tj. nepropracovaný z hlediska obvyklého vyjadřování v češtině). Proto je v něm vidět, že čeština nemá takovou schopnost abstraktního – tedy filosofického – vyjadřování jako latina. Díky takovému překladu se tedy můžete jednak seznámit se schopnostmi latiny (jež se podobají i řečtině), jednak podle doslovného překladu snadno dohledáte latinské termíny.

Kvůli sladění s dnes zaužívanou aristotelickou terminologií je překlad v detailech upraven, aby vynikla Tomášova návaznost na Aristotela. Podobně je překlad přizpůsoben druhému Akvinského textu v této čítance – spisu *O jsoucnu a bytnosti*.

C. Text – úvodní „kvestie“ z Tomášovy *Summy theologie*

Tomáš Akvinský, *Summa theologie. Pars Prima.*

(Přel. E. Soukup a kol. Olomouc: Krystal, 1937.

Text převzat z <http://summa.op.cz/sth.php> a upraven po stránce formální
a v menší míře i obsahové, především z hlediska používané terminologie.)

1. 1. De sacra doctrina, qualis sit, et ad quae se extendat, in decem articulos divisa.

Prooemium

Pokyny a otázky k četbě

- *Jsmе na úplném začátku Tomášova velkého spisu – v první části, první otázce („kvestii“ – O posvátné nauce, jaká je, a na jaké věci se vztahuje, rozděleno do deseti článků) a konkrétně v jejím úvodu.*
- *Následuje obsah této otázky. Snažte se porozumět jednotlivým názvům, jež jsou někdy vyjádřeny méně obvyklými termíny.*

I q. 1 pr.

Dělí se na deset článků.

Aby náš záměr byl vymezen určitými hranicemi, je třeba nejprve zkoumat samu posvátnou nauku, co jest a čeho se týká. O tom je deset otázek:

1. O nutnosti této nauky.
2. Zda jest vědou (*scientia*).
3. Zda jest jedna nebo je jich více.
4. Zda jest bádavá (*speculativa*) nebo činorodá (*practica*).
5. O jejím poměru k ostatním vědám.

6. Zda jest moudrostí (*sapientia*).
7. Čeho se týká.
8. Zda jest důkazná.
9. Zda má užívati mluvy metaforické a symbolické.
10. Zda Písmo svaté této nauky se má vykládati ve více smyslech.

l. 1. 1. Utrum praeter alias scientatis doctrina Theologica sit necessaria.

Pokyny a otázky k četbě

- Překlad názvu tohoto článku (articulus): *Zda je nutné, aby vedle jiných věd existovala také věda teologická.*
- Hned u tohoto první článku si všimněte obecné struktury Summy, abyste pak dobře rozuměli jednotlivým částem: Nejprve několik „argumentů“ proti Tomášovu stanovisku („arg. 1“ atd.), pak jeden protiargument (sed contra, „s. c.“), výklad Tomášova stanoviska (corpus – „tělo“, „co.“) a odpovědi na úvodní odpovídající argumenty („ad 1“ atd.).
- Ústřední obsahová otázka: *Proč je teologie jakožto disciplína nezbytná?*

I q. 1 a. 1 arg. 1

Při první se postupuje takto: Zdá se, že není třeba, aby mimo filosofické předměty byla ještě nauka jiná. Člověk totiž nemá usilovati o to, co jest nad rozum (*ratio*), podle onoho *Eccli.* 22: „Nevyhledej, co jest nad tebe.“ Ale filosofické nauky dostatečně pojednávají o tom, co jest podřízeno rozumu. Zdá se tedy zbytečné, míti jinou nauku mimo filosofické předměty.

I q. 1 a. 1 arg. 2

Mimo to, nauka může býti toliko o jsoucnu (*ens*): neboť předmětem vědění je toliko pravdivo (*verum*), jež je totožné se jsoucнем. Ale filosofické předměty pojednávají o všech částech jsoucna i o Bohu (*Deus*); pročež jedna část filosofie se nazývá theologií čili božskou vědou (*theologia, sive scientia divina*), jak jest patrné z Filosofova v 6. *Metaf.* Nebylo tedy třeba, aby se tvořila nebo byla jiná nauka mimo filosofické předměty.

I q. 1 a. 1 s. c.

Avšak proti jest, co se praví ve 2. *Tim.* 3: „Veškeré božsky vnuknuté Písmo jest užitečné k učení, dokazování, kárání a vzdělávání ke spravedlnosti.“ Avšak božsky vnuknuté Písmo nepatří do filosofických předmětů, vynalezených lidským rozumem (*ratio humana*). Je tedy užitečné, aby mimo filosofické předměty byla jiná věda (*scientia*), vnuknutá božsky.

I q. 1 a. 1 co.

Odpovídám: Musí se říci, že k lidské spáse bylo třeba, aby byla nějaká nauka podle Božího zjevení mimo filosofické předměty, které se vynalézají lidským rozumem. A to předně proto, že člověk jest od Boha zařízen k nějakému cíli (*finis*), který přesahuje pochopení rozumu, podle onoho *Isai. 64*: „Oko nevidělo, Bože, mimo tvé, co jsi připravil milujícím tebe.“ Avšak cíl musí býti napřed znám lidem, kteří své myšlenky a skutky mají řídit k cíli. Proto bylo nutné ke spáse člověka, aby Božím zjevením poznal některé věci, které jsou nad lidský rozum.

Člověk musel býti poučen zjevením Božím také o tom, co lidský rozum může o Bohu vypátrati. Neboť pravdy o Bohu, rozumem vypátrané, dostalo by se člověku málokterému a po dlouhé době a s přimísením omylů. A přece na poznání té pravdy závisí celá spása člověka, jež jest v Bohu. Aby tedy lidé dosáhli spásy obecněji a bezpečněji, bylo nutné, aby o božském byli poučeni Božím zjevením.

Bylo tedy nutné, aby mimo filosofické předměty, které se vynalézají lidským rozumem, byla posvátná nauka ze zjevení.

I q. 1 a. 1 ad 1

K prvnímu se tedy musí říci, že, ačkoli člověk nemá rozumem vyhledávati, co jest nad lidské poznání, musí to přece přijmouti věrou (*fides*), když bylo Bohem zjeveno. Proto se tamtéž pokračuje: „Velmi mnoho nad mysl člověka ti bylo ukázáno.“ A v tom záleží posvátná nauka.

I q. 1 a. 1 ad 2

Ke druhému se musí říci, že různý ráz předmětu poznání působí různost věd (*scientiae*). Neboť tutéž větu dokazuje hvězdář a přírodozpytec, na příklad, že země jest kulatá. Avšak hvězdář prostředky matematickými čili z látky (*materia*) vyvozenými, kdežto přírodozpytec pomocí toho, co vidí na látce. Nic tedy nepřekáží, aby o těchž věcech, o nichž pojednávají filosofické předměty, protože jsou poznatelné světlem přirozeného rozumu (*ratio naturalis*), pojednávala ještě jiná věda, pokud se poznávají světlem Božího zjevení. Tedy theologie (*theologia*), jež náleží ku posvátné nauce, se druhově liší od oné theologie, která jest částí filosofie (*philosophia*).

1. 1. 2. *Utrum sacra doctrina sit scientia.*

Pokyny a otázky k četbě

- Překlad názvu tohoto článku (articulus): *Zda je posvátná nauka vědou.*
- V tomto článku si nejprve všimněte, jakými kritérii je charakterizováno vědecké poznání („věda“). Jsou tato kritéria platná i v dnešní době?
- Jakým druhem vědy je podle Tomáše teologie?

I q. 1 a. 2 arg. 1

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že posvátná nauka není vědou (*scientia*). Neboť každá věda vychází ze zásad (*principia*), sebou samými jasných. Ale posvátná nauka vychází z článků víry (*fides*), které nejsou samy sebou jasné, ježto jich mnozí nepřipouštějí. „Nevěří totiž všichni,“ jak se praví ve 2. *Sol.* Tedy posvátná nauka není vědou.

I q. 1 a. 2 arg. 2

Mimo to věda není o jednotlivostech (*singularia*). Ale posvátná nauka jedná o podrobnostech, na příklad o činech Abrahamových, Izákových a Jakubových a podobných. Tedy posvátná nauka není vědou.

I q. 1 a. 2 s. c.

Avšak proti jest, co praví Augustin ve 14. *O Trojici*: „Této vědě (*scientia*) se přiděluje toliko to, z čeho se přespasitelná víra (*fides*) rodí, živí, obhajuje, posiluje.“ Ale to nenáleží žádné jiné vědě, leč posvátné nauce. Tedy posvátná nauka jest vědou.

I q. 1 a. 2 co.

Odpovídám: Musí se říci, že posvátná nauka vědou jest. Ale musí se věděti, že je dvojí druh (*genus*) věd. Některé totiž vycházejí ze zásad (*principia*), poznaných přirozeným světlem rozumu (*ratio naturalis*), jako aritmetika, geometrie a takové. Jiné pak jsou, které vycházejí ze zásad, poznaných světlem vyšší vědy, jako perspektiva vychází ze zásad naznačených geometrií, a hudba ze zásad, známých z aritmetiky. A tím způsobem posvátná nauka jest vědou, poněvadž vychází ze zásad, poznaných světlem vyšší vědy, která totiž jest Boha (*scientia Dei*) a blažených. Tedy jako hudba věří zásadám, které jí dala aritmetika, tak posvátná nauka věří zásadám, zjeveným od Boha.

I q. 1 a. 2 ad 1

K prvnímu se tedy musí říci, že zásady kterékoli vědy buď jsou samy sebou jasné nebo mají svou jasnost z poznání vyšší vědy. A takové jsou zásady posvátné nauky, jak bylo řečeno.

I q. 1 a. 2 ad 2

Ke druhému se musí říci, že podrobnosti se neprobírají v posvátné nauce jako hlavní předmět; ale dávají se buď za příklad života, jako ve vědách o mravech, nebo aby se prokázala autorita mužů, skrze něž k nám přišlo Boží zjevení, na němž se zakládá posvátné Písmo čili učení.

l. 1. 3. Utrum sit una scientia, vel plures.

(...)

I. 1. 4. *Utrum sit speculativa, vel practica.***Pokyny a otázky k četbě**

- Překlad názvu tohoto článku (articulus): *Zda je vědou teoretickou nebo praktickou.*
- Nejprve správně identifikujte nezvyklé termíny „věda čínorodá“ a „věda bádavá“ a převeďte je do obvyklé aristotelské terminologie!
- Jaký je rozdíl mezi těmito druhy věd?
- Ke kterému druhu patří podle Tomáše teologie?

I q. 1 a. 4 arg. 1

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že posvátná věda jest vědou čínorodou (*scientia practica*). Neboť: „Účelem (*finis*) čínorodé je činnost (*operatio*),“ podle Filosafo ve 2. *Metaf.* Ale posvátná nauka směřuje k činnosti podle onoho *Jak. 2.*: „Budte činitelé slova, nejen posluchači.“ Tedy posvátná nauka jest vědou čínorodou.

I q. 1 a. 4 arg. 2

Mimo to posvátná nauka se dělí na zákon Starý a Nový. Zákon (*lex*) však patří do vědy o mravech (*scientia moralis*), která jest vědou čínorodou. Tedy posvátná nauka jest vědou čínorodou.

I q. 1 a. 4 s. c.

Avšak proti, každá věda čínorodá jest o věcech, které člověk koná. Jako mravověda o úkonech lidí a stavitelská o stavbách. Ale posvátná nauka jest hlavně o Bohu a lidé spíše jsou jeho dílo. Není tedy vědou čínorodou, nýbrž spíše bádavou.

I q. 1 a. 4 co.

Odpovídám: Musí se říci, že posvátná nauka, jak bylo řečeno, jedna jsouc, obsahuje věci, které náleží do různých filosofických věd, pro tvarový ráz, k němuž přihlíží v různých věcech, pokud totiž jsou poznatelné Božím světlem: Tedy, ačkoli z filosofických věd jiná jest bádavá (*speculativa*) a jiná čínorodá (*practica*), posvátná nauka obsahuje obojí, jako Bůh toutéž vědou poznává sebe a co koná. Spíše však jest bádavá nežli čínorodá, protože spíše jedná o věcech Božích nežli o úkonech lidských, o nichž jedná, pokud jest jimi člověk veden k dokonalému poznávání Boha, v čemž záleží věčná blaženost (*beatitudo*).

I q. 1 a. 4 ad arg.

A z toho jest patrná odpověď na námítky.

I. 1. 5. *Utrum sit dignior aliis scientiis.*

Pokyny a otázky k četbě

- Překlad názvu tohoto článku (articulus): *Zda je hodnotnější než jiné vědy.*
- Opět si všimněte kritérií, podle nichž lze vědy hodnotit.
- Dále se zaměřte na úvodní argumenty a protiargument – odkud je Tomáš bere? Posuďte jeho práci se zdroji, jež přitom využívá.
- Podle očekávání je pro Tomáše teologie hodnotnější než jiné vědy. Je jeho argumentace obecně přijatelná, nebo je v ní zahrnut křesťanský náhled na věc? Pokud ano, ve kterém kroku argumentu je zahrnut?

I q. 1 a. 5 arg. 1

Při páté se postupuje takto: Zdá se, že posvátná věda nevyčnívá nad jiné vědy. Neboť jistota náleží k hodnotě vědy. Ale jiné vědy, o jejichž zásadách (*principia*) nelze pochybovat, zdají se býti jistější nežli posvátná nauka, jejíž zásady, totiž články víry (*fides*), připouštějí pochybování. Tedy se zdá, že jiné vědy vynikají nad tuto.

I q. 1 a. 5 arg. 2

Mimo to nižší věda musí přijímat od vyšší, jako hudebník od aritmetika. Ale posvátná nauka něco přijímá od filosofických nauk. Neboť praví Jeroným v listu velikému řečníku města Říma, že „staří učitelé své knihy tolik poseli naukami a výroky filosofů, že nevíš, co v nich máš napřed obdivovati, zdali světské vzdělání nebo znalost Písem.“ Tedy posvátná nauka jest nižší než jiné vědy.

I q. 1 a. 5 s. c.

Avšak proti jest, že jiné vědy se nazývají služkami (*ancillae*) této vědy, *Přísl. 9*: „Poslala své služky, aby volaly do hradu.“

I q. 1 a. 5 co.

Odpovídám: Musí se říci, že tato věda, z části jsouc bádavá (*speculativa*) a z části jsouc činorodá (*practica*), vyniká nade všechny jiné, i bádavé i činorodé. O bádavých totiž vědách se praví, že jedna vyniká nad druhou jednak pro jistotu, jednak pro hodnotu látky. A v obojím tato věda vyniká nad jiné bádavé vědy. V jistotě proto, že jiné vědy mají jistotu z přirozeného světla rozumu lidského, jenž se může mýlit; tato však má jistotu ze světla Božího vědění (*divina scientia*), které nemůže býti oklamáno. V hodnotě pak látky proto, že tato věda jest hlavně o věcech, které svou výškou přesahují rozum (*ratio*). Avšak jiné vědy se zabývají toliko tím, co jest rozumu podřízeno.

Mezi činorodými vědami pak vyniká ona, která netíhne ještě k dalšímu cíli (*finis*), na příklad občanská nad vojenskou, neboť dobro vojska tíhne k dobru obce (*bonum civitatis*). Avšak účel (*finis*) této vědy, pokud je činorodá, jest věčná blaženost (*beati-*

tudo), k níž, jako k poslednímu cíli tíhnou všechny jiné cíle činorodých věd. Tedy je zřejmé, že ona vyniká každým způsobem nad ostatní.

I q. 1 a. 5 ad 1

K prvnímu se tedy musí říci, že nic nebrání, aby něco, svou povahou jistější, bylo vzhledem k nám méně jisté následkem slabosti našeho rozumu, jenž „k nejjasnějším věcem se má jako oko netopýra ke světlu slunce“; jak se praví ve 2. *Metaf.* Proto pochybování, které nastává u některých o člancích víry, není z nejistoty věci, nýbrž ze slabosti lidského rozumu. A přece to nejmenší, čeho lze dosáhnouti v poznání věcí nejvyšších, jest mnohem žádoucnější nežli nejistější poznání o nejmenších věcech, jak se praví v 9. *O živočiších.*

I q. 1 a. 5 ad 2

Ke druhému se musí říci, že tato věda může něco přijmouti z filosofických věd, ne jako by toho nutně potřebovala, nýbrž k většímu objasnění toho, co se podává v této vědě. Neboť své zásady (*principia*) nepřijímá od jiných věd, nýbrž přímo zjevením od Boha. A proto nepřijímá od jiných věd jako od vyšších, nýbrž jich užívá jako nižších a služebných; jako stavitelská užívá pomocných, jako občanská vojenské. A že jich užívá, není z její vady nebo nedostatečnosti, nýbrž z vadnosti našeho rozumu, jenž věcmi poznanými přirozeným rozumem (*ratio naturalis*), z něhož vycházejí jiné vědy, snáze jest veden k tomu, co přesahuje rozum, co se podává v této vědě.

I. 1. 6. Utrum sit sapientia.

(...)

I. 1. 7. Utrum Deus sit subjectum hujus scientiae.

(...)

I. 1. 8. Utrum sit argumentativa.

Pokyny a otázky k četbě

- Překlad názvu tohoto článku (articulus): *Zda je vědou dokazovací.*
- Opět se dozvídáme něco o charakteristikách každé vědy (a to i v corpusu!) Shrňte všechny dosud uvedené charakteristiky!
- Zároveň se dostáváme k ústřednímu problému středověké filosofie – poměru rozumu (vědy) a víry. Jak jej specifikuje Tomáš Akvinský?
- Opět zhodnoťte Tomášovu práci se zdroji v úvodních „argumentech“.
- Chcete-li více porozumět vyjádření „disputovat proti popírajícímu zásady“, prostudujte si důležitou 4. kap. IV. knihy Aristotelovy *Metafyziky*, jež je věnována odůvodnění zákona sporu!

I q. 1 a. 8 arg. 1

Při osmé se postupuje takto: Zdá se, že tato nauka není důkazná (*argumentativa*). Neboť praví Ambrož ve knize *O víře Katolické*: „Odstraňte důkazy (*argumenta*), když se hledá víra (*fides*).“ Ale v této nauce hlavně se hledá víra; proč se praví *Jan. 20*: „Toto jest napsáno, abyste uvěřili.“ Tedy posvátná nauka není důkazná.

I q. 1 a. 8 arg. 2

Mimo to, je-li důkazná, dokazuje buď z autority nebo z rozumu (*ratio*). Jestliže z autority, zdá se to neshodné s její hodnotou, neboť důkaz z autority jest nejslabší podle Boëthia. Jestliže pak z rozumu, neshoduje se to s jejím cílem, neboť podle Řehoře „víra nemá zásluhu, jestliže lidský rozum jí dává důkazy.“ Tedy posvátná nauka není důkazná.

I q. 1 a. 8 s. c.

Avšak proti jest, co se praví v *Tit. I* o biskupovi: „Držící se spolehlivého slova, které jest podle učení, aby mohl i napomínati v nauce zdravé i usvědčovati (*arguere*) odpůrce.“

I q. 1 a. 8 co.

Odpovídám: Musí se říci, že jako jiné vědy neužívají důkazů k dotvrzení svých zásad, nýbrž ze zásad berou důkazy, aby ukázaly jiné věci v těch vědách, tak tato nauka neužívá důkazů, aby dokázala své zásady, což jsou články víry, nýbrž z nich vychází, aby něco ukázala, jako Apoštol *1. Kor. 15* ze vzkříšení Kristova běře důkaz na dotvrzení všeobecného vzkříšení.

Ale při filosofických vědách (*scientiae philosophicae*) se musí uvážiti, že nižší vědy ani nedokazují svých zásad (*principia*), ani nedisputují proti popírajícímu zásady, nýbrž to ponechávají vyšší vědě; nejvyšší pak z nich, totiž metafysika, disputuje proti popírajícímu její zásady, jestli protivník něco připouští; nepřipouští-li však nic, nemůže s ním disputovati, ale může vyvrátiti jeho důvody (*rationes*). Proto svaté Písmo, nemajíc vyššího, disputuje s tím, kdo popírá její zásady, a to užívajíc důkazů, jestliže protivník něco připouští z toho, co je z Božího zjevení; jako výroky Písma svatého disputujeme proti kacířům a jedním článkem víry proti popírajícímu jiný. Jestliže však protivník nevěří nic z toho, co jest Bohem zjeveno, nezůstává více cesta k dokazování článků víry rozumem, nýbrž k vyvrácení důvodů proti víře, dává-li nějaké. Protože totiž víra se opírá o neomylnou pravdu (*veritas*) a není možné dokázati opak, jest zřejmé, že dosvědčování, která se dávají proti víře, nejsou důkazy (*demonstrationes*), nýbrž vratké důvody (*solubilia argumenta*).

I q. 1 a. 8 ad 1

K prvnímu se tedy musí říci, že, ačkoli důkazy lidského rozumu (*argumenta rationis humanae*) nemají místa v dokazování věcí víry, přece tato nauka z článků víry běře důkazy pro jiné věci, jak bylo svrchu řečeno.

I q. 1 a. 8 ad 2

Ke druhému se musí říci, že dokazovati z autority jest nejvlastnější této nauce, protože zásady (*principia*) této nauky jsou ze zjevení, a tak se musí věřiti autoritě těch, jimž se zjevení stalo. A není to proti hodnotě této nauky. Neboť ačkoli důkaz z autority, která spočívá na lidském rozumu, jest nejslabší, avšak důkaz z autority, která spočívá na Božím zjevení, jest nejúčinnější.

Posvátná nauka sice užívá lidského rozumu, ne však aby dokazovala víru, ježto by tím byla zničena zásluha víry, nýbrž k objasnění některých věcí, které se probírají v této nauce. Ježto tedy milost neníčí přirozenosti (*natura*), nýbrž ji zdokonaluje, musí přirozený rozum sloužiti víře (*naturalis ratio subserviat fidei*), jako též přirozená náklonnost vůle slouží lásce k Bohu. Proto také praví Apoštol 2. Kor. 10: „Zajatým činíce veškerý rozum do služby Kristovy.“ A proto také posvátná nauka užívá i autorit filosofů, pokud mohli poznati pravdu (*veritas*) přirozeným rozumem, jako Pavel, *Skut.* 17 užívá slova Aratova řka: „jakož i někteří z vašich básníků pravili: Rod boží jsme.“

Avšak přece posvátná nauka takových autorit užívá jen jako zevnějších důkazů a pravděpodobných. Ale autorit kanonického Písma užívá náležitě, dokazujíc z nutnosti. Autorit pak jiných učitelů církve jako důkazů vlastních, ale pravděpodobných. Naše víra se totiž opírá o zjevení, učiněné apoštolům a prorokům, kteří napsali kanonické knihy, nikoli však o zjevení, jestliže snad bylo nějaké učiněno jiným učitelům. Proto praví Augustin v listu Jeronýmovi: „Toliko těm knihám Písem, které se nazývají kanonickými, naučil jsem se vzdávati tuto úctu, že naprosto pevně věřím, že žádný jich spisovatel nenapsal nějaký omyl. Ostatní však čtu tak, že přes všechnu jejich svatost a učenost nevěřím, že je to pravda proto, že oni tak smýšleli.“

I. 1. 9. Utrum uti debeat metaphoricis, vel symbolicis locutionibus.

(...)

I. 1. 10. Utrum Sacra Scriptura sub una littera habeat plures sensus.

(...)

I. 2. De Deo an sit.

Prooemium

Pokyny a otázky k četbě

- Překlad názvu této „kvestie“: O Bohu, zda existuje.
- V tomto úvodu si všimněte systematického rozvržení postupu. Je postup z hlediska logické a věcné návaznosti v pořádku, nebo byste měli nějaké výhrady?

I q. 2 pr.

Dělí se na tři články.

Protože tedy hlavním záměrem této posvátné nauky jest učiti poznání o Bohu (*Dei*

cognitio), a nejenom pokud sám o sobě jest, nýbrž pokud jest původem věcí a jejich cílem (*principium rerum et finis earum*), a zvláště rozumového tvorstva, jak jest jasné z řečeného, přistupující k výkladu této nauky, nejprve budeme jednati o Bohu, za druhé o pohybu rozumového tvorstva k Bohu, za třetí o Kristu, jenž podle svého člověčenství jest nám cestou, když jdeme k Bohu.

Úvaha pak o Bohu bude trojdílná: neboť nejprve budeme uvažovati o tom, co náleží k Boží podstatě (*essentia divina*); za druhé o tom, co náleží k rozdílnosti osob; za třetí o tom, co náleží k původu tvorů od něho.

Vzhledem pak k Boží podstatě má se nejprve uvažovati, zdali Bůh jest, za druhé, jak jest, nebo spíše, jak není; za třetí je třeba uvažovati o tom, co náleží k jeho činnosti, totiž o věděni, vůli a moci (*scientia, voluntas et potentia*).

O prvním jsou tři otázky:

1. Zda je samo sebou zřejmé, že Bůh jest.
2. Zda to lze dokázati.
3. Zda Bůh jest.

1. 2. 1. *Utrum Deum esse sit per se notum.*

Pokyny a otázky k četbě

- Překlad názvu tohoto článku (articulus): *Zda je samo sebou zřejmé, že Bůh je.*
- Přečtěte si pozorně „argument“ 2 – v něm je vlastně obsažen Anselmův důkaz existence Boha, s nímž se seznámíme v následujícím textu (následující pasáže Summy se tedy vztahují už k našemu příštímú tématu). Tomáš však s tímto dokazováním nesouhlasí, z jakého důvodu?
- Vysvětlení, nakolik je a nakolik není zřejmá existence Boha, je trochu složitější a naplněné motivy z děl Filosofova (což je kdo?). Reprodukujte toto vysvětlení!

I q. 2 a. 1 arg. 1

Při první se postupuje takto: Zdá se býti samo sebou zřejmé, že Bůh jest. Neboť to se nazývá nám samo sebou zřejmým, čeho poznání jest nám vrozeno, jak jest patrné o prvních zásadách. Ale, jak praví Damašský na počátku své knihy, „všem jest od přirozenosti známo, že jest Bůh.“ Tedy jest nám samo sebou zřejmé, že Bůh jest.

I q. 2 a. 1 arg. 2

Mimo to samo sebou zřejmým se nazývá to, co je známo hned, když se poznají pojmy, což Filosofof přiděluje prvním zásadám důkazů v I. *Poster.*; když se totiž ví, co je celek a co je část, hned se ví, že každý celek je větší nežli jeho část. Ale když se porozumělo, co znamená jméno Bůh, hned se vidí, že Bůh jest. Neboť tímto jménem se označuje to, nad něž nelze označiti větší (*id quo maius significari non potest*). Větší však jest, co jest ve skutečnosti i v rozumu (*in re et intellectu*), nežli co jest jen v rozumu (*in*

intellectu). Protože tedy, když rozumem poznáme toto jméno Bůh, hned jest v rozumu, následuje také, že jest ve skutečnosti. Tedy je samo sebou zřejmé, že jest Bůh.

I q. 2 a. 1 arg. 3

Mimo to je samo sebou jasné, že je pravda (*veritas*), protože kdo popírá, že pravda jest, připouští, že jest pravda; není-li totiž pravdy, jest pravdivo (*verum*), že pravdy není. Je-li však něco pravdivo, musí být pravda. Bůh však jest pravda sama, Jan 14: „Já jsem cesta, pravda a život.“ Tedy jest samo sebou zřejmé, že Bůh jest.

I q. 2 a. 1 s. c.

Avšak proti, nikdo nemůže mysliti opak toho, co jest samo sebou zřejmé, jak jest patrné z Filosofova ve 4. *Metaf.* a I. *Poster.* o prvních zásadách důkazu (*prima demonstrationis principia*). Lze však mysliti opak toho, že Bůh jest, podle onoho žalmu 52: „Řekl nemoudrý v srdci svém: není Boha.“ Tedy není samo sebou zřejmé, že Bůh jest.

I q. 2 a. 1 co.

Odpovídám: Musí se říci, že něco bývá samo sebou zřejmé dvojím způsobem: jedním způsobem o sobě a ne nám, jiným způsobem o sobě i nám. Proto totiž jest nějaká věta sama sebou zřejmá, že výrok (*praedicatum*) jest obsažen v pojmu podmětu (*subiectum*), jako člověk jest živočich (*homo est animal*); neboť živočich patří k pojmu člověka. Jestliže tedy je všem známo o výroku i o podmětu, co jest, ta věta bude všem sama sebou zřejmá; jak jest patrné v prvních zásadách důkazů (*prima demonstrationis principia*), jejichž slova jsou nějaká všeobecná, která nikomu nejsou neznáma, jako jsoucno a nejsoucno (*ens et non ens*), celek a část a podobná. Jestliže však v některých není o výroku a podmětu známo, co jest, věta sice, pokud na ní jest, bude sama sebou zřejmá, nikoli však u těch, kteří neznají výroku a podmětu věty. A proto se stává, jak praví Boëthius v knize *O sedmi otázkách*, že jsou některé obecné pojmy ducha a samy sebou známé pouze u moudrých, „jako, že nehmotné věci nejsou na místě.“

Pravím tedy, že tato věta „Bůh jest“, pokud na ní jest, sama sebou zřejmá jest, neboť výrok (*praedicatum*) je totéž s podmětem (*subiectum*); Bůh totiž je své bytí (*Deus enim est suum esse*), jak níže bude patrné. Ale poněvadž my nevíme o Bohu, co jest, není nám sama sebou zřejmá, nýbrž potřebuje být dokázána tím, co jest nám více známo vzhledem k nám a méně známo podle přirozenosti, totiž účinky.

I q. 2 a. 1 ad 1

K prvnímu se tedy musí říci, že poznávati Boha v něčem všeobecném, s nějakou neurčitostí, jest nám přirozeně dáno, totiž pokud Bůh jest blažeností člověka (*Deus est hominis beatitudo*); neboť od přirozenosti touží po blaženosti, a po čem člověk od přirozenosti touží, též od přirozenosti poznává. Ale to není jednoduše poznati, že Bůh jest, jako poznati, že někdo přichází, není poznati Petra, ačkoli přichází Petr. Neboť mnozí

za dokonalé dobro (*bonum*) člověka, jímž jest blaženost, považují bohatství, někteří pak rozkoše, někteří zase něco jiného.

I q. 2 a. 1 ad 2

Ke druhému se musí říci, že snad ten, jenž slyší toto jméno Bůh, nerozumí, že se jím značí něco, nad co nelze mysliti větší (*aliquid quo maius cogitari non possit*), poněvadž někteří věřili, že Bůh je tělo. Ale i když připustíme, že se tímto jménem Bůh označuje to, co se praví, totiž to, nad co nelze mysliti větší, přece z toho nenásleduje, že by rozuměl, že to, co se jménem označuje, jest ve skutečnosti, nýbrž toliko ve vjemu rozumu (*intellectus*). A nemůže se dovozovati, že by byl ve skutečnosti, leč by se připustilo, že skutečně jest něco, nad co nelze mysliti větší. A toho nepřipouští, kdo tvrdí, že Boha není.

I q. 2 a. 1 ad 3

Ke třetímu se musí říci, že jest samo sebou zřejmé, že jest pravda (*veritas*) povšechně; ale že jest první pravda, to není samo sebou zřejmé nám.

1. 2. 2. *Utrum Deum esse sit demonstrabile.*

Pokyny a otázky k četbě

- *Překlad názvu tohoto článku (articulus): Zda lze dokázat, že Bůh existuje.*
- *Tento článek podává další příspěvek k otázce vztahu rozumu a víry. Liší se tato úvaha od úvahy v I. 1. 8.?*
- *Dále Tomáš podává důležité rozlišení dvou typů důkazu. O jaké typy se jedná, v čem spočívá jejich rozdíl a kdy se který využívá?*

I q. 2 a. 2 arg. 1

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že nelze dokázati, že Bůh jest. Neboť je článkem víry, že Bůh jest. Ale nelze dokázati to, co patří do víry, poněvadž důkaz (*demonstratio*) působí vědění, kdežto víra (*fides*) jest o nezřejmých, jak jest patrné z Apoštola, Žid. 11. Tedy jest nedokazatelné, že Bůh jest.

I q. 2 a. 2 arg. 2

Mimo to prostředkem důkazu je, co věc jest (*quod quid est*). Ale o Bohu nemůžeme věděti, co jest, nýbrž co není, jak praví Damašský. Tedy nemůžeme dokázati, že Bůh jest.

I q. 2 a. 2 arg. 3

Mimo to kdyby se dokázalo, že Bůh jest, mohlo by to býti jen z účinků. Ale jeho účinky nejsou jemu úměrné, ježto sám jest nekonečný a účinky konečné; ale konečné

nekonečnému není úměrné. Když tedy příčina (*causa*) nemůže být dokázána z účinku (*effectus*) sobě neúměrného, zdá se, že nelze dokázat, že Bůh jest.

I q. 2 a. 2 s. c.

Avšak proti jest, co praví Apoštol Řím. 1: „Neviditelná Boží se spatřují jsouce poznávána z věcí učiněných.“ Ale to by nebylo, kdyby se z věcí učiněných nemohlo dokázat, že Bůh jest. Neboť první, co se o něm pozná, je, zdali jest.

I q. 2 a. 2 co.

Odpovídám: Musí se říci, že je dvojnásobný důkaz. Jeden, jenž je z příčiny (*causa*) a nazývá se proč; a ten je z toho, co je přednější jednoduše. Jiný je z účinku a nazývá se důkazem protože, a tento je z toho, co je přednější vzhledem k nám. Poněvadž totiž nějaký účinek jest nám zřejmější nežli jeho příčina, od účinku postupujeme ku poznání příčiny. Avšak z každého účinku lze dokázat, že vlastní jeho příčina jest, jen když její účinky jsou více známy vzhledem k nám; neboť ježto účinek závisí na příčině, je-li účinek, nutně musí být příčina před ním. Tedy že Bůh jest, ježto není samo sebou zřejmé nám, lze dokázat z účinků nám známých.

I q. 2 a. 2 ad 1

K prvnímu se tedy musí říci, že jsoucnost Boží a jiné takové, co může být známo o Bohu z přirozeného rozumu (*ratio naturalis*), jak se praví Řím. 1, nejsou články víry, nýbrž jdou před články; víra (*fides*) totiž předpokládá přirozené poznání (*cognitio naturalis*), jako milost přirozenost a dokonalost zdokonalitelné. Nic však nepřekáží, aby někdo bral jako předmět víry, co samo o sobě se může dokázat, nechápaje důkazu (*demonstratio*).

I q. 2 a. 2 ad 2

Ke druhému se musí říci, že když se dokazuje příčina z účinku (*causa per effectum*), jest nutné užívatí účinku místo výměru příčiny, aby se dokázalo, že příčina jest, a to se nejvíce děje při Bohu. Neboť aby se dokázalo, že něco jest, musí se za prostředek vzítí význam jména, ne však co věc je, protože otázka, co věc jest, přichází za otázkou, zdali jest. Avšak jména Boží se dávají od účinků, jak se později ukáže. Tedy dokazující z účinků, že Bůh jest, můžeme za prostředek vzítí význam tohoto jména Bůh.

I q. 2 a. 2 ad 3

Ke třetímu se musí říci, že z účinků, příčině neúměrných, nelze nabýti dokonalého poznání o příčině. Přece však ze kteréhokoliv účinku se nám může zřejmě dokázat, že příčina jest, jak bylo řečeno. A tak z účinků Boha se může dokázat, že Bůh jest, ačkoli ho z nich nemůžeme dokonale poznati vzhledem k jeho bytnosti.

I. 2. 3. *Utrum Deum sit.*

Pokyny a otázky k četbě

- Překlad názvu tohoto článku (articulus): *Zda Bůh existuje.*
- V tomto článku nás pochopitelně zajímají především jednotlivé „cesty“, jimiž Tomáš dokazuje existenci – čeho vlastně? (Pozor, musíte z textu vyčíst, co je skutečně dokázáno!)
- Parafrázujte jednotlivé cesty, identifikujte premisy, případně odhalte nevyřčené předpoklady!
- V cestách Tomáš opět odkazuje na Aristotela, konkrétně na druhou knihu *Metafyziky*. V ní skutečně najdeme důležitý výklad, totiž odůvodnění, proč v řadě příčin nebo účelů nelze jít do nekonečna, nýbrž proč musíme předpokládat první příčinu či poslední účel (viz *Met. B 2*).

I q. 2 a. 3 arg. 1

Při třetí se postupuje takto: Zdá se, že není Boha. Neboť jestliže jedna z protiv jest nekonečná, zcela se zničí druhá. Ale v tomto jméně Bůh se rozumí to, že jest nějaké nekonečné dobro (*bonum infinitum*). Kdyby tedy Bůh byl, nebylo by žádného zla (*malum*). Ale ve světě jest zlo. Tedy není Boha.

I q. 2 a. 3 arg. 2

Mimo to, co se může vykonati málo příčinami (*principia*), neděje se čtými. Ale zdá se, že, co vidíme ve světě, může býti vykonáno jinými příčinami, předpokládá-li se, že není Boha; poněvadž, co je přirozené, uvede se na původ z přírody (*natura*), co však je svobodné, uvede se na původ z lidského rozumu nebo vůle. Není tedy nutné tvrditi, že Bůh jest.

I q. 2 a. 3 s. c.

Avšak proti jest, co se praví *Exod. 3*: „Já jsem, který jsem.“

I q. 2 a. 3 co.

Odpovídám: Musí se říci, že paterou cestou lze dokázati, že Bůh jest.

První pak a zřejmější cesta je, která se běře se strany pohybu (*motus*). Je totiž jisté a smyslem známé, že v tomto světě něco jest pohybováno. Ale vše, co jest pohybováno, jest pohybováno od jiného. Neboť nic není pohybováno, leč pokud jest v možnosti (*in potentia*) k tomu, k čemu jest pohybováno, něco pak pohybuje, pokud jest v uskutečnění (*actus*). Pohybovati totiž není nic jiného nežli přivesti něco od možnosti do uskutečnění (*de potentia in actum*). Avšak od možnosti nemůže nic býti přivedeno do uskutečnění, leč skrze nějaké jsoucno v uskutečnění, jako teplé v uskutečnění, na příklad oheň (*ignis*), činí teplým v uskutečnění dřevo, jež je teplé v možnosti, a tak je pohybuje a mění. Není však možné, aby totéž zároveň bylo v uskutečnění a v možnosti vzhledem k těmž,

nýbrž jen vzhledem k různým; co totiž je teplé v uskutečnění, nemůže zároveň být teplé v možnosti, nýbrž je zároveň studené v možnosti. Je tedy nemožné, aby vzhledem k témuž a týmž způsobem bylo něco pohybujícím a pohybovaným, čili aby samo sebe pohybovalo. Tedy vše, co jest pohybováno, musí být od jiného pohybováno. Jestliže tedy to, od něhož jest pohybováno, jest pohybováno, musí i ono být od jiného pohybováno. Tu však nelze postupovati do nekonečna, protože tak by nebylo žádného prvního pohybujícího a v důsledku ani žádného jiného pohybujícího, protože druhotná pohybující nepohybují, leč tím, že sama jsou pohybována od prvního pohybujícího, jako hůl nepohybují, leč tím, že jest pohybována rukou. Tedy jest nutno dojít k nějakému prvnímu pohybujícímu (*primum movens*), které by nebylo od nikoho pohybováno, a jím všichni rozumějí Boha.

Druhá cesta je z pojmu příčiny účinné (*causa efficiens*). Shledáváme totiž, že v těchto věcech, smysly poznatelných, jest pořad příčin účinných. Ale shledáváme, že není možné, aby něco bylo příčinou účinnou sebe sama, poněvadž tak by bylo dříve, nežli samo jest, což jest nemožné. Není pak možné, aby se v příčinách účinných postupovalo do nekonečna (*in infinitum*). Neboť ve všech příčinách účinných, seřazených, první jest příčinou prostředního a prostřední jest příčinou posledního, ať jest prostředních více nebo jen jedno. Ale není-li příčiny, není účinku. Kdyby tedy nebylo prvního v příčinách účinných, nebude prostředního ani posledního. Avšak kdyby se postupovalo do nekonečna v příčinách účinných, nebude první účinné příčiny, a tak nebude ani posledního účinku, ani prostřední příčiny účinné, což jest zřejmě nesprávné. Tedy je třeba stanoviti nějakou příčinu účinnou první (*prima causa efficiens*), kteroužto všichni nazývají Bohem.

Třetí cesta jest vzata z možného (*possibile*) a nutného (*necessarium*) a je taková: Shledáváme totiž ve věcech některá, u nichž jest možno být i nebýt, neboť se shledává, že některá se rodí a hynou, a v důsledku toho mohou být i nebýt. Ale jest nemožné, aby všechno, co je takové, bylo vždycky, poněvadž co může nebýt, někdy není. Jestliže tedy všechno může nebýt, někdy nebylo skutečně nic. Jestli však toto jest pravda, ani nyní by nic nebylo, poněvadž co není, nezačíná být leč skrze něco, co jest. Nebylo-li tedy žádného jsoucna, nebylo možné, aby něco začalo být, což je zřejmě nesprávné. Tedy ne všechna jsoucna jsou možná, nýbrž musí být ve věcech něco nutného. Ale každé nutné buď má příčinu (*causa*) své nutnosti odjinud, nebo nemá. Není pak možno postupovati do nekonečna v nutných, jež mají příčinu své nutnosti, jako to není možné u příčin účinných, jako bylo dokázáno. Tedy jest nutno stanoviti něco, co je samo sebou nutné, nemajíc odjinud příčiny nutnosti, nýbrž co jest příčinou nutnosti jiným.

Čtvrtá cesta se běže ze stupňů, které se shledávají ve věcech. Shledává se totiž ve věcech něco více a méně dobré (*bonum*) a pravdivé (*verum*) a ušlechtilé, a tak o jiných takových. Avšak více a méně se říká o různých podle toho, jak se rozličně blíží něčemu, co jest nejvíce. Jako více teplé jest, co se více blíží nejvíce teplému. Je tedy něco, co jest nejpravdivější a nejlepší a nejušlechtlejší a v důsledku toho nejvíce jsoucno (*ens*). Neboť

co jest nejvíce pravdivo, jest nejvíce jsoucno, jak se praví ve 2. *Metaf.* Co však se nazývá nejvíce takovým v nějakém rodu, jest příčinou všeho, co jest toho rodu; jako oheň, jenž jest nejvíce teplý, je příčinou všech teplých, jak se praví v téže knize. Tedy jest něco, co je příčinou bytí a dobroty (*causa esse et bonitatis*) a kterékoli dokonalosti ve všech věcech; a to nazýváme Bohem.

Pátá cesta se běře z řízení věcí. Vidíme totiž, že některé věci, které postrádají poznání, totiž přírodní tělesa, jsou činná pro cíl (*finis*). Což je zřejmé z toho, že vždycky nebo velmi často jsou činná tímž způsobem a dosahují toho, co jest nejlepší. Z toho jest patrné, že ne náhodou, nýbrž z úmyslu docházejí k cíli. Co však nemá poznání (*cognitio*), nesměruje k cíli, leč řízeno někým poznávajícím a rozumějícím, jako šíp lučištníkem. Tedy jest něco rozumějící, jímž všechny přírodní věci jsou řízeny k cíli, a to nazýváme Bohem.

I q. 2 a. 3 ad 1

K prvnímu se tedy musí říci, že, jak praví Augustin v *Enchiridiu*, „Bůh, jsa nejvyšší dobrý, nikterak by nedopustil, aby něco zlého bylo v jeho dílech, kdyby nebyl tak všemohoucí a dobrý, aby dobro (*bonum*) učinil také ze zla (*malum*).“ Náleží to tedy k nekonečné Boží dobrotě, aby dopustila zla a z nich vyvodila dobra.

I q. 2 a. 3 ad 2

Ke druhému se musí říci, že když příroda (*natura*) jest činná za určitým cílem z řízení nějakého vyššího činitele, jest nutné, co se děje v přírodě, také uvést na Boha jakožto na první příčinu (*prima causa*). Podobně také co se děje svobodně, musí se uvést na nějakou vyšší příčinu, jíž by nebyly rozum nebo vůle lidská, poněvadž ty jsou proměnné a chybující. Všechno pak proměnné a mohoucí chybiti se musí uvést na nějaký vyšší, neměnný a sám sebou nutný původ, jak bylo ukázáno.

I. 3. *De simplicitate Dei.*

Prooemium

Pokyny a otázky k četbě

- *Překlad názvu tohoto článku (articulus): O Boží jednoduchosti.*
- *Opět si všimněte Tomášovy systematičnosti – bere v potaz předchozí výsledky a podle nich si klade další cíle.*

I q. 3 pr.

Dělí se na osm článků.

Když se poznalo o něčem, zdali jest, zbývá zkoumati, jak jest, aby se o něm vědělo, co jest. Ale protože o Bohu nemůžeme věděti, co jest, nýbrž co není, nemůžeme u Boha uvažovati, jak jest, nýbrž spíše, jak není.

Nejprve tedy se má uvažovati, jak není, za druhé, jak jest od nás poznáván, za třetí, jak jest jmenován.

Může se pak o Bohu ukázati, jak není, když se od něho odstraní, co mu nepřísluší, totiž složení, pohyb a jiná taková. Nejprve se tedy bude zkoumati jeho jednoduchost, kterou se od něho odstraňuje složení. A poněvadž v tělesných věcech jednoduchá jsou nedokonalá a části, bude se za druhé zkoumati jeho dokonalost; za třetí jeho nekonečnost; za čtvrté neměnnost; za páté jednota.

O prvním jest osm otázek:

1. Zda Bůh je tělo.
2. Zda jest v něm složení formy (*forma*) a látky (*materia*).
3. Zda jest v něm složení costi (*quidditas*) čili bytnosti (*essentia*) čili přirozenosti (*natura*) a podmětu.
4. Zda jest v něm složení, které je z bytnosti (*essentia*) a bytí (*esse*).
5. Zda jest v něm složení rodu a odlišnosti.
6. Zda jest v něm složení podmětu a případku.
7. Zda jest jakýmkoli způsobem složený nebo zcela jednoduchý.
8. Zda tvoří složitě s jinými.

1. 3. 1. *Utrum Deus sit corpus.*

Pokyny a otázky k četbě

- *Překlad názvu tohoto článku (articulus): Zda je Bůh tělem.*
- *Možná nás překvapí, že zrovna pro tvrzení, že Bůh by měl být tělem, najde Tomáš tolik „argumentů“. Charakterizujte způsob, jímž se pak s nimi vyrovnává!*
- *Především však uvažte argumenty v corpusu. Co o nich můžeme říci?*

I q. 3 a. 1 arg. 1

Při první se postupuje takto: Zdá se, že Bůh je tělo. Tělo totiž jest, co má trojí rozměr. Ale svaté Písmo přičítá Bohu trojí rozměr. Praví se totiž *Job* 11: „Jest vyšší nežli nebe, a co učiníš? Hlubší nežli podsvětí, a jak poznáš? Delší nežli země jest jeho míra a širší než moře.“ Tedy Bůh je tělo.

I q. 3 a. 1 arg. 2

Mimo to, co má útvar, je tělo, protože útvar jest jakost ličnosti [tj. kvantity]. Ale zdá se, že Bůh má útvar, protože jest napsáno *Genes*. 1: „Učiňme člověka podle obrazu a podoby své.“ Neboť útvaru se říká obraz podle onoho *Žid*. 1: „Poněvadž jest odlesk slávy a útvar jeho podstaty,“ to jest obraz. Tedy Bůh je tělo.

I q. 3 a. 1 arg. 3

Mimo to, všechno, co má tělesné části, je tělo. Ale vždycky Písmo přičítá Bohu části

tělesné, neboť se praví *Job*. 40: „Máš-li rámě jako Bůh“ a v žal. 33 a 117: „oči Páně na spravedlivých“ a „pravice Páně učinila zázrak“. Tedy Bůh je tělo.

I q. 3 a. 1 arg. 4

Mimo to poloha nenáleží, leč tělu. Ale co náleží k poloze, praví Písmo o Bohu; neboť se praví *Isai*. 6, „viděl jsem Pána sedícího“ a *Isai*. 3, „stojí k soudu Pán“. Tedy Bůh je tělo.

I q. 3 a. 1 arg. 5

Mimo to nic nemůže býti místním koncem, od něhož nebo k němuž, leč by bylo tělo nebo něco tělesného. Ale Bůh v Písmě se nazývá místním koncem, k němuž, podle onoho žal. 33: „Přistupte k němu a budete osvíceni“; a od něhož, podle onoho *Jerem*. 17: „Odstupující od tebe budou napsáni na zemi.“ Tedy Bůh je tělo.

I q. 3 a. 1 s. c.

Avšak proti jest, co se praví *Jan*. 4: „Bůh je duch.“

I q. 3 a. 1 co.

Odpovídám: Musí se říci, že Bůh naprosto není tělo. Což se může trojnásob ukázati. A to předně, protože žádné tělo nepohybuje nepohybováno, jak jest patrné, probíráme-li jednotlivá. Bylo pak svrchu ukázáno, že Bůh jest první pohybující, jenž nemůže býti pohybován (*primum movens immobile*). Tedy je zřejmo, že Bůh není tělo.

Druhým pak způsobem, poněvadž to, co je první jsoucno (*ens*), nutně musí býti v uskutečnění (*actus*) a žádným způsobem v možnosti (*potentia*). Neboť ačkoli při jednom a témže, co přechází z možnosti do uskutečnění, dříve jest možnost než uskutečnění, přece jednoduše uskutečnění je dříve nežli možnost, protože co jest v možnosti, nepřevádí se do uskutečnění, leč jsoucnem v uskutečnění. Bylo pak ukázáno, že Bůh je první jsoucno. Je tedy nemožné, aby v Bohu bylo něco v možnosti. Avšak každé tělo je v možnosti, protože souvislé jako takové jest rozdělitelné. Je tedy nemožné, aby Bůh byl tělo.

Za třetí poněvadž Bůh je to, co jest nejušlechtlejší ve jsoucnech, jak jest patrné z řečeného. Ale jest nemožné, aby nějaké tělo bylo nejušlechtlejším ve jsoucnech. Neboť tělo buď je živé, nebo neživé. Jest pak zřejmé, že živé tělo jest ušlechtlejší nežli tělo neživé. Avšak živé tělo nežije jako tělo, poněvadž tak by každé těleso žilo. Je tedy nutné, aby žilo skrze něco jiného, jako naše tělo žije skrze duši. Ale to, skrze co tělo žije, jest ušlechtlejší nežli tělo. Je tedy nemožné, aby Bůh byl tělo.

I q. 3 a. 1 ad 1

K prvnímu se tedy musí říci, jak bylo svrchu řečeno, že svaté Písmo nám podává duchovní a božské pod podobenstvími tělesných. Když tedy přičítá Bohu trojí rozměr; pod podobenstvím tělesné ličnosti [tj. kvantity] označuje ličnost jeho síly: totiž hloub-

kou síly k poznávání skrytých, výškou sílu nadevše vynikající, délkou trvání jeho bytí, šířkou účinnost jeho lásky ke všem. Nebo, jak praví Diviš hl. 9. *O Bož. Jm.*: „Hloubkou Boha se rozumí nepochopitelnost jeho bytnosti, délkou dosah jeho síly, vše pronikající, šířkou pak jeho přerozsáhlost ke všemu, pokud totiž vše jest obsáhnuto pod jeho ochranou.“

I q. 3 a. 1 ad 2

Ke druhému se musí říci, že se člověk (*homo*) jmenuje obrazem Božím ne podle těla, nýbrž podle toho, čím člověk vyniká nad jiné živočichy. Proto *Gen.* 1, když se řeklo: „Učiňme člověka podle obrazu a podoby své“, dodává se: „Aby vládnul rybám moře.“ Člověk pak vyniká nad jiné živočichy myslí (*ratio*) a rozumem (*intellectus*). Tedy je člověk obrazem Božím podle rozumu a myslí, jež jsou netělesné.

I q. 3 a. 1 ad 3

Ke třetímu se musí říci, že tělesné části se v Písmech přičítají Bohu vzhledem ke své činnosti podle jakési podobnosti. Jako činnost oka je viděti, tak oko Bohu přičítané znamená jeho sílu viděti způsobem duchovým, ne smyslovým. A podobně jest o jiných částech.

I q. 3 a. 1 ad 4

Ke čtvrtému se musí říci, že také to, co náleží k poloze, se přičítá Bohu jen podle jakési podobnosti. Tak je nazýván sedícím pro svou neměnnost a autoritu a stojícím pro svou moc na přemožení všeho, co se mu protiví.

I q. 3 a. 1 ad 5

K pátému se musí říci, že se k Bohu nejde kroky tělesnými, poněvadž jest všude, nýbrž city myslí, a týmž způsobem se od něho odchází. A tak příchod a odchod pod podobností místního pohybu značí duchovní cit.

1. 3. 2. *Utrum in Deo sit compositio materiae, et formae.*

Pokyny a otázky k četbě

- Překlad názvu tohoto článku (articulus): *Zda je v Bohu složení látky a formy.*
- Podle Aristotela jsou (téměř) všechna jsoucna složena z těchto dvou složek či spíše aspektů, tušíme však, že křesťanský Bůh bude výjimkou (ve spise *O jsoucnu a bytnosti* uvidíme, že těch výjimek je pro Tomáše více). Jak Tomáš tuto výjimku odůvodňuje?
- Všimněte si přitom, jak využívá dříve dosažených závěrů.
- Podobnou výjimku najdeme vlastně i u samotného Aristotela – srovnajte jeho vysvětlení výjimky (*Met. A 6*) s Tomášovým!

I q. 3 a. 2 arg. 1

Při druhé se postupuje takto: Zdá se, že v Bohu je složení tvaru (*forma*) a látky (*materia*). Neboť všechno, co má duši (*anima*), je složeno z látky a tvaru, poněvadž duše je tvarem těla. Ale Písmo přičítá Bohu duši. Neboť *Žid.* 10 se uvádí jménem Božím: „Spravedlivý pak můj z víry žije; odchýlí-li se, nebude se líbiti duši mé.“ Tedy Bůh jest složen z látky a tvaru.

I q. 3 a. 2 arg. 2

Mimo to hněv, radost a takové jsou vášně spojeného, jak se praví v 1. *O duši*. Ale takové se v Písmě přičítají Bohu. Neboť se praví žal. 105: „Rozhněval se Pán rozlícením.“ Tedy Bůh jest složen z látky a tvaru.

I q. 3 a. 2 arg. 3

Mimo to látka je příčinou jednotlivení. Ale zdá se, že Bůh jest jednotlivo, neboť se neříká o mnohých. Tedy je složen z látky a tvaru.

I q. 3 a. 2 s. c.

Avšak proti, vše složené z látky a tvaru je tělo; neboť ličnost rozsahová je první, co utkví v látce. Ale Bůh není tělo, jak bylo ukázáno. Tedy Bůh není složen z látky a tvaru.

I q. 3 a. 2 co.

Odpovídám: Musí se říci, že jest nemožné, aby v Bohu byla látka. A to předně, protože látka je to, co je v možnosti (*potentia*). Bylo však ukázáno, že Bůh je čiré uskutečnění (*actus purus*), z možnosti nemaje ničeho. Tedy jest nemožné, aby Bůh byl složen z látky a tvaru.

Za druhé, poněvadž všechno složené z látky a tvaru je dokonalé a dobré ze svého tvaru. Musí tedy býti dobré z účasti (*participatio*), pokud látka jest účastna tvaru. Ale první, co je dobré a nejlepší, což jest Bůh, není dobro z účasti, protože je dobro z bytnosti (*per essentiam*), a co jest dobro z bytnosti, je dříve nežli dobro z účasti. Je tedy nemožné, aby Bůh byl složen z látky a tvaru.

Za třetí, poněvadž každý činitel činí skrze svůj tvar (*forma*); tedy jak se něco má ke tvaru, tak se má k tomu, že jest činitelem. Co tedy je činitelem prvním a samo sebou, musí býti tvarem prvním a samo sebou. Ale Bůh je první činitel, poněvadž je první příčina účinná (*causa efficiens*), jak bylo ukázáno. Je tedy co do své bytnosti tvarem, a ne složen z látky a tvaru.

I q. 3 a. 2 ad 1

K prvnímu se tedy musí říci, že se Bohu přičítá duše vzhledem k podobnosti činnosti. Když totiž chceme něco sobě, je to od naší duše; tedy se praví, že to se líbí duši Boží, co se líbí jeho vůli.

I q. 3 a. 2 ad 2

Ke druhému se musí říci, že hněv a takové se přičítá Bohu podle podobnosti účinku; poněvadž rozhněvanému je vlastní trestati, jeho trestání se metaforicky nazývá hněvem.

I q. 3 a. 2 ad 3

Ke třetímu se musí říci, že tvary, které mohou býti přijaty v látce, se jednotliví látkou, která nemůže býti v jiném, protože je prvním podmětem. Ale tvar, pokud na něm jest, jestliže mu něco jiného nepřekáží, může býti přijat od více. Avšak onen tvar, který nemůže býti přijat v látce, nýbrž je sám sebou bytující, jednotliví se právě tím, že nemůže býti přijat v jiném, a takovým tvarem jest Bůh. Nenasleduje tedy, že by měl látku.

1. 3. 3. *Utrum in Deo sit idem Deus, et Deitas*

(...)

1. 3. 4. *Utrum in Deo sit compositio essentiae, et esse.*

Pokyny a otázky k četbě

- *Překlad názvu tohoto článku (articulus): Zda je v Bohu složení bytnosti a bytí.*
- *Tato úvaha je naopak Tomášovou originální myšlenkou, u Aristotela podobné rozlišení nenajdeme. Proto si nejprve ujasněte termíny „bytnost“ a „bytí“!*
- *Jaký je jejich vztah v Bohu?*
- *S touto myšlenkou se seznámíme ještě důkladněji, až se v závěru čítanky začteme do Tomášova spisu O jsoucnu a bytnosti. Proto si zapamatujte aspoň hlavní motiv nynější úvahy!*

I q. 3 a. 4 arg. 1

Při čtvrté se postupuje takto: Zdá se, že v Bohu není totéž bytnost (*essentia*) a bytí (*esse*). Neboť kdyby tak bylo, k Božímu bytí by se nic nepřidávalo. Ale bytí, ke kterému se nic nepřidává, jest bytím všeobecným, které se vypovídá o všech. Avšak to jest nesprávné, podle onoho *Moudr.* 14: „Nesdělitelné jméno dali stromům a kamenům.“ Tedy bytí Boží není jeho bytnost.

I q. 3 a. 4 arg. 2

Mimo to můžeme o Bohu vědět, zdali jest, jak bylo svrchu řečeno; ale nemůžeme vědět, co jest. Tedy není totéž bytí Boží a jeho bytnost (*quod quid est*) čili cost (*quidditas*) čili přirozenost (*natura*).

I q. 3 a. 4 s. c.

Avšak proti jest, co praví Hilarius v 7. *O Trojici*: „Jsoucnost není v Bohu případkem, nýbrž subsistující pravdou.“ Tedy to, co subsistuje v Bohu, jest své bytí.

I q. 3 a. 4 co.

Odpovídám: Musí se říci, že Bůh jest netoliko svá bytnost, jak bylo ukázáno, nýbrž také své bytí. Což lze mnohonásobně dokázati. A to předně, poněvadž cokoli jest v něčem, co jest mimo jeho bytnost, musí míti příčinu buď v prvcích bytnosti (*principia essentiae*), jako vlastní případy (*accidentia*), následující z druhu (*species*); například schopnost smíchu následuje z člověka a má příčinu v podstatných prvcích druhu. Nebo v něčem vnějším, jako teplota ve vodě má příčinu v ohni. Jestliže tedy samo bytí věci jest něco jiného než její bytnost, bytí oné věci musí nutně míti příčinu v něčem vnějším nebo v podstatných prvcích téže věci. Avšak jest nemožné, aby bytí mělo příčinu toliko v podstatných prvcích věci, neboť žádná věc není dostatečná na příčinu svého bytí (*causa essendi*), má-li její bytí příčinu. To tedy, jehož bytí jest něco jiného než jeho bytnost, musí míti bytí od jiné příčiny. To se však o Bohu říci nemůže, neboť pravíme, že Bůh jest první příčina účinná (*causa efficiens*). Je tedy nemožné, aby v Bohu bylo něco jiného bytí a něco jiného jeho bytnost.

Za druhé, poněvadž bytí jest uskutečnění každého tvaru nebo přirozenosti; neboť dobro nebo člověčenství se neoznačuje jako uskutečnění, leč pokud naznačujeme, že jsou. Tedy bytí se musí míti k bytnosti, která jest něco jiného, jako uskutečnění k možnosti (*actus ad potentiam*). Ježto tedy v Bohu nic není v možnosti, jak bylo svrchu ukázáno, následuje, že v něm bytnost není něco jiného než jeho bytí. Tedy jeho bytnost jest jeho bytí.

Za třetí, jako co má oheň a není oheň, jest ohnivě z účasti, tak to, co má bytí a není bytí, jest jsoucno z účasti (*participatio*). Avšak Bůh je svá bytnost, jak bylo ukázáno. Kdyby tedy nebyl svým bytím, bude jsoucnem účasti a ne bytností. Nebude tedy prvním jsoucnem, což říci je proti rozumu. Tedy Bůh je své bytí a nejenom svá bytnost.

I q. 3 a. 4 ad 1

K prvnímu se tedy musí říci, že dvojím způsobem lze pojímati něco, čemu se nepřidává. Jedním způsobem, že k jeho pojmu patří, aby se mu nepřidávalo, jako k pojmu živočicha bez rozumu patří, aby neměl rozumu. Jiným způsobem se pojímá to, čemu se nepřidává, že k jeho pojmu nepatří, aby se mu přidávalo. Jako živočich všeobecně jest bez rozumu, poněvadž k pojmu živočicha všeobecně nepatří, aby měl rozum, ale také nepatří k jeho pojmu, aby neměl rozumu. Tedy bytí bez přidání prvním způsobem jest bytí Boží, bytí bez přidání druhým způsobem jest bytí všeobecné.

I q. 3 a. 4 ad 2

Ke druhému se musí říci, že bytí se říká dvojím způsobem: jedním způsobem značí uskutečnění bytí, jiným způsobem značí složení věty, které duše vynalezla, spojující předmět s podmětem. Běže-li se tedy bytí prvním způsobem, nemůžeme znáti bytí Boží, jako ani jeho bytnost, nýbrž pouze druhým způsobem. Víme totiž, že pravdivá je tato

věta, kterou tvoříme o Bohu, když pravíme: Bůh jest. A víme to z jeho účinků, jak bylo svrchu řečeno.

I. 3. 5. Utrum in Deo sit compositio generis, et differentiae.

(...)

I. 3. 6. Utrum in Deo sit compositio subjecti, et accidentis.

(...)

I. 3. 7. Utrum Deus sit quocumque modo compositus, vel totaliter simplex.

(...)

I. 3. 8. Utrum Deus veniat in compositionem cum aliis.

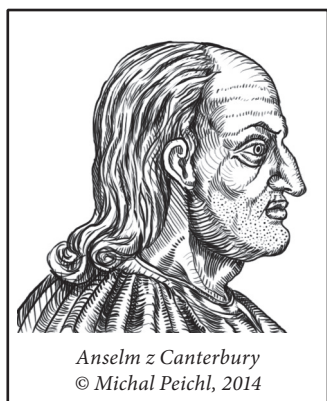
(...)

D. Souhrnné kontrolní otázky a úkoly

- Stručně shrňte obsah prvních tří „kvestii“ *Summy*.
- Jaké zdroje Tomáš využívá? A k čemu?
- Jak pojímá vztah rozumu (vědy) a víry?
- Teologie má být vědou. V čem se shoduje s jinými vědami a v čem se od nich naopak odlišuje?
- Jaké jsou možnosti rozumu při zkoumání Boha?
- Jaké vlastnosti náležejí (či nenáležejí) Bohu?

9. Středověké důkazy existence Boha

A. Úvod



Bůh – ústřední motiv středověkého života a středověké kultury, ale také středověké filosofie. Na rozdíl od filosofie antické se ovšem jedná především o Boha náboženství a víry, nikoli o filosofický princip (a také o Boha jediného na rozdíl od antického polyteismu). Ve středověku všichni lidé v existenci tohoto Boha věří, ať pro ni mají důkazy či nemají. Ovšem někteří z těchto věřících – zvláště filosofové – usilují i o metodologicky korektní důkaz, protože tím by se vztah k Bohu ještě posílil. Víra + důkaz > víra, tak bychom mohli jejich postoj s nadsázkou vyjádřit.

O takový důkaz se pokoušelo mnoho středověkých myslitelů, mj. také Augustinus, Abélard, Duns Scotus. Je to však nelehký úkol – a pravděpodobně nesplnitelný, přesto některé pokusy byly nadějnější než jiné, a proto dosáhly většího uznání. My se v našem studiu zaměříme na dva myslitele, jejichž důkazy dosáhly největšího věhlasu.

Už v minulém textu jsme se seznámili s „cestami“ Tomáše Akvinského (1225–1274). Ty si nyní připomeneme srovnáním způsobu jeho úvahy se slavnou argumentací Anselma z Canterbury (1033–1109). Tomáš koncipuje své argumenty v reakci na staršího Anselma a volí zásadně jiný přístup k dokazování Boha. Pochopení rozdílnosti přístupů obou autorů by mělo být jedním z hlavních cílů práce s těmito texty.

B. Úkol

Porozumět podstatě Anselmových argumentů není vůbec těžké – ovšem od okamžiku, kdy je člověk pochopí. Do tohoto okamžiku naopak nemálo lidí tápe. Proto pochopitelně naším prvním a nejdůležitějším úkolem bude proniknout do argumentační podstaty Anselmovy úvahy.

K tomu i k dalším cílům nás mohou nasměrovat následující otázky:

1. Jaký je v Anselmovu textu poměr víry a racionální argumentace?
2. Aplikujte při studiu argumentů poznatky z *Filosofického prosemináře*:

- a) identifikujte pasáže, které nejsou z hlediska výstavby argumentu relevantní (tj. vsuvky),
 - b) reformulujte zbývající teze,
 - c) identifikujte vztahy mezi tezemi,
 - d) doplňte implicitní prvky.
3. Jak se liší argumenty ve druhé a třetí kapitole?
 4. Jsou argumenty korektní, nebo je lze vyvrátit?
 5. Jaký je základní rozdíl mezi Anselmovými argumenty v *Proslogiu* a argumenty Tomášovými (viz předchozí text)?
 6. Které z nich považujete za přesvědčivější a proč?

C. Text – tři úvodní kapitoly z Anselmova *Proslogia*

Anselm z Canterbury, *Proslogion*

(Přel. Lenka Karfiková. In Sokol, J. *Mistr Eckhart a středověká mystika*.

3. vyd. Praha: Vyšehrad, 2009.)

Předmluva – Proemium

Pokyny a otázky k četbě

- V Anselmově předmluvě si všimněte především stanovení cíle, který má následná argumentace naplnit. O co mu šlo při hledání důkazu existence Boha?
- Dále stojí za povšimnutí původ názvů jeho spisů a jejich etymologie (v závěru předmluvy).

Před časem jsem na naléhání některých bratří vydal spis, který měl sloužit jako příklad rozjímání o rozumových důvodech víry (*ratio fidei*). Postupoval jsem v něm jako člověk, který mlčky sám u sebe uvažuje a pátrá po něčem, co nezná. Když jsem si ale uvědomil, že mé dílo je řetězem mnoha argumentů spojených dohromady, počal jsem hledat, zda bych nenalezl takový argument, který by bylo možno prokázat pouze jím samým a který by postačil k tomu, abychom mohli s jistotou říci, že Bůh opravdu je, a dále že je svrchovaným dobrem, které samo nic jiného nepotřebuje, které ale potřebují všechny ostatní věci, aby mohly být a aby byly dobře, a také vším ostatním, čím věříme, že božská bytost (*divina substantia*) je.

Když jsem o tom často a opravdu usilovně přemýšlel, mnohdy se mi zdálo, že jsem to, co hledám, již uchopil. Jindy to ale zraku mé mysli dočista unikalo, takže jsem nakonec přestával doufat a chtěl všeho zanechat, protože se mi zdálo, že onu věc nelze nalézt. Ale když jsem už myšlenku (*cogitatio*) na ni chtěl zcela zavrhnout, aby mou mysl

nadarmo nezaměstnávala a neodváděla ji od jiných dosažitelných věcí, právě tehdy, ačkoli jsem se jí nechtěl zabývat a bránil jsem se jí, počala na mne dotírat čím dál tím víc. Když mne tedy jednoho dne boj s její neodbytností zcela vyčerpala, tu se mi zčista jasna v mém uvažování ukázalo to, v co jsem již přestal doufat. A tehdy jsem se myšlenky, kterou jsem dosud tak vytrvale zapuzoval, naopak s nesmírným zaujetím chopil.

Měl jsem ze svého nálezu velikou radost a domníval jsem se, že když ho zapíše, potěší i čtenáře. Proto jsem o něm a o některých jiných otázkách sepsal toto dílko. Píši je jako ten, kdo se pokouší pozvednout mysl, aby užřela Boha, a kdo se snaží nahlédnout to, čemu věří. Ani jeden ze svých spisů jsem však nepovažoval za hodný názvu, ani jsem nepokládal za nutné uvádět své jméno. Zároveň se mi ale zdálo, že spisy nemohu ponechat zcela beze jména, které by toho, komu přijdou do rukou, zvalo ke čtení. Proto dostal každý spis svůj název. První jsem pojmenoval „Příklad rozjímání o rozumových důvodech víry“ a druhý „Víra, která hledá nahlédnutí“ (*Fides quaerens intellectum*). Když ale byly oba s těmito názvy již několikrát opsány, nabádala mne řada bratří, abych v záhlaví uvedl i své jméno. Nejvíce pak ctihodný lyonský arcibiskup Hugo, apoštolský legát ve Francii, který mi to nařídil svou apoštolskou autoritou. Abych sladil uvedení svého jména s názvy obou spisů, přejmenoval jsem první na „*Monologion*“ (řeč k sobě samému) a druhý na „*Proslogion*“ (řeč k druhému).

I. Pozvání k modlitbě a k patření na Boha – Excitatio mentis ad contemplandum Deum

Pokyny a otázky k četbě

- První kapitola je spíše modlitbou než filosofickou úvahou, přesto v ní najdeme filosoficky relevantní motivy. V úvodním odstavci vyhledejte vyjádření, jež je vlastně obecnou formulací Anselmovy metodologie. Jak byste toto vyjádření interpretovali?
- Dále si všimněte úplného závěru modlitby – v něm totiž Anselm formuluje své pojetí poměru rozumu a víry!

Zanech teď, milý člověče, na chvíli své práce, skryj se nakrátko svým bouřlivým myšlenkám. Zapomeň na starosti, které tě tíží, odlož, co namáhavého tě zaneprazdňuje. Buď chvíličku prázdný pro Boha a spočín v něm na okamžik. Vejdí do komůrky své mysli a nepouštěj nic než Boha a to, co ti pomáhá jej hledat, zavři dveře a hledej ho. Mé srdce, mé celé srdce, řekni nyní Bohu: Hledám tvou tvář, Pane, po tvé tváři toužím (Ž 27,8).

Nauč tedy, Pane, můj Bože, nauč mé srdce, kde a jak tě má hledat, kde a jak tě má najít. Nejsi-li zde, Pane, kde tě mám hledat, když tu nejsi? A jsi-li všude, proč tě nevidím, ačkoli jsi i zde? Zajisté přebýváš v nedostupném světle (1 Tm 6,16). Ale kde je nedostupné světlo? A jak vstoupím do světla, které je nedostupné? Kdo mě povede a dovede až do něj, abych tě v něm viděl? A podle jakých znaků, podle čeho mám hledat tvou

tvář? Nikdy jsem tě neviděl, Pane, můj Bože, nevím, jak vypadáš. Nejvyšší Pane, co si počne tvůj vyhnanec, je-li tak daleko od tebe? Co si počne tvůj sluha, který se trápí láskou k tobě, když je vyvržen tak daleko od tvé tváře? Touží tě spatřit, ale tvoje tvář je příliš vzdálená. Přeje si k tobě přistoupit, avšak tvůj příbytek je nedostupný. Pokouší se tě najít, neví však, kde přebýváš. Snaží se tě hledat, jenže nezná tvoji tvář. Pane, jsi můj Bůh a Pán, ale nikdy jsem tě neviděl. Ty jsi mne stvořil a obnovil, ty jsi mi daroval všechno dobré, co mám, a přece tě dosud neznám. Ba byl jsem stvořen k tomu, abych tě viděl, ale zatím jsem nikdy neučinil to, k čemu jsem byl stvořen.¹³

Jak bídný je úděl člověka, když ztratil to, k čemu byl stvořen! Jak tvrdý a jak hrozný je jeho pád! Běda! Co ztratil a co našel? Co opustil a co mu zbylo? Ztratil blaženost, pro niž byl stvořen, a našel bídu, pro kterou stvořen nebyl. Opustil to, bez čeho není štěstí, a zbylo mu to, co samo o sobě není nic než bída. Tenkrát jedl člověk chléb andělů, po němž nyní lační, nyní je jeho potravou chléb bolesti, který tehdy neznal. Ach společný nářku všech lidí, ó sténání všech synů Adamových! On říhal sytostí, my lkáme hlady. On měl hojnost, my jsme žebráci. On byl šťasten tím, co měl, avšak upadl do bídy, protože to ztratil. My jsme nešťastní ve své bídě a politováníhodní ve svém toužení, jenže běda! Naše ruce zůstávají prázdné. Proč jen nám neuchoval, co tak bolestně postrádáme? Vždyť by to pro něj bylo snadné! Proč jen nás zbavil světla a obestřel temnotou? Proč nás připravil o život a způsobil nám smrt? Ubožáci, odkud jsme to byli vyhnáni? A kam zapuzeni? Odkud jsme se zřítili? A kam jsme byli uvrženi? Z domova do vyhnanství, od vidění Boha do své slepoty, z blažené nesmrtelnosti v hořkost a hrůzu smrti. Jaký neblahý zvrát z tak velikého dobra v tak veliké zlo! Přetěžká ztráta, převeliká bolest, přehrozný stav!

Avšak běda mně bídnému, jednomu z ubohých synů Eviných, vzdálených od Boha! Co jsem započal? A co jsem učinil? Kam jsem směřoval? A kde jsem se ocitl? Po čem jsem toužil? A čím se nyní soužím? Hledal jsem dobré věci, a hle zmatení (*Jr 14,19*), směřoval jsem k Bohu, a uvízl jsem sám v sobě. Ve své samotě jsem toužil po klidném spočinutí, ale ve svém nitru jsem našel jen soužení a bolest. Chtěl jsem se zplna hrdla smát a radovat, nyní však mé srdce křičí bolestí (*Ž 38,9*). Čekal jsem, že se rozveselím, ale tím jen zhořkly mé slzy!

A ty, ó Pane, jak dlouho budeš ještě otálet? Jak ještě dlouho na nás budeš zapomínat a odvracet od nás svou tvář (*Ž 13,2*)? Kdy na nás pohlédneš a vyslyšíš nás? Kdy dáš světlo našim očím a ukážeš nám svou tvář? Kdy se k nám vrátíš? Pohlédni na nás, Pane, vyslyš nás, dej nám své světlo a ukaž se nám. Vrať se k nám, aby nám bylo dobře, vždyť bez tebe je nám tak zle. Měj soucit s naším pachtěním a s naší touhou po tobě, protože bez tebe nemůžeme nic. Zveš nás, pomoz nám tedy! Prosím, Pane, kéž nevzdychám

¹³ Ve *Starém zákoně* Bůh ke svým vyvoleným mluví a člověk ho může za zvláštních okolností slyšet, nikdy ne vidět: kdo by ho spatřil, musí zemřít. Bůh se však mezitím v Ježíši Kristu lidem zjevil a *Nový zákon* říká, že jsme „viděli jeho slávu“ (*J 1,14*). Proto vzdělaný křesťan touží Boha spatřit, nahlédnout, ne ovšem smysly, nýbrž myšlením. Odtud vzniká středověká teologie. (Pozn. překl.)

a nezoufám, ale smím si v naději vydechnout. Mé srdce zahořklo ve své opuštěnosti, potěš je, Pane, svou laskavostí. S touhou jsem tě začal hledat, kéž ve mně nezůstává prázdnota! Jako žebrák jsem k tobě přistoupil, nenech mne odejít hladového. Nuzný jsem přišel k bohatému, ubohý k milosrdnému, kéž neodcházím s prázdnou a zahamben. A je-li psáno, že naříkám, dokud se nenasytím (*Jb 3,24* dle *Vg*), dej mi po mém lkaní, čím bych se nasytil. Pane, ve své zkřivenosti se nemohu dívat jinak než dolů, napřím mne, abych mohl pohlédnout vzhůru. Mé nepravosti se mi převalily před hlavu (*Ž 38,5*), obemkly mě a tíží jak těžké břemeno. Vyprosti mne z nich, zbav mě jejich tíže, ať za mnou jejich propast nezavře svůj chřtán (*Ž 69,16*). Kéž smím zahlédnout tvé světlo, ať z dálky, ať ze dna hlubiny. Nauč mě, jak tě mám hledat, a ukaž se mi, až se za tebou vydám. Vždyť tě nemůžu hledat, když mě to nenaučíš, ani tě nemohu najít, když se mi neukážeš. Kéž tě má touha hledá a mé hledání kéž je touhou po tobě. Kéž tě má láska nalézá a kéž tě v nalézání miluji.

Vyznávám, Pane, a děkuji, žes ve mně stvořil tento svůj obraz, abych tě měl na paměti, mohl na tebe myslet a milovat tě. Víím to a vzdávám ti za to díky. Ale jak je ten obraz setřen neřestmi! Jak zčernal dýmem hříchů! Už neslouží k tomu, k čemu byl stvořen, dokud jej, Pane, neobnovíš a nedáš mu novou tvář. Nepokouším se, Pane, proniknout tvé výšiny, protože na to mé nahlédnutí ani zdaleka nestačí. Toužím však aspoň poněkud nahlédnout tvou pravdu, ve kterou věří a kterou miluje mé srdce. Nesnažím se totiž nahlédnout, abych věřil, ale věřím, abych nahlédl. Neboť věřím také tomu, že pokud nebudu věřit, nemohu ani nahlédnout.

II. Bůh opravdu je – *Quod vere sit Deus*

Pokyny a otázky k četbě

- *Konečně přicházíme k samotnému slavnému argumentu. Pokyn je jednoduchý a triviální – argument parafrázujte a pochopte!*

Nuže, Pane, který dopřáváš víře nahlédnutí, dej mi, nakolik uznáš, abych nahlédl, že jsi, jak věříme, a že jsi to, co věříme, že jsi. Věříme jistě, že jsi něco, nad co nic většího nelze myslet (*aliquid quo nihil maius cogitari possit*). Anebo není nic takového, když si pošetilý řekl ve svém srdci, že Bůh není (*Ž 14,1; 53,1*)? Ale jistě i tento pošetilec, když slyší, jak říkám: „něco, nad co nic většího nelze myslet“, nahlíží (*intelligit*) to, co slyší. A co nahlíží, to je v jeho nahlédnutí (*in intellectu*), i když snad nenahlíží, že to je. Je totiž něco jiného, když je věc v nahlédnutí, a něco jiného je nahlížet, že věc je. Vždyť když malíř předem myslí na to, co hodlá malovat, má to jistě ve svém nahlédnutí, avšak to, co dosud neučinil, nenahlíží jako něco, co je. Když už to ale opravdu namaloval, má to jednak v nahlédnutí, jednak nahlíží, že to, co učinil, je. I pošetilec tedy musí uznat, že to, nad co nic většího nelze myslet, je přinejmenším v nahlédnutí, neboť když o tom slyší, nahlíží to, a cokoli nahlíží, to je v jeho nahlédnutí.

Není ovšem možné, aby to, nad co nic většího nelze myslet, bylo pouze v nahlédnutí. Je-li to totiž pouze v nahlédnutí, lze myslet, že je to také jako věc sama, což je více. Je-li tedy to, nad co nic většího nelze myslet, pouze v nahlédnutí, pak to, nad co nic většího nelze myslet, je zároveň něco, nad co lze myslet něco většího. To však jistě není možné. Existuje tedy beze vší pochyby něco, nad co nic většího nelze myslet, a to jak v nahlédnutí, tak jako věc sama.

III. Nelze myslet, že Bůh není – *Quod non possit cogitari non esse*

Pokyny a otázky k četbě

- *Druhý argument – nejprve jej opět parafrázuje a pochopte jeho hlavní krok.*
- *Zároveň můžete oba argumenty srovnat – v čem se tento druhý liší?*
- *Který z nich považujete za přesvědčivější a proč?*

To, nad co nic většího nelze myslet, je navíc tak pravdivé, že je zcela nemyslitelné, že by to nebylo. Vždyť lze myslet, že je něco, o čem není možné myslet, že to není (*aliquid, quod non possit cogitari non esse*). A to je větší než něco, o čem je možné myslet, že to není. Proto jestliže o tom, nad co nic většího nelze myslet, je možné myslet, že to není, pak to, nad co nic většího nelze myslet, není to, nad co nic většího nelze myslet. Což je spor. To, nad co nic většího nelze myslet, je tedy tak pravdivé, že ani není možné myslet, že to není.

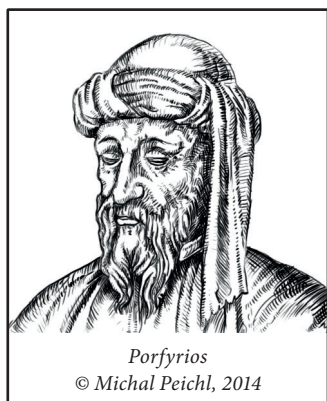
A to jsi ty, Pane, náš Bože. Jsi tedy tak pravdivě, Pane, můj Bože, že ani není možné myslet, že nejsi, a to právem. Kdyby totiž něčí mysl mohla myslet něco lepšího, než jsi ty, vypínalo by se stvoření nad Stvořitelem a posuzovalo by Stvořitele, což je velký nesmysl. Ostatně o všem, ať je to cokoli vyjma tebe samého, je možné myslet, že to není. Ty jediný máš proto bytí svrchovaně pravdivé, a tedy nadevše svrchovanou měrou, neboť nic jiného, co je, není tak pravdivé, a má proto méně bytí. Proč si tedy pošetilý řekl ve svém srdci, že Bůh není, když je rozumné mysli tak zřejmé, že ty jsi nadevše svrchovanou měrou? Proč, ne-li proto, že je hloupý a pošetilý?

D. Souhrnné kontrolní otázky a úkoly

- Především musíte být s to reprodukovat Anselmovy argumenty.
- Dále popište Anselmův přístup – tj. cíle, východiska a metody – k dokazování existence Boha a srovnejte jej s přístupem Tomášovým.
- Posuďte průkaznost Anselmových i Tomášových argumentů!

10. Porfyriovy otázky o univerzáliích

A. Úvod



Na rozdíl od důkazů existence Boha představují univerzálie – obecniny – aktuální filosofické téma. Bez „obecného“ se totiž v řeči ani v myšlení neobejdeme (a zvláště ne ve vědě, jejíž podstatou je zobecňování a hledání nejobecnějších zákonů), přitom však ontologický status obecného není bezprostředně zřejmý.

Z historického hlediska se zárodky tohoto problému objevují v platónských idejích a v aristotelských formách jakožto principech druhů a rodů. Explicitní formulace problému však pochází až od novoplatónika Porfyria (234 – asi 305) a konkrétně z jeho krátkého spisku *Úvod k Aristotelovým Kategoriím*.

Složitost problému dokládá fakt, že Porfyrios se necítil kompetentní položené otázky zodpovědět a tento úkol přenechal budoucím generacím. Systematicky se jej chopili středověcí myslitelé, což ovšem předpokládalo jednu maličkost – překlad Porfyriovy řecké Εισαγωγή do latinské podoby, jež nese titul *Isagoge sive quinque voces* („Úvod neboli pět slov“). Tento zásadní požadavek naplnil Boëthius, který také ve svých komentářích ke spisu podal jedny z prvních odpovědí na Porfyriovy otázky, a je třeba dodat, že se jednalo o odpovědi důkladné a promyšlené.

V Porfyriově spisku tedy odpovědi na otázky po způsobu existence univerzálií nenajdeme, zato se seznámíme s různými druhy obecného, což nám umožní pochopit zmíněný zásadní význam obecného v našem myšlení.

B. Úkol

Tentokrát pracujeme s textem, který představuje počátek celé problematiky. Proto v něm nenajdeme její sofistickované řešení (dokonce v něm nenajdeme žádné řešení), ovšem i tak bude jeho studium ve více ohledech velmi užitečné, např. nás seznámí s obecným klasifikačním schématem přírodních věd, jež je vlastně používáno dodnes.

Při studiu se zaměřte mj. na následující problémy:

1. Na prvním místě pochopitelně – které otázky tedy odstartovaly spor o univerzálie?
2. Co je „obecné“?
3. Jaké typy či úrovně obecného můžeme rozlišit?
4. Jaký je vztah Porfyriova Úvodu k Aristotelovým *Kategoriím*?
5. Jak souvisí „pět slov“ s aristotelským pojetím definice?
6. Popište klasifikaci věcí na základě druhů, rozdílů a rodů!

C. Text – Porfyrios, Úvod k Aristotelovým *Kategoriím*

Porfyrios, *Úvod k Aristotelovým Kategoriím*

(In MRÁZ, M. Porfyriův Úvod k Aristotelovým Kategoriím.

Filosofický časopis. 1970, roč. XVIII, s. 971–987.)

Úvod Porfyria Foiničana, žáka Plótina z Lykopolie

Pokyny a otázky k četbě

- *Porfyriův úvod je stručný, přesto si z něj musíme vzít několik informací. Jednak se dozvídáme, jaké termíny budou obsahem jeho spisku, a proč je důležité se jim věnovat.*
- *Především pak už zde nalezneme tři proslulé otázky, jež odstartovaly celé zkoumání univerzálií – identifikujte je!*

1 Poněvadž, Chrysaorie,¹⁴ pro Aristotelovu nauku o kategoriích je nutné znát, co je rod (γένος), co je rozdíl (διαφορά), co druh (εἶδος), co zvláštní vlastnost (ἴδιον) a co nahodilá vlastnost (συμβεβηκός), a poněvadž znalost toho je užitečná pro podávání definic (ὀρισμός)¹⁵ a zvláště pro to, co se týká dělení¹⁶ a důkazu,¹⁷ pokusím se Ti podat

14 Chrysaorios byl žákem Porfyriovým (srov. Ammonios 22, 13 a 39,5). (Všechny poznámky k tomuto textu pocházejí od překladatele. Jsou v tomto rozsahu ponechány proto, že podstatným způsobem doplňují informace k textu a tím umožňují lepší pochopení souvislostí.)

15 Výrazem HORISMOS (též HOROS a HORISTIKOS LOGOS) označuje Aristotelés (a později i Porfyrios) nejen celek definice, složený z toho, co má být definováno (definiendum), a z toho, čím se definuje (definiens), nýbrž i definiens samotné. V tomto druhém případě překládáme HORISMOS slovem „určení“. Definice, na které klade Aristotelés důraz ve svých logických spisech (v *Topikách* a v *Analytikách*), ale i v *Metafyzikách*, dostaly později název reální. Skládají se z tzv. nejbližšího rodu a rodových rozdílů (srov. zvl. *Anal. post.* II 10). Proto je znalost těchto názvů pro tvoření definic nutná.

16 Dělení (DIAIRESIS) nám slouží k získávání definic. Spočívá v dělení rodů na druhy pomocí rozdílů (srov. *Anal. pr.* I 31 a *Anal. post.* II 13).

17 „Důkaz (APODEIXIS) je sylogismus, který vychází z toho, co je pravdivé a prvotní, nebo z toho, čeho poznání vzniká z něčeho prvotního a pravdivého.“ (Arist. *Top.* I 1, 100a18nn). K detailně rozpracovanému pojetí důkazu u Aristotela srov. *Anal. pr.* I 4, 25b28 nn.; *Anal. post.* I 2, 71b9 nn., 16 nn.; 6, 74b24 nn.; 14,

stručný výklad o tomto předmětu a krátce – na způsob úvodu – projít to, co nalzáme u starých filosofů. Hlubším otázkám se přitom vyhnu a jednodušších se jen lehce dotknu. Upozorňuji předem, že se zdržím výkladu o tom, zda rody a druhy (τὰ γένη καὶ τὰ εἶδη) existují, nebo spočívají jenom v pouhých představách, a v tom případě, že existují, zda jsou tělesné či netělesné a zda jsou oddělené od věcí smysly vnímatelných či existují v těchto věcech a na nich. Tento problém je totiž velmi hluboký a vyžaduje větší zkoumání.¹⁸ Nyní se budu snažit o to, abych Ti ukázal, jak o rodech, druzích a o tom, co bylo uvedeno dříve,¹⁹ pojednávali s důrazem na logický způsob zkoumání²⁰ staří, a z nich zvláště peripatetické.

Rod (γένος).

Pokyny a otázky k četbě

- *Odkud vlastně Porfyrios své úvahy začíná? Vzpomeňte si, že se stejným východiskem jsme se vícekrát setkali i u Aristotela.*
- *Tento postup má ostatně velmi blízko k jednomu obecně platnému metodickému kroku při jakékoli úvaze – víte k jakému kroku?*

Zdá se, že ani rod, ani druh se neříká jen v jednom významu. Rodem totiž se nazývá i souhrn jednotlivin, které se nějak vztahují k něčemu, co je jedno, a k sobě navzájem. V tomto významu se mluví o rodu Hérakleovců na základě vztahu mezi jedním, mám na mysli Héraklea, a množstvím těch, kteří jsou jeho prostřednictvím nějak navzájem příbuzní – nazýváme je tak proto, abychom je odlišili od ostatních rodů. Rodem se zase v jiném významu nazývá 2 počátek (ἀρχή)²¹ vzniku každého jednotlivce – buď odvozeně od zploditele, nebo odvozeně od místa, na kterém kdo vznikl. Tak totiž říkáme, že Orestés odvozuje svůj rod od Tantala, Hyllos od Héraklea a že Pindaros je rodem Théban a Platón Athéňan. Otčina totiž – právě tak jako otec – je určitým počátkem vzniku každého jednotlivce. Tento význam se zdá případný, neboť Hérakleovci jsou nazýváni ti, kteří pocházejí z rodu Hérakleova a Kekropovci ti, kteří pocházejí z rodu Kekropova,

79a17nn. Znalost významu uvedených pěti slov je pro sestavování důkazů nutná. Vyplyvá to např. z následujících vět Aristotelových: „Neboť při důkazech je třeba rozlišovat trojí: předně to, co se dokazuje, závěr, a to je něco, co náleží určitému rodu o sobě. Za druhé axiomy, tj. premisy, z nichž se dokazuje. A za třetí rod, podklad, jehož vlastnosti a o sobě mu případající určení důkaz odkrývá.“ (*Anal. post.* I 7, p. 75a39nn.)

18 Tato část textu dala ve středověku podnět ke známému sporu o způsobu existence obecných pojmů, tzv. universalii.

19 To jest o ostatních třech slovech: rozdílu, zvláštní vlastnosti a nahodilé vlastnosti.

20 Aristotelés rozlišuje různé způsoby zkoumání. Logické zkoumání (LOGIKÓS THÉOREIN – viz např. *Anal. post.* I 21, 82b35), nazývané někdy také dialektickým, je vedeno v nejobecnější rovině. Proti němu stojí jednak zkoumání „z premis“ (EK TÓN KEIMENÓN – viz např. *Anal. post.* I 32, 88a18nn.) tj. logicky v našem slova smyslu, jednak fyzické (FYSIKÓS – viz *Phys.* III 5, 204b4 a *De gen. et corr.* I 2, 316a11), které se pohybuje v oblasti jednotlivých věd a konkrétních věcí.

21 O různých významech slova ARCHÉ (počátek) pojednává zevrubně Aristotelés v *Met.* V 1, 1012b34nn.

a jejich příbuzní. Rodem byl nazván nejprve počátek původu každého jednotlivce a později i soubor těch, kteří pocházejí z jednoho počátku, jako např. z Héraklea. Při určování tohoto souboru a jeho oddělování od ostatních nazvali jsme jej celý rodem Hérakleovců. Jinak zase nazývá se rodem to, čemu je podřazeno druh (τὸ εἶδος) – říká se to snad podle podobnosti s předchozími významy; vždyť i takový rod je určitým počátkem toho, co mu je podřazeno, a zdá se, že vše, co mu je podřazeno, také obsahuje.

Pokyny a otázky k četbě

- *Nyní se dozvíme, co znamená rod ve filosofickém kontextu – dobře si to zapamatujte, jedná se o důležitou myšlenku!*
- *Vedle toho je v textu objasněn rozdíl mezi jednotlivým a obecným – to je opět zcela zásadní filosofický motiv, v němž si musíte učinit jasno!*
- *V textu byste měli vyhledat také vlastnosti, jimiž se rod liší od ostatních predikábilíí.*

Mluví-li se tedy o rodu ve třech významech, mezi filosofy je řeč o významu třetím. Proto při určování rodu se říká, že rod je to, co se vypovídá o více věcech a co do druhů různých jako odpověď na otázku „co to je?“²² – např. „živočich“. Z toho, co se vypovídá, říká se něco o něčem, co je jedno jediné, jako jednotlivina (τὰ ἄτομα)²³ – např. „Sókratés“, „tento“, „toto“ – jiné z toho se však říká o více věcech jako rody, druhy, rozdíly, zvláštní vlastnosti a nahodilé vlastnosti, které náležejí tomu, o čem se vypovídají jako obecný, nikoliv zvláštní rys. Rodem je např. „živočich“ (τὸ ζῷον), druhem „člověk“ (ὁ ἄνθρωπος), rozdílem „rozumné“, zvláštní vlastností „schopné smíchu“, nahodilou vlastností „bílé“, „černé“, „sedět“. Od toho tedy, co se vypovídá o jednom jediném jednotlivci, liší se rody tím, že se vypovídají o více věcech. Od toho však co se vypovídá o více věcech, totiž od druhů, liší se zase rody tím, že druhy se sice vypovídají o více věcech, které však jsou různé ne co do druhu, nýbrž co do počtu.²⁴ „Člověk“, protože je to druh, vypovídá se o Sókratovi a Platónovi, kteří jsou různí co do počtu, nikoliv co do druhu. „Živočich“, protože je to rod, vypovídá se o člověku, hovézím dobytčeti

22 Srov. obdobnou Aristotelovu definici v *Top.* I 5, 102a31. Řecké KATA PLEIONÓN – doslova: „o více“ nebo „o větším počtu“ (aniž je označeno to, z čeho se tento počet skládá) – doplňujeme v překladu pro větší srozumitelnost na spojení: „o více věcech“. Je ovšem nutno si uvědomit, že slovo „věc“ neoznačuje v tomto případě (i v níže uvedených definicích) jen konkrétní věc, ale že má širší význam. Např. v dalším textu Porfyrios upozorňuje, že rod se vypovídá nejen o jednotlivinách, ale i o jemu podřazených družích (viz p. 7, 13nn) – můžeme tedy říci, že slovo „věc“ v těchto definicích označuje vše, o čem je možno vypovídat.

23 Poněvadž nemáme české slovo, které by vystihovalo původní význam řeckého ATOMON tj. „to, co je nedělitelné“, předkládáme tento výraz slovem „jednotlivina“, jehož používal v této souvislosti při překladu Aristotelových spisů Antonín Kříž.

24 Význam termínu „různé co do počtu“ (TO ARITHMÓ DIAFERON) lze snadno odvodit z následujících Aristotelových vět: „Co do počtu je totožné to, co má více jmen, věc však je jedna“ (*Top.* I 7, 103a9n.) a „Co do počtu jest jedním něco, čeho látka jest jedna“ (*Met.* V 6, 1016b32n.). Co do počtu různé jsou tedy věci, které nejsou totožné, poněvadž jejich látka je různá.

a koni, kteří 3 jsou různí nejen co do počtu, ale i co do druhu. Od zvláštní vlastnosti se liší rod tím, že zvláštní vlastnost se vypovídá o jednom jediném druhu, jehož je zvláštní vlastností, a o jednotlivinách, které pod druh spadají. Jako např. „schopné smíchu“ se vypovídá o člověku a jednotlivých lidech; rod se však vypovídá nejen o jednom, ale i o více druzích, které se od sebe liší. Od rozdílů a obecně nahodilých vlastností liší se rod tím, že rozdíl a obecně nahodilé vlastnosti se sice vypovídají o větším počtu věcí, které jsou různé co do druhu, ale nevypovídají se jako odpověď na otázku „co to je?“. Na dotaz, jak se tyto vypovídají, odpovídáme, že se vypovídají ne jako odpověď na otázku „co to je?“, ale spíše jako odpověď na otázku „jaké to je?“. Jsme-li totiž tázáni, jaký je člověk, odpovídáme, že je rozumný, a na otázku, jaký je havran, odpovídáme, že je černý; „rozumné“ je rozdíl, „černé“ nahodilá vlastnost. Na dotaz, co je člověk, odpovídáme, že je živočich. Uvažovali jsme tedy živočicha jako rod člověka. Tím, že se vypovídá o více věcech, odlišuje se tedy rod od jednotlivin, které se vypovídají o tom, co je jen jedno; tím, že se vypovídá o tom, co se od sebe liší co do druhu, odlišuje se rod od toho, co se vypovídá jako druh, nebo jako zvláštní vlastnost; tím, že se rod vypovídá jako odpověď na otázku „co to je?“, odděluje se rod od rozdílů a obecně nahodilých vlastností, které obojí se vypovídají jako odpověď nikoliv na otázku „co to je?“, ale na otázku „jaké to je?“, nebo „v jakém stavu to je?“ Do uvedeného popisu rodu nespadá nic více ani nic méně.

Druh (εἶδος).

Pokyny a otázky k četbě

- *Jak je vymezen druh?*
- *Porfyrios přidává pro ilustraci popis struktury obecnosti celé jedné kategorie – „podstaty“ (οὐσία). Strukturu si dobře zapamatujte, protože se jedná o klasifikační schéma, jež je používáno vlastně dodnes (zvláště v biologii)!*

O druhu se mluví i v případě vzhledu (μορφή) všeho jednotlivého (ἕκαστον). Podle toho se o něm říká: 4 „Druh, jenž první hoden vlády.“²⁵ Druhem se pak nazývá i to, co spadá pod udaný rod. Tak např. říkáváme, že „člověk“ je druhem živočicha, protože „živočich“ je rodem a že „bílý“ je druhem barvy a „trojúhelník“ druhem obrazce. Jestliže při určování rodu jsme pamatovali i na druh – když jsme říkali, že rod je to, co se vypovídá o více věcech a co do druhu různých jako odpověď na otázku „co to je?“ – a jestliže říkáme, že druh je to, co patří pod udaný rod, tak je třeba vědět – neboť i rod je rodem něčeho a druh je druhem něčeho, tj. jeden druhého – že při určování jednoho i druhého musíme užívat obou. Druh se určuje také takto: druh je to, co je podřazeno rodu a o čem se vypovídá rod jako odpověď na otázku „co to je?“. Dále i takto: druh je

²⁵ Eurip. *Aeolus* 14 2 (Nauk *Tragicorum Graec. fragm.* p. 292). Řecký výraz EIDOS znamená nejen druh, ale i vzhled, postava a krásu.

to, co se vypovídá o více věcech a co do počtu různých jako odpověď na otázku „co to je?“. Tato definice vystihuje nejnižší druhy,²⁶ ostatní definice budou však vystihovat i druhy, které nejnižšími druhy nejsou. To lze objasnit následujícím způsobem. V každé kategorii je něco nejvyšším rodem, jiné zase nejnižším druhem, jiné je uprostřed mezi nejvyšším rodem a nejnižším druhem. Nejvyšším rodem je to, nad čím nebude jiný nadřazený rod; nejnižším druhem je to, pod čím²⁷ nebude jiný podřazený druh. Mezi nejvyšším rodem a nejnižším druhem je to, co je současně rodem i druhem, vzato ovšem v každém z obou případů vzhledem k něčemu jinému.²⁸

Budiž to objasněno na jedné kategorii. Podstata (οὐσία) sama je rodem, pod ni spadá těleso, pod těleso oduševnělé tělo,²⁹ pod toto živočich (ζῷον), pod živočicha rozumný živočich (λογικὸν ζῷον), pod tohoto člověk (ἄνθρωπος), pod člověka Sókratés, Platón a ostatní jednotliví lidé.³⁰ Z toho všeho je podstata nejvyšším rodem a jenom rodem,

26 Termíny EIDIKÓTATON a GENIKÓTATON znamenají doslovně: „to co je druhem (rodem) v největší míře“ nebo: „to co má v největší míře rysy druhu (rodu)“. Aristotelés používá v tomto významu termínů ESCHATON EIDOS a PRÓTON GENOS (poslední druh a první rod). Z dalšího textu vyplývá, že tyto termíny znamenají totéž co v logice obvyklé názvy „nejnižší druh“ a „nejvyšší rod“, kterých proto pro překlad používáme.

27 Porfyrios používá pro označení vztahů nadřazenosti a podřazenosti, které jsou mezi rody a druhy, nejen předložek HYPER A HYPO (nad, pod), ale i předložek PRO a META (před, za), a to zcela nepravidelně. Je to pravděpodobně vlivem Aristotelových termínů PRÓTON GENOS a ESCHATON EIDOS (viz předchozí poznámka), které spíše předpokládají řazení rodů a druhů „v horizontální rovině“ (PRO – META). Aristotelés však používá v podobné souvislosti často adverbii ANÓ a KATÓ (nahoru, dolů): „Výrazem ‚nahoru‘ míním směr k obecnějšímu, výrazem ‚dolů‘ směr k částečnějšímu“ (*Anal. post.* I 20, 82a23n.). Vzhledem k tomu, že od dob Porfyriových se ujala představa vertikálního řazení rodů a druhů (Porfyriův strom), používáme pro překlad označení uvedených vztahů pouze předložky („nad“ a „pod“).

28 Tj. rodem jsou vzhledem k podřazeným druhům a druhy vzhledem k nadřazeným rodům.

29 Oduševnělým tělesem (EMPSYCHON SÓMA) nazývají se u Aristotela všechna tělesa, obdařená v jeho pojetí duší – a to alespoň jejím nejnižším stupněm, tzv. duší vegetativní, kterou mají rostliny. Vyšším stupněm, tzv. duší animální, neboli sensitivní jsou nadáni živočichové a stupněm nejvyšším – rozumem, z živočichů jen lidé (srov. Ant. Kříž, *Vysvětlivky k některým Aristotelovým pojmům*, slovník, připojený k čes. překladu Arist. spisu *O duši*, Praha 1942, heslo „duše“, str. 162n.)

30 Uvedený výčet představuje „kmen“ tzv. Porfyriova stromu, jehož schéma uvádíme podle Brandlova kritického vydání Boëthiova komentáře k *Isagoge* (p. 209, ostatní údaje viz bibliogr.)

	Podstata	
tělesná _____	I	_____ netělesná
	těleso	
oduševnělé _____	I	_____ neoduševnělé
	oduševnělé tělo	
smysly vnímající _____	I	_____ smysly nevnímající
	živočich	
rozumný _____	I	_____ nerozumný
	živočich rozumný	
smrtný _____	I	_____ nesmrtný
	člověk	
Platón _____	I	_____ Cicero
	Cato	

člověk nejnižším druhem a jenom druhem, těleso však je druhem podstaty a rodem oduševnělého těla. Také oduševnělé tělo je sice druhem tělesa, ale rodem živočicha. Živočich zase je druhem oduševnělého těla a rodem rozumného živočicha; rozumný živočich je druhem živočicha, ale rodem člověka. Člověk je sice druhem rozumného živočicha, není však rodem jednotlivých lidí, nýbrž jen druhem. A všechno to, co se bezprostředně vypovídá o jednotlivinách (τὰ άτομα), ⁵ bude jen druhem, nikoliv však také rodem. Jako tedy podstata, poněvadž je nejvýše z toho důvodu, že nad ní nic není, byla uznána za nejvyšší rod, tak i člověk, poněvadž je druhem, pod kterým není druh, ani něco z toho, co lze dělit na druhy, ale jsou pod ním jednotliviny (neboť jednotlivinou je Sókratés a Platón a toto bílé) bude jenom druhem, posledním druhem,³¹ a jak my říkáme: nejnižším druhem. Vnitřní členy této řady budou druhy toho, co je nad nimi, a rody toho, co je pod nimi. Takže mají dva vztahy, jeden vztah k tomu, co je nad nimi – podle něho se říká, že jsou rody, druhý vztah k tomu, co je pod nimi – podle něho se říká, že jsou druhy. Krajní členy této řady mají však jen jeden vztah. Nejvyšší rod má totiž vztah k tomu, co je pod ním, poněvadž je nejvyšším rodem všeho, nemá však vztah, jaký je k tomu, co je výše, neboť sám je nejvýše³² a je jakýmsi prvním počátkem a – jak jsme řekli – nad ním nebude již žádný jiný nadřazený rod. A nejnižší druh má jeden vztah – k tomu, co je nad ním, tj. k tomu, čeho je druhem, nemá však vztah, jaký je k tomu, co je níže, ale říká se, že je také druhem jednotlivin.

Pokyny a otázky k četbě

- *V pasáži následující by se vám mělo ozřejmit, jak se tento Porfyriův spisek vztahuje k Aristotelovým Kategoriím, k nimž se hlásí už svým názvem. Měli byste pochopit, jaký je vztah mezi Porfyriovými pěti pojmy či slovy a Aristotelovými deseti kategoriemi.*
- *Jaký je pak vztah mezi druhem a rodem z hlediska výpovědi či soudů?*

Nejvyšší rod se určuje tedy takto: to, co je rodem, aniž by bylo druhem – a naopak: to, nad čím nebude jiný nadřazený rod. Nejnižší druh se určuje takto: to co je druhem, aniž by bylo rodem – to, co je druhem a nemůže být děleno dále na druhy – to,

Po obou stranách „kmenu“ jsou uvedeny druhové rozdíly (viz další text p. 8, 8nn.). Svislé čáry znázorňují vztahy podřazenosti a nadřazenosti, vodorovné čáry dvojí funkci druhových rozdílů: dělení nejbližší nadřazených rodů na druhy a sestavování těchto druhů (viz uvedené místo v dalším textu). Sestavující funkci vzhledem ke „kmenu“ mají zde ovšem jen rozdíly, uvedené na levé straně. Čáry vedené od druhu „člověk“ ke jménům jednotlivců tyto funkce neoznačují vůbec, neboť se nejedná o druhové, nýbrž o tzv. numerické rozdíly. Proto na pozdějších vyobrazeních chybějí. Ve středověku ovšem bylo také vynecháno dělení rozumného živočicha rozdíly „smrtné“ a „nesmrtelné“, které souviselo s učením novoplatóniků o tom, že bozi jsou rozumnými a nesmrtelnými živočichy – tj. že mají těla, i když jemnější než těla lidská (srov. Augustin, *Civ. Dei* lib. 9, kap. 3, 6,8,10).

31 Viz pozn. 26

32 „Nejvýše“ (ANÓTATÓ), srov. zmínku o adverbium ANÓ v pozn. 27

co se vypovídá jako odpověď na otázku „co to je?“ o více věcech a co do počtu různých. Vnitřní členy uvedené řady nazývají se podřazenými rody a druhy. Každý z nich se pokládá za rod i za druh, v obou případech ovšem vzhledem k něčemu jinému. Tomu, co je nad nejnižšími druhy ve vzestupné řadě až k 6 nejvyššímu rodu, dávají jméno rody i druhy i podřazené rody, jako Agamemmon se nazývá Átreovcem a Pelopovcem a Tantalovcem a nakonec potomkem Diovým. U rodokmenů se přichází k jednomu počátku (ἀρχή), např. k Diovi, avšak u rodů a druhů tomu tak není. Jsoucno (τὸ ὄν) totiž není jedním společným rodem všeho (κοινὸν ἔν γένος πάντων), jak říká Aristotelés, ani není všechno (πάντα) stejnorodé vzhledem k jednomu nejvyššímu rodu. Pokládáme spíše – tak jak je to uvedeno v *Kategoriích* – deset prvních rodů za deset prvních počátků. Nazve-li však někdo všechno jsoucnem, bude to říkat – jak uvádí Aristotelés³³ – stejnojmenně, ale ne souznačně.³⁴ Kdyby totiž jsoucno bylo jedním nejvyšším rodem všeho, všechna jsoucna by se říkala souznačně. Poněvadž prvních rodů je deset, mají společný rys jen podle jména, nikoliv však podle významu toho jména. Nejvyšších rodů je tedy deset, nejnižších druhů je určitý počet, ne nekonečný. Jednotlivin, které jsou pod druhy, je nekonečně mnoho (ἄπειρα). Proto Platón radí,³⁵ aby ten, kdo sestupuje od nejvyšších rodů, se zastavil u nejnižších druhů. Sestupovat se má středem, a to tak, že se dělí druhotvornými rozdíly.³⁶ To, co je nekonečné,³⁷ radí nechat stranou, neboť o tom nemůže³⁸ vzniknout věda (ἐπιστήμη). Ti, kteří sestupují k nejnižším druhům, musí tedy postupovat tak, že množství dělí; ti, kteří vystupují k nejvyšším rodům, musí množství shrnovat do něčeho, co je jedno (τὸ πλήθος εἰς ἓν). Shrnutí množství do jedné přirozenosti je druh a ještě více rod. Naopak to, co je částečné a jednotlivé (καθ' ἕκαστα), dělí vždy jednotu na množství. Účastí na druhu tvoří totiž množství lidí jednotu, zvláštními lidmi se jeden a obecný člověk rozděluje na množství. Neboť jednotlivé vždy dělí, obecné spojuje a sjednocuje.

Když jsme určili rod i druh, co je ten i onen, 7 a když jsme určili, že jednomu rodu je podřazeno více (neboť rod se vždy dělí na více druhů), řekneme nyní, že rod se vždy vypovídá o druhu a vyšší o nižším. Druh se však nevypovídá ani o nejbližším rodu, ani

33 Aristotelův výklad o těchto otázkách je obsažen v *Metafyzikách* (III 3, 998b22nn.; V 28, 1024b15).

34 Význam termínu „stejnojmenné“ (HOMONYMON) a „souznačné“ (SYNÓNOMON) objasňuje Aristotelés v *Kategoriích*: „Stejnojmennými se nazývají věci, které mají společné pouze jméno, kdežto podstatný pojem, který je jménem označen, je různý.“ (*Cat.* 1, 1a1n.) – „Souznačnými se nazývají věci, u nichž je společné jak jméno, tak podstatný pojem, který je jménem označen.“ (*Cat.* 1, 1a6n.)

35 *Phlb.* 16c; *Polit.* 262a-c; *Soph.* 219 nn., 266a-b.

36 Termín „druhotvorný rozdíl“ (EIDOPOIOS DIAFORA) se vyskytuje u Aristotela pouze jednou a to v *Topikách* (VI 6, 143b7), srov. H. Bonitz, *Index Aristotelicus*, Berolín 1870, p. 217 b 56.

37 Tj. jednotliviny – viz předchozí řádky. O tom, že vymezení jednotlivin je nemožné, pojednává také Aristotelés v *Metafyzikách* (VII 15, 1039b28nn.).

38 Doplňen zápor, v původním překladu došlo k drobnému přehlédnutí (JP).

o rodech vyšších – není zde možnost obratu ve výpovědi.³⁹ Je třeba vypovídat stejné o stejném. Např. „schopné se řehtat“ o koni – nebo větší o menším⁴⁰ – jako „živočich“ o člověku; menší o větším však vypovídat nelze. Neřekneš totiž, že živočich je člověkem, tak jako říkáš, že člověk je živočichem. O čem se vypovídá druh, o tom se nutně bude vypovídat i rod druhu i rod rodu a to až k rodu nejvyššímu. Říká-li se pravdivě, že Sókratés je člověk, že člověk je živočich, že živočich je podstata, říká se také pravdivě, že Sókratés je živočich a podstata. Poněvadž se tedy vypovídá větší o menším, bude se vypovídat druh o jednotlivině, rod i o druhu i o jednotlivině. Nejvyšší rod se bude vypovídat i o rodu, nebo rodech – je-li mezi ním a nejnižším druhem více podřazených členů – i o druhu i o jednotlivině. Nejvyšší rod se totiž říká o všech mu podřazených rodech, družích a jednotlivinách; rod, který je nad nejnižším druhem, se říká o všech nejnižších družích a jednotlivinách. Druh, který je jenom druhem, říká se o všech jednotlivinách; jednotlivina o jedné jediné z jednotlivých věcí. Jednotlivinou se nazývá „Sókratés“ a „toto bílé“ a „sem přicházející Sófroniskův syn“ – je-li Sókratés jeho jediným synem. Nazývá se to tedy jednotlivinami (ἄτομα), neboť každá jednotlivá věc (ἕκαστον) se skládá ze zvláštností, jejichž souhrn nikdy nebude na jiném tentýž. Neboť zvláštnosti Sókratovy nikdy nebudou tytéž na žádném jiném jednotlivci; zvláštnosti člověka – myslím tedy obecného člověka – budou tytéž ve větším počtu případů, spíše však u všech jednotlivých lidí na základě toho, že jsou lidmi. Je tedy jednotlivina obsahována druhem, druh 8 rodem; rod je totiž určitým celkem, jednotlivina částí; druh celkem i částí, ale je částí jednoho, není však celkem druhého, nýbrž v druhých – je totiž v částech.

Promluvili jsme tedy o rodu a druhu i o tom, co je nejvyšší rod a nejnižší druh, dále o tom, co – ač totéž – je rodem i druhem, o tom, co jsou jednotliviny a v kolika významech se říká rod i druh.

Rozdíl (διαφορά).

Pokyny a otázky k četbě

- *Rozdíl odpovídá přídavným jménům v naší klasifikaci, příkladem může být výraz „obecný“ nebo „sibiřský“ nebo také „rozumný rozumný“. Pozorně si však prostudujte, jak o rozdílu přemýšleli antičtí myslitelé – nejprve vysvětlíte tři významy termínu „rozdíl“.*

39 Termín ANTISTREFEIN, který se vyskytuje již u Aristotela, označuje vztah mezi dvěma termíny, z nichž každý může být dosazen na místo druhého (srovnej H. Bonitz, *Ind. Arist.* p. 66a32nn.) V užším významu (jako v tomto případě) znamená totéž jako ANTIKATÉGOREISTHAI, tj. vzájemnou zaměnitelnost subjektu a predikátu ve výroku – „obrácení výroku“.

40 Míni se velikost rozsahu pojmu. Boëthius o tom říká: „... qua vero sunt genera, ampliora sunt quam una quaque species, neque enim in plurima divideretur genus, nisi ab una quaque specie maius existeret. id cum ita sit, nomen generis toti convenit speciei; non enim coaequatur solum speciei generis magnitudo, verum etiam speciem supervadit.“ (*In Isag. Porph. comm. ed. sec. lib. III, c. 10*, výše uvedené Brandlovo krit. vydání p. 232 14nn.).

- *Dále jsou rozlišeny rozdíly oddělitelné a neoddělitelné, z těch pak se jedněm dává přízvisko „o sobě“, jiným „nahodile“. Co všechny tyto varianty rozdílů znamenají?*
- *V textu vyhledejte, v čem spočívá význam rozdílů pro klasifikaci jsoucen!*
- *A zodpovězte otázku, jaký je poměr mezi rodem, rozdílem a druhem!*
- *Jaké vlastnosti musí mít rozdíl, aby byl rozdílem „druhotvorným“?*

Pojednejme o tom, čemu se říká rozdíl, a to v obecném, užším a nejužším významu. V obecném významu se totiž říká, že jedno se liší od druhého, protože se odlišuje nějakou rozdílností buď od sebe samého, nebo od něčeho jiného. Neboť Sókratés se odlišuje rozdílností od Platóna i sám jako dítě od sebe jako muže a Sókratés, který něco dělá, liší se od Sókrata, který odpočívá – jeho stavy se vždy vyznačují nějakou rozdílností. V užším významu se říká, že jedno se liší od druhého, když se liší nahodilou vlastností, která je neoddělitelná. Neoddělitelnou nahodilou vlastností je např. modrookost, křivonosost, nebo jizva zatvrdlá v ráně. V nejužším významu se říká, že jedno se liší od druhého, když se liší druhotvorným rozdílem, např. člověk se liší od koně rozumností jako druhotvorným rozdílem. Obecně tedy každý rozdíl, když k něčemu přistoupí, činí to rozdílným. Ale rozdíly v obecném a užším významu činí něco jinačím, kdežto rozdíly v nejužším významu to činí něčím jiným.⁴¹ Z rozdílů totiž jedny činí něco jinačím, druhé činí něco jiným. Jedny tedy, které činí něco něčím jiným, nazývají se druhotvorné, druhé, které činí něco jinačím, nazývají se prostě rozdíly. Když totiž k živočichu přistoupil rozdíl 9 „rozumný“, učinil ho něčím jiným, když však přistoupil rozdíl „být v pohybu“, učinil živočicha jen jinačím, než ho činil rozdíl „být v klidu“ – takže jeden rozdíl učinil ho jiným, druhý jen jinačím. Podle rozdílů činících něco něčím jiným, vzniká tedy dělení rodu (γένος) na druhy (εἶδη); přitom se udávají určení, která se skládají z rodů a takových rozdílů. Na základě rozdílů, které činí něco jen jinačím, jsou tvořeny jen rozdílnosti a změny okolností.

Postupujeme-li tedy shora,⁴² musíme říci, že z rozdílů jsou jedny oddělitelné, druhé neoddělitelné. „Být v pohybu“, „být v klidu“, „být zdravý“, „být nemocen“ apod. jsou oddělitelné, kdežto „být křivonosé“ nebo „ploskonosé“, nebo „rozumné“, nebo „nerozumné“ jsou neoddělitelné. Z neoddělitelných rozdílů jedny přísluší něčemu samy o sobě (καθ' αὐταί), druhé nahodile. „Rozumné“ o sobě přísluší člověku a taktéž „smrtné“ a „schopné vědění“, avšak „být křivonosé“ nebo „ploskonosé“ mu přísluší nahodile, ne o sobě. Tedy jedny rozdíly, ty, které jsou o sobě, používají se při určování podstaty a činí něco něčím jiným, druhé však, které jsou nahodilé, nepoužívají se při

41 Jinačím (ALLOION) se něco stává, když se změní jeho nahodilé vlastnosti, ale nezmění se jeho druh. Jiným (ALLO) se stává to, u čeho došlo ke změně druhu. (Srov. David, 177, 11nn; Boëthius, *In. Isag. Porph. comm. ed. sec. lib. IV, c. 2 p. 244 14nn.*)

42 Shora (ANÓTHEN) tj. dolů – viz zmínku o významu slova KATÓ v pozn. 27.

určování podstaty a činí něco ne jiným, nýbrž jinačím. A jedny rozdílů, ty, které jsou o sobě, nepřipouštějí stupeň „více“ a „méně“, druhé však, které jsou nahodilé, jsou-li neodlučitelné, připouštějí zesilování a zeslabování. Ani rod se totiž nevypovídá více či méně o tom, čeho je rodem, ani rozdílů rodu, podle kterých se rod dělí – ty totiž doplňují každé určení. Bytnost⁴³ je jedna a tataž a nepřipouští ani stupňování, ani zeslabování, avšak křivonosost nebo ploskonosost, nebo nějaká zbarvenost jsou do určité míry stupňovány nebo zeslabovány.

Viděli jsme, že jsou tři druhy rozdílů, že jedny rozdílů jsou oddělitelné, druhé neodlučitelné, a dále, že z neodlučitelných jsou jedny o **10** sobě, druhé nahodile a že z rozdílů o sobě jsou jedny, podle kterých dělíme rody, a druhé, podle kterých se z toho, co je rozděleno, vytvářejí druhy. Tak např. ze všech rozdílů, které o sobě náleží živočichu a které jsou tyto: „oduševnělé“ a „smysly vnímající“, „rozumné“ a „nerozumné“, „smrtné“ a „nesmrtelné“, je rozdíl „oduševnělé“ a „smysly vnímající“ ustavujícím rozdílem podstaty živočicha – živočich (ζῷον) je totiž podstata (οὐσία) oduševnělá a smysly vnímající – avšak rozdílů „smrtné“ a „nesmrtelné“ a „rozumné“ a „nerozumné“ jsou dělicími rozdílů živočicha – jejich prostřednictvím totiž dělíme rody na druhy. Ale tyto rozdílů jsou dělicími rozdílů rodů a ustavujícími rozdílů druhů – neboť živočich je dělen rozdílů „rozumné“ a „nerozumné“ a dále rozdílů „smrtné“ a „nesmrtelné“. Rozdílů „smrtné“ a „rozumné“ jsou však ustavujícími rozdílů člověka (ἄνθρωπος); rozdílů „rozumné“ a „nesmrtelné“ (ἄθάνατος) jsou ustavujícími rozdílů boha (θεός),⁴⁴ „nerozumné“ a „smrtné“ jsou ustavujícími rozdílů nerozumného živočicha. Tak i rozdílů „oduševnělé“ a „neoduševnělé“ a „smysly vnímající“ a „bez smyslového vnímání“ jsou dělicími rozdílů podstaty, která stojí nejvýše, přičemž rozdílů „oduševnělé“ a „smysly vnímající“ svým připojením k podstatě vytvářejí živočicha, rozdílů „oduševnělé“ a „bez smyslového vnímání“ vytvářejí rostlinu (φυτόν). Ačkoli tedy tytéž rozdílů jsou v určitém významu ustavující, v jiném významu dělicí, nazývají se všechny druhotvornými. Tyto rozdílů jsou nejvíce potřebné pro dělení rodů a pro definice (ὀρισμοί) – nejsou však potřebné ty rozdílů, které jsou neodlučitelné nahodile a ještě méně ty, které jsou oddělitelné.

Užívá se také následující definice: rozdíl je to, co má druh proti **11** rodu navíc. Člověk má totiž proti živočichu navíc „rozumné“ a „smrtné“; živočich totiž není nic z toho⁴⁵ – odkud ale v tom případě budou mít druhy rozdílů? – ani nemá všechny protikladné rozdílů, poněvadž by totéž současně obsahovalo protiklady. Spíše, jak se uznává, druh má v možnosti (δυνάμει) všechny rozdílů, které jsou pod ním, ve skuteč-

43 Termín TO HEKASTÓ EINAI má zde stejný význam, jako známý Aristotelův výraz TO TI ĚN EINAI (viz *Ar. Org.* ed. Waitz, Lipsiae 1844, I, 271; H. Bonitz, *Ind. Arist.* p. 221a38nn.), pro který se v českých překladech tradičně používá slovo „bytnost“ (essence) – to, co činí věc tím, čím je.

44 O novoplatónském pojetí boha viz pozn. 30.

45 Míň je zde živočich o sobě – genus per se consideratum (Boeth., *In. Isag. Porph. comm. ed. sec. lib. IV* 9, p. 263, 23 n.).

nosti (ἐνεργεία) však nemá žádný.⁴⁶ A tak ani nic nevzniká z toho, co není, ani nebudou protiklady současně na tomtéž.

Definují rozdíly i takto: rozdíl je to, co se vypovídá jako odpověď na otázku „jaké to je?“ o více věcech co do druhu různých. Když se vypovídá „rozumné“ a „smrtné“, říká nám to o člověku, jaký je, ale ne to, co je. Je-li totiž vhodné odpovědět na otázku, co je člověk, že je živočich, tak na dotaz, jaký je to živočich, vhodně udáváme, že rozumný a smrtný. Skládají-li se věci z látky (ὕλη) a tvaru (εἶδος) nebo mají-li skladbu obdobnou látce a tvaru, jako např. socha je z kovu jako látky a z podoby jako tvaru, pak i obecný člověk se skládá jednak z rodu jako obdoby látky, jednak z rozdílu jako obdoby tvaru. Avšak tento celek, živočich rozumný a smrtný, je člověkem, tak jako ve výše uvedeném případě je celek sochou.

Popisují takové rozdíly i takto: rozdíl je to, co je přirozeně schopné oddělovat od sebe to, co spadá pod tentýž rod; rozdíly „rozumné“ a „nerozumné“ oddělují od sebe člověka a koně, kteří oba spadají pod tentýž rod „živočich“. Člověk totiž a kůň se neliší na základě rodu, neboť smrtnými živočichy jsme i my i nerozumní živočichové, ale oddělilo nás od nich 12 přidání rozdílu „rozumné“. Avšak ti, kteří ještě hlouběji zkoumají teorii rozdílu, říkají, že rozdíl není nic z toho, co odděluje členy podřazené pod tentýž rod. Podle nich je rozdíl spíše to, co přispívá k bytí a co je částí bytnosti (τὸ τί ἦν εἶναι) věci. „Mít vrozenou schopnost se plavit“, není totiž rozdílem člověka, i když je to jeho zvláštní vlastností. Můžeme totiž říci, že ze živočichů jedni mají vrozenou schopnost se plavit, a tím je oddělit od sebe, avšak „mít vrozenou schopnost se plavit“ není doplňkem podstaty (οὐσία), ani její částí, nýbrž její pouhou způsobností, protože to není takové, jaké je to, co se ve vlastním významu nazývá druhotvorným rozdílem. Budou tedy druhotvornými rozdíly ty, které vytvářejí jiný druh a které jsou přijímány jako odpověď na otázku po bytnosti.

Zvláštní vlastnost (ἰδίον).

Pokyny a otázky k četbě

- Zbývají poslední dvě predikábilie, v českém překladu obou se přitom objevuje slovo „vlastnost“. Měly by tedy mít něco společného – co to je?
- Protože se však specifikace těchto vlastností liší („zvláštní“ vs. „nahodilá“), musí být mezi nimi také odlišnost. V čem ta spočívá?
- Jaký je význam těchto dvou predikábilii pro klasifikaci věcí?

Zvláštní vlastnost má čtyři významy – zvláštní vlastností je totiž to, co připadá nějakému jedinému druhu, byť ne celému, jako např. člověku „léčit“, nebo „měřit“. Také je

46 Termín „v možnosti“ označuje to, co se může stát něčím, ale ještě tím není. Boëthius vysvětluje Porfyriovu myšlenku slovy: „si enim ipsum per se animal consideretur, differentias non habebit, si autem ad species reducat, habere potest, sed distributum atque ut eius speciebus separatim nihil possit evenire contrarium. ita ipsum genus si per se consideretur differentiis caret.“ (Boeth. *ibid.* p. 264, 18nn).

zvláštní vlastností to, co připadá celému druhu, byť ne jedinému, jako např. člověku být „dvounohý“; zvláštní vlastností je také i to, co připadá jedinému druhu, celému a někdy – jako např. připadá každému člověku „ve stáří šedivět“. Čtvrtý případ je ten, ve kterém se setkají podmínky „jedinému“, „celému“ a „vždy“ – jako připadá člověku „schopné se smát“. I když se totiž člověk nesměje vždy, říká se o něm, že je schopný se smát, ne proto, že se vždy směje, ale proto, že má k tomu vrozenou schopnost. Ta mu vždy přísluší jako vrozená, právě tak jako koni přísluší „schopné se řehtat“. O tom, co je takové, se též říká, že je to v nejvlastnějším významu zvláštní vlastností, poněvadž je to schopné obratu ve výpovědi: jestliže totiž je něco koněm, je to i schopné se řehtat a jestliže je to schopné se řehtat, je to také koněm.⁴⁷

(...)

Nahodilá vlastnost (συμβεβηκός).

Nahodilá vlastnost je to, co se objevuje a mizí nezávisle na zániku svého nositele. Je dvojí: oddělitelná a neoddělitelná. „Spát“ je nahodilá vlastnost, která je oddělitelná, kdežto „být 13 černé“ připadá neoddělitelně havranu i Aithiopovi. Můžeme si však představit i bílého havrana i Aithiopa bez barvy, aniž by tím nositel vlastnosti zanikl. Určuje se to i takto: nahodilá vlastnost je to, co může jednomu a témuž náležet i nenáležet, nebo to, co není ani rod, ani rozdíl, ani druh, ani zvláštní vlastnost, existuje to však vždy na nějakém nositeli.⁴⁸

Když jsme určili vše, co jsme si dali za úkol, myslím totiž rod, druh, rozdíl, zvláštní vlastnost a nahodilou vlastnost, je třeba promluvit o tom, jaké mají společné a jaké rozdílné rysy.

Společné rysy pěti slov.

Pokyny a otázky k četbě

- Na závěr četby Porfyria trocha syntézy a přehledu – uvědomte si společné rysy všech pěti „slov“!

Všem je společné to, že se vypovídají o více věcech. Ale rod (γένος) se vypovídá o druzích (εἶδη) a jednotlivinách (τὰ άτομα) a právě tak rozdíl, druh však se vypovídá o jednotlivinách, které pod něj spadají. Zvláštní vlastnost však se vypovídá o druhu, kterého je zvláštní vlastností, i o jednotlivinách, které pod druh spadají; nahodilá vlastnost se vypovídá o druzích i jednotlivinách. „Živočich“ totiž se vypovídá o koních i o hovězím dobytku, které jsou druhy, a o tomto koni i o tomto hovězím dobytčeti, což

47 Srov. Aristotelovu definici zvláštní vlastnosti v *Topikách*: „Zvláštní vlastnost je to, co sice nevyjadřuje bytnost, ale náleží to k něčemu jedinému – vypovídá se to navzájem s věcí jedno o druhém“ (*Top.* I 5, 102a18n.).

48 Aristotelova definice: „Nahodilá vlastnost je to, co není ničím z toho, ani určením, ani zvláštní vlastností, ani rodem, náleží však věci, a co může kterékoli věci stejně náležet i nenáležet.“ (*Top.* I 5, 102b4–14.)

jsou jednotliviny. „Nerozumné“ se vypovídá o koních i hovězím dobytku a to i o jednotlivých kusech, druh však, jako např. „člověk“, se vypovídá i o člověku i o jednotlivcích, avšak „černé“ – nahodilá vlastnost, která je neoddělitelná – se vypovídá i o druhu havranů i o jednotlivých havranech. „Být v pohybu“ – nahodilá vlastnost, která je oddělitelná – se vypovídá o člověku i koni, ale v první řadě i o jednotlivinách a v druhé řadě pak o tom, co jednotliviny obsahuje.

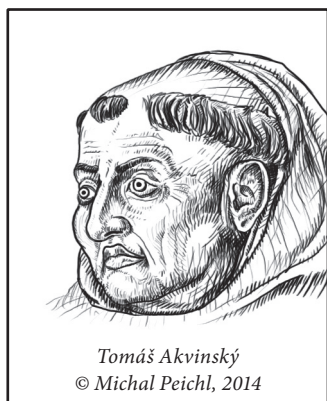
D. Souhrnné kontrolní otázky a úkoly

- Co je „obecné“ a co je pojmovým protikladem obecného?
- Definujte všech pět predikábilí!
- Co se jimi vlastně myslí a jaký je jejich vztah k aristotelským kategoriím?
- Jak se predikábilie uplatňují při klasifikaci jsoucen?

11. Metafyzika

Tomáše Akvinského

A. Úvod



S Tomášem Akvinským jsme se už v našem čtení setkali – viz text 8. Úvod *Summy*, jedna jeho část se týkala také důkazů existence Boha. Tehdy jsme četli úvodní pasáže ze *Summy theologie*. V nynější práci s raným spisem *O jsoucnu a bytnosti* tedy pochopitelně můžeme srovnávat, a to v rovině metody Akvinského úvah, obsahu textů, ale také z hlediska překladu do češtiny.

V onom předchozím textu jsme se mj. dozvěděli, co Tomáš soudil o kompetencích filosofie a teologie. Nyní můžeme sledovat, zda a nakolik se křesťanské pozadí projevuje i v tomto jeho textu.

V Tomášově filosofii také najdeme výraznou inspiraci Aristotelem. Právě spis *O jsoucnu a bytnosti* to názorně dokládá. Tomáš přebírá Aristotelovy pojmy i jeho úvahy. Ovšem nečiní tak z bezmezného obdivu k Aristotelovi, nýbrž z přesvědčení, že v lecčem má velký řecký filosof pravdu. Přesto jako filosof pohanský ji nemůže mít ve všem, a proto Tomáš na určitých místech Aristotelovy myšlenky překračuje.

Jedním z nejdůležitějších bodů Tomášovy vlastní filosofické invence je rozpracování pojmu „bytí“. Tento pojem úzce souvisí také s pojmy „bytnost“ a „jsoucno“, a tedy náš poslední text nás seznámí právě s Tomášovým pojetím bytí.

B. Úkol

Skutečnost, že už jsme přečetli vícero textů, nám nyní skýtá zajímavé úkoly – můžeme tento Tomášův text srovnat s jiným jeho textem, který jsme už četli, můžeme Tomášovy úvahy srovnat s Aristotelovými (ale nalezneme i návaznost na Porfyriův text z minulého tématu).

Ovšem pochopitelně stojí za to se věnovat i textu samotnému a např. posoudit jeho metodu nebo uvědomit si, jakou problematikou se vlastně zabývá.

Jedná se o text filosoficky zpracovaný, a tedy velmi náročný. Představuje tak malé

ověření toho, nakolik jste se už naučili pracovat s filosofickým textem. Pokud posléze dokážete odpovědět mj. na následující otázky, skutečně jste pokrok učinili:

1. Které aristotelské termíny Tomáš používá?
2. Se kterými důležitými termíny z tohoto spisu se naopak u Aristotela nesetkáme?
3. V čem se spis *O jsoucnu a bytnosti* stýká s Porfyriovým *Úvodem*?
4. Jak byste dvěma větami postihli obsah Tomášova spisu?
5. Jak se v něm projevuje Tomášův křesťanský výklad skutečnosti?
6. V čem spočívá obtížnost tohoto textu?
7. Co vlastně znamená termín „bytí“?

C. Text – Tomáš Akvinský, *O jsoucnu a bytnosti*

Tomáš Akvinský, *O jsoucnu a bytnosti*

(In Sousedík, S. *Jsoucno a bytí: úvod do četby sv. Tomáše Akvinského*.

Praha: Křesťanská akademie, 1992.)

Předmluva

Pokyny a otázky k četbě

- *Tentokrát je předmluva velmi krátká, přesto obsahuje důležité informace. Nejprve prozrazuje téma tohoto spisu, které se úzce dotýká předchozího textu – připomeňte si zmíněné pojmy!*
- *Druhá část doporučuje určitý metodický postup při zkoumání. Ovšem není jednoduché mu správně porozumět – je totiž třeba chápat termíny „jednoduchý“ a „složený“ či „pozdější“ a „dřívější“ stejně jako Tomáš – dokážete to už nyní? (Možná této části porozumíte lépe až na konci 1. kapitoly.)*

1. Protože je podle Filosofova v první knize *O nebi a světě* malý omyl na začátku na konci veliký, jsoucno (*ens*) pak a bytnost (*essentia*) jsou, jak praví Avicenna na začátku své *Metafyziky*, to, co rozum (*intellectus*) prvně pojímá, tudíž – aby z jejich neznalosti nedocházelo k omylům – je třeba k odhalení v nich skrytých nesnází nejprve říci, co slovo jsoucno a bytnost znamená, a jak to je v různých věcech a jak se to má k logickým intencím, totiž rodu (*genus*), druhu (*species*) a rozdílu (= diferencii; *differentia*).

2. Protože pak máme nabývat poznání věcí jednoduchých z věcí složených a z pozdějších docházet k dřívějším – aby totiž byla výuka tím, že se začne snazšími věcmi, příhodnější – proto tedy musíme postupovat od významu jsoucna k významu bytnosti.

Kapitola 1

Pokyny a otázky k četbě

- *Hned následuje poměrně složitá úvaha, s níž se musíme vypořádat. Především musíte pochopit, co znamená vyjádření „jsoucno se vypovídá“.*
- *Jestli už chápete, ujasněte si dále, o jakých dvou způsobech vypovídání jsoucna Tomáš hovoří.*
- *Přecházíme k bytnosti – co se o ní dozvídáme? Jaké další termíny se s ní úzce pojí?*
- *Jaký je vztah bytnosti a kategorií?*

3. Je tedy třeba vědět, že se – jak praví Filosof v páté knize *Metafysiky* – jsoucno o sobě vypovídá dvojím způsobem. Jednak tak, že se dělí na deset kategorií, jednak tak, že označuje pravdivost výroků. Rozdíl je v tom, že druhým způsobem lze nazvat jsoucnem vše to, o čem lze utvořit kladný výrok, i když ve skutečnosti nic kladného není; tím způsobem se nazývají jsoucny i zbavenosti (= privace) a záporu (= negace): vždyť říkáme, že tvrzení „je“ protikladem záporu a že slepota „je“ v oku. Avšak prvním způsobem lze nazvat jsoucnem pouze to, co je ve skutečnosti něčím kladným. Proto prvním způsobem slepota a takové věci jsoucny nejsou.

4. Slovo bytnost (= esence) nepochází ze jsoucna vypovídáného druhým způsobem: tímto způsobem se totiž jsoucny nazývají některé věci, které bytnost nemají, jak je to patrné na zbavenostech; bytnost však pochází od jsoucna v prvním významu. Proto Komentátor na témže místě praví, že jsoucno vypovídáné prvním způsobem je to, co označuje bytnost.

5. A protože se, jak bylo řečeno, prvním způsobem vypovídáné jsoucno dělí na deset kategorií, musí bytnost označovat něco společného všem přirozenostem (*naturae*), jimiž se různá jsoucna zařazují do rozličných rodů a druhů, jako je lidství bytností člověka (*homo*) ap.

6. A protože se to, čím je věc ve vlastním rodu či druhu, označuje definicí (*definitio*), jež udává, co věc je, z toho pochází, že filosofové místo „bytnost“ říkávají „cost“. Tu Filosof také často nazývá „co-to-bylo-bytí“ (*quod quid erat esse*), to je to, díky čemu má něco být něčím. Říkává se tomu také forma (*forma*), pokud se formou označuje určitost každé věci, jak praví Avicenna v druhé knize své *Metafysiky*.

7. To se také jiným jménem nazývá přirozenost (*natura*), bere-li se přirozenost v prvním z oněch čtyř způsobů, které udává Boëthius v knize *O dvou přirozenostech*, pokud se totiž přirozeností nazývá vše to, co lze jakýmkoli způsobem postihnout rozumem. Věc je totiž postihnutelná rozumem jenom svou definicí a bytností; a tak také praví Filosof v páté knize *Metafysiky*, že je každá substance (*substantia*) přirozeností.

8. Zdá se nicméně, že slovo „přirozenost“ chápané tímto způsobem označuje bytnost věci ve vztahu k činnosti jí vlastní, protože žádná věc není bez činnosti sobě vlastní. Slovo „cost“ pochází od toho, že je bytnost označována definicí. Slova „bytnost“ se pak užívá, pokud skrze ni a v ní má jsoucno bytí.

9. Protože se pak jsoucno absolutně a prvotně vypovídá o substancích a o akcidentech druhotně a jakoby jen po určité stránce, z toho pochází, že je bytnost ve vlastním a pravém smyslu v substancích, v akcidentech však jen nějakým způsobem a po nějaké stránce. Některé substance jsou jednoduché, některé složené, a v obojích je bytnost; v jednoduchých je však pravějším a vznešenějším způsobem, vzhledem k tomu, že mají i vznešenější bytí (*esse*); jsou i příčinou (*causa*) těch, které jsou složené, přinejmenším první, jednoduchá substance, což je Bůh (*Deus*).

10. Protože jsou nám však bytnosti takových substancí více skryty, musíme začít od bytností substancí složených, aby byla výuka příhodnější tím, že se začne od věcí snadnějších.

Kapitola 2

Pokyny a otázky k četbě

- *Hledá se bytnost substancí (jsoucností) složených z látky a formy. Jaké kritérium je použito pro posouzení jednotlivých kandidátů na takovou bytnost?*
- *Dokázali byste rozvést a vysvětlit důvod, proč nemůže být bytností samotná forma?*

11. Ve složených substancích je tedy, jak známo, forma (*forma*) a látka jako (*materia*) v člověku duše (*anima*) a tělo. Nelze však říci, že by jejich bytností bylo pouze jedno nebo druhé. Že totiž látka není bytností věci, je jasné, protože věc je svou bytností poznatelná a zařazuje se do druhu či rodu; látka však není ani východiskem poznání, ani se podle ní něco nevymezuje do rodu či druhu, nýbrž podle toho, čím je to aktuální.

12. Leč ani o formě nelze říci, že je bytností složené substance, třebaže se to někteří pokoušejí tvrdit. Z toho, co bylo řečeno, je patrné, že bytnost je to, co se označuje definicí. Definice přirozených substancí neobsahuje však jen formu, nýbrž i látku; jinak by se totiž přírodovědné definice nelišily od matematických.

13. Nelze také říci, že se látka klade v definici přirozené substance jen jako něco k její bytnosti přidané, tj. jako jsoucno, jež je mimo její bytnost, proto takový způsob definování je vlastní akcidentům, které nemají dokonalou bytnost, a je tudíž zapotřebí, aby do své definice zahrnovaly subjekt, který je mimo jejich rod. Je tudíž patrné, že bytnost zahrnuje látku i formu.

14. Nelze však říci, že bytnost označuje vztah, který je mezi látkou a formou, nebo něco, co je k nim přidáno, protože to by byl nutně akcident nebo něco věci vnějšího, a věc by se jím nedala poznat: vše to však náleží bytnosti. Formou, jež je aktem látky, se látka stává aktuálním jsoucnem a něčím, nač lze poukázat slovem „toto“. Tudíž to, co nadto přistoupi, nedává látce, že prostě aktuálně je, nýbrž že je aktuálně taková a taková, tak jak to činí akcidenty, např. bělost působí, že je něco aktuálně bílé. Když proto něco takovou formu získá, neříká se, že to vzniklo naprosto, nýbrž jen po určité stránce.

15. Zbývá tedy, že slovo bytnost označuje ve složených substancích to, co je složeno z látky a formy. A s tím je v souladu výrok Boëthiův v komentáři ke *Kategoriím*, že cost složených substancí je samotné složení formy a látky. Také Komentátor říká při výkladu sedmé knihy *Metafysiky*: „Přirozenost, kterou mají druhy věcí, které mohou vznikat, je cosi střední, tj. složené z látky a formy.“

16. Tomu nasvědčuje i rozumová úvaha, protože bytí složené substance není pouze bytí formy ani pouze bytí látky, nýbrž toho, co je složené; bytnost je to, s ohledem na co se říká, že věc je. Je tudíž třeba, aby bytnost, díky níž se věc nazývá jsouncem, nebyla pouze formou ani pouze látkou, nýbrž obojím, ačkoli je příčinou takového bytí svým způsobem pouze forma.

17. Tak pozorujeme i u jiných věcí, které sestávají z více principů (*principium*), že se věci nedostává názvu pouze podle jednoho z dvou principů, nýbrž podle toho, co zahrnuje oba, jak je to patrné na chutích: činnost teplého, jež rozkládá vlhké, způsobuje sladkost. A ačkoli je takto teplo příčinou sladkosti, neodvozuje se pojmenování sladkého tělesa od tepla, nýbrž od chuti, která zahrnuje i teplé, i vlhké.

Pokyny a otázky k četbě

- *Přicházíme k dalšímu vedlejšímu metafyzickému problému, s nímž však Tomáš pracuje jako s něčím známým a vůbec jej nevysvětluje. Musíme tedy pochopit něco nad rámec tohoto textu: Co se myslí „principem individuace“ a proč by jí měla být právě látka?*
- *Co znamená ono „poznámenání“ (látky či druhu)? Jaký je význam tohoto pojmu z hlediska úrovně obecnosti?*

18. Protože je však principem individuace látka, mohlo by se zdát, že z toho vyplývá, že je bytnost, která v sobě zahrnuje zároveň látku i formu, pouze jednotlivá a ne obecná. Z toho by plynulo, že by obecné věci (*universalia*) neměly definici, je-li bytnost to, co se označuje definicí.

19. Je tudíž třeba vědět, že látka je principem individuace ne jakkoli pojatá, nýbrž jen látka poznamenaná (= *signata*). A nazýváme látku poznamenanou, uvažujeme-li o ní, jak je pod určitými rozměry. Tato látka se neklade v definici člověka, pokud je člověkem, kladla by se však v definici Sókrata, kdyby měl Sókratés definici. V definici člověka se klade látka nepoznamenaná; v definici člověka se totiž neklade tato kost a toto maso, nýbrž kost a maso absolutně, jež jsou nepoznamenanou látkou člověka.

20. A tak je tedy patrné, že se bytnost člověka a bytnost Sókrata liší pouze s ohledem na ono poznámenání a nepoznamenanání. Proto také Komentátor při výkladu sedmé knihy *Metafysiky* praví, že: „Sókratés není nic jiného než živočišnost a rozumovost, jež jsou jeho costí.“

21. Tak se liší i bytnost rodu a druhu s ohledem na poznámenání a nepoznamenanání, třebaže způsob poznámenání je zde a tam jiný: k poznámenanosti individua vzhledem

k druhu dochází díky rozměry vymezené látce, k poznamenanosti druhu vzhledem k rodu díky konstitutivní diferencí, jež se získává z formy.

22. K tomuto vymezení či poznamenaní, jež je v druhu vzhledem k rodu, nedochází vlivem něčeho, co je v bytnosti druhu, co však není žádným způsobem v bytnosti rodu. Je tomu naopak tak, že cokoli je v druhu, je – jako nevymezené – i v rodu. Kdyby totiž živočich (*animal*) nebyl to celé, co je člověk, nýbrž jeho část, nevypovídal by se o něm, protože se žádná integrální část nevypovídá o svém celku.

(...)

Pokyny a otázky k četbě

- *Tomáš vysvětluje další termín – diferencí. Nejprve jen pro jistotu – jaký význam má tento termín v popisu věci a procesu poznání?*
- *Vysvětlete spojení rod – látka a diference – forma.*

28. Podobně označuje i diference celek a nikoli pouze formu; a také definice označuje celek a rovněž i druh. Ale ovšem různým způsobem: rod totiž označuje celek jako jakési pojmenování vymežující to, co je ve věci látkové, bez vymezení vlastní formy, tudíž se rod získává z látky, ačkoli není látkou. To je patrné, protože se něco nazývá tělesem na základě toho, že v něm lze označit tři rozměry, kterážto dokonalost se má k další dokonalosti na způsob látky.

29. Diference je naopak jakoby jakési pojmenování získané z určité formy, aniž by k tomu, co se jím prvotně rozumí, náležela určitá látka. To je patrné z toho, že řekne-li se „oduševnělý“, tj. mající duši, nevymezuje se, co to je, zda těleso nebo něco jiného. Proto Avicenna říká, že rod se nechápe tak, že by byl zahrnut v diferencí jako část její bytnosti, nýbrž jen jako jsoucno mimo bytnost, tak jako náleží subjekt k pojmu vlastnosti. A proto se také rod o sobě nevypovídá o diferencí, jak praví Filosof ve třetí knize *Metafysiky* a ve čtvrté knize *Topik*, leda snad tak, jak se subjekt vypovídá o vlastnosti. Ale definice a druh zahrnuje obojí, totiž určitou látku, kterou označuje jméno rodu, a určitou formu, kterou označuje jméno diference.

30. A z toho je patrný důvod, proč se rod a druh a diference mají analogicky k látce a formě a k tomu, co je v přirozenosti složeno, třebaže s nimi nejsou totožné. Protože ani rod není látkou, nýbrž je z látky získán jakožto něco, co označuje celek. A ani diference není formou, nýbrž je z formy získána jakožto něco, co označuje celek. Proto říkáme, že člověk je živočich rozumový a ne z živočicha a rozumového, jako říkáme, že je z duše a z těla. O člověku se totiž říká, že je z duše a z těla jako něco třetí sestávající ze dvou, jež není ani jedno ani druhé. Člověk totiž není ani duše ani tělo.

31. Říká-li se však, že je člověk nějakým způsobem z živočicha a rozumového, není jako třetí věc ze dvou věcí, nýbrž jako třetí pojem ze dvou pojmů. Pojem živočicha bez vymezení druhové formy vyjadřuje totiž přirozenost věci na základě toho, co je látkové vzhledem k poslední dokonalosti. Pojem oné diference „rozumový“ spočívá ve vyme-

zení druhové formy; z těch dvou pojmů sestává pojem druhu čili definice. A tudíž tak jako o věci, sestávající z jiných, nelze ty věci, z nichž sestává, vypovídat, tak nelze ani o pojmu vypovídat ty věci, z nichž sestává: vždyť neříkáme, že je definice rod nebo diference.

(...)

Kapitola 3

Pokyny a otázky k četbě

- *V následujícím krátkém úryvku Tomáš vlastně odpovídá na dvě Porfyriovy otázky – dokážete jeho odpovědi extrahovat a reprodukovat?*
- *Jaké argumenty podává Tomáš proti krajnímu realismu?*
- *Kde jsme se už s podobnou argumentací setkali?*

38. Když jsme tedy viděli, co označuje slovo „bytnost“ ve složených substancích, musíme přihlédnout, jak se má k pojmům rodu, druhu a diference. Protože se pak to, čemu náleží pojem rodu či druhu či diference, vypovídá o této poznamenané jednotlivé věci (*singulare*), je nemožné, aby pojem všeobecného (*ratio universalis*), totiž rodu či druhu, náležel bytnosti, pokud je označována na způsob části, jako např. slovy „lidství“ či „živočišnost“. A proto praví Avicenna, že rozumovost není diference, nýbrž principem diference a ze stejného důvodu lidství není druh a živočišnost rod.

39. Podobně také nelze říci, že by pojem rodu nebo druhu náležel bytnosti v tom smyslu, že by to byla nějaká věc existující mimo jednotlivě věci, jak to tvrdili platonikové, protože tak by se rod a druh nevypovídaly o tomto individuu. Nelze totiž říci, že je Sókratés to, co je od něho oddělené; a to oddělené by ani nic nebylo platné pro poznání tohoto jednotlivého.

40. A tak zbývá, že pojem rodu nebo druhu náleží bytnosti, pokud je označena na způsob celku, jako např. slovem „člověk“ či „živočich“, pokud nerozvinuté a nerozlišně obsahuje celé to, co je v individuu.

(...)

Kapitola 4

Pokyny a otázky k četbě

- *Dalším tématem jsou netělesné („oddělené“) substance. Čím se podle Tomáše vyznačují?*
- *Jakým argumentem Tomáš dokazuje, že duše skutečně nemá žádnou látku?*
- *Přestože v duši nemůže být spojení formy a látky, je i ona něčím složeným. Ale jaké složky v ní tedy lze rozlišit?*

54. Nyní zbývá vidět, jakým způsobem je bytnost v oddělených substancích, totiž v duši (*anima*), v inteligenci (*intelligentia*) a v první příčině (*causa prima*).

55. Ačkoli pak všichni připouštějí, že je první příčina jednoduchá, přece se pokoušejí zavést do inteligencí a do duše nějaké složení z formy a látky. Autorem této teze byl, jak se zdá, Avicebra, autor knihy *Pramen života*. To však všeobecně odporuje výrokům filosofů, kteří tyto substance oddělenými od látky nazývají, a že jsou bez veškeré látky, i dokazují.

56. Nejsilnější důkaz té věci vychází ze schopnosti rozumového poznání, kterou mají. Pozorujeme totiž, že formy jsou aktuálně rozumem poznatelné, jen oddělí-li se od látky a jejích podmínek. Stanou se pak aktuálně rozumem poznatelnými pouze silou substance nadané rozumem, pokud jsou v ní přijaty a jí učiněny <poznatelnými>. Proto je třeba, aby každá rozumem poznávající substance byla zcela prosta látky, tak aby ani neměla látku jako svou část, ani aby nebyla jako forma vtištěná do látky, jak je tomu v případě materiálních forem.

57. Nelze pak namítat, že poznatelnosti rozumem brání nikoli jakákoli látka, nýbrž jen látka tělesná. Kdyby tomu tak totiž bylo pouze v důsledku tělesné látky – tělesnou se pak látka nazývá, jen protože stojí pod tělesnou formou – v tom případě by to, že brání poznatelnosti rozumem, měla látka od tělesné formy. Ale tak tomu nemůže být, protože i sama tělesná forma je skutečně rozumem poznatelná, jako i jiné formy, jsou-li abstrahovány od látky.

58. Proto v duši nebo v inteligenci není žádným způsobem složení z látky a formy, takže by se v nich bytnost získávala tím způsobem, jako v tělesných substancích, ale je v nich složení formy (*forma*) a bytí (*esse*). Proto se v komentáři k deváté tezi knihy *O příčinách* říká, že inteligence má formu a bytí. A forma se tam bere jako samotná cost či jednoduchá substance.

Pokyny a otázky k četbě

- *Nyní se vysvětluje, jaký je vztah mezi formou a látkou. Proč může být forma bez látky?*
- *Jaké jsou rozdíly mezi složenými a jednoduchými substancemi s ohledem na jejich bytnost?*

59. A jak to s tím je, lze snadno nahlédnout. Vždy je-li mezi dvěma takový vztah, že jedno je příčinou (*causa*) bytí druhého, to, co má povahu příčiny, může mít bytí bez druhého, ale nikoli naopak.

60. Takový je však vztah mezi látkou a formou, že forma dává bytí látce, proto je nemožné, aby byla látka bez nějaké formy; není však nemožné, aby byla nějaká forma bez látky. Forma totiž tím, že je forma, není závislá na látce.

61. Vyskytují-li se však nějaké formy, které mohou být pouze v látce, pak jim to při-

padá, pokud jsou vzdáleny od prvního principu (*primum principium*), což je první a čirý akt (*actus primus et purus*).

62. Proto ty formy, které jsou prvnímu principu nejbližší, jsou formy, jež trvají o sobě, bez látky. Forma uvažovaná s ohledem na svůj celý rod, nepotřebuje totiž, jak bylo řečeno, látku. A takovými formami jsou inteligence. A není tu třeba, aby bytnosti či costi těchto substancí byly něčím jiným než samotnou formou.

63. Bytnost složené substance a jednoduché substance se tedy liší tím, že bytnost složené substance není pouze forma, nýbrž zahrnuje formu a látku; bytnost jednoduché substance je však pouze forma.

64. Z toho pocházejí dva další rozdíly. Jeden je, že bytnost složené substance lze označit jako celek nebo jako část, k čemuž dochází – jak bylo řečeno – v důsledku poznamenání látky. A tudíž se bytnost složené věci o samotné složené věci nevypovídá libovolným způsobem: nelze totiž říci, že člověk je svou costí.

65. Avšak bytnost jednoduché věci, jež je svou formou, lze označit pouze jako celek, protože tam není nic mimo formu jako něco, co by formu přijímalo. A tudíž ať se vezme bytnost jednoduché substance jakkoli, vypovídá se o ní. Proto Avicenna říká, že cost jednoduchého je samo jednoduché, protože není nic jiné, co ji přijímá.

66. Druhý rozdíl je, že se bytnosti věcí složených tím, že se přijímají v poznamenané látce, zmnožují podle jejího rozdělení, z čehož pochází, že některá jsoucna jsou totožná co do druhu, ale číslem (numericky) odlišná. Protože se však bytnost jednoduchého nepřijímá v látce, nemůže zde nastat takovéto zmnožování. A je tomu tudíž tak, že se u těchto substancí nevyskytuje více individuí téhož druhu, nýbrž kolik je tam individuí, tolik je tam druhů, jak výslovně praví Avicenna.

67. Takovéto substance, ač jsou to pouze formy bez látky, přece v nich není po všech stránkách jednoduchost a nejsou také čirým aktem, nýbrž je v nich příměs potence (*potentia*). A to je patrné takto: cokoli nenáleží k pojmu bytnosti čili costi, to přistupuje zvnějšku a vytváří s bytností něco složené, protože žádnou bytnost nelze rozumem pojmut bez toho, co jsou její části. Avšak každou bytnost (*essentia*) čili cost lze rozumem pojmut, aniž by se něco poznávalo o jejím bytí (*esse*): mohou totiž chápat, co je člověk nebo Fénix, a přece nevědět, zda reálně jsou. Tudíž je patrné, že bytí je něco jiného než bytnost čili cost.

Pokyny a otázky k četbě

- *Blížíme se k vrcholu Tomášových úvah. Hned v následujícím paragrafu se začíná hovořit o unikátním jsoucnu – v čem má být toto jsoucno tak jedinečné?*
- *Proč může existovat pouze jediné takové jsoucno?*
- *Popište vztah tohoto jsoucna či této věci a všeho ostatního!*
- *Charakterizujte postavení lidské duše v hierarchii substancí!*

68. Leda by snad byla nějaká věc, jejíž cost je samotné její bytí; a ta věc by mohla

být jen jedna a první, protože je nemožné, aby došlo k zmnožení něčeho jinak než přidáním nějakého rozdílu, jako se zmnožuje přirozenost rodu na druhy; nebo tím, že se forma přijme v různých látkách, jako se zmnožuje přirozenost druhu v různých individuích; nebo tím, že jedno je absolutní a jiné je v něčem přijaté: jako kdyby byla nějaká oddělená horkost, byla by v důsledku své oddělenosti jiná než horkost neoddělená.

69. Předpokládáme-li tedy, že je nějaká věc, jež je pouhé bytí, takže by ono bytí trvalo o sobě, pak by toto bytí nesnášelo přidání rozdílu, protože by již nebylo pouhé bytí, nýbrž bytí a nadto nějaká forma. A ještě mnohem méně by připouštělo přidání látky, protože by již nebylo bytí o sobě trvajícím, nýbrž materiálním. Zbývá tudíž, že taková věc, která je své bytí, může být pouze jedna.

70. Proto v každé jiné věci mimo ni musí být něco jiného její bytí a její *cost* čili přirozenost či forma. V inteligencích musí být tudíž bytí mimo formu. A proto bylo řečeno, že v inteligencích je forma a bytí.

71. Všechno však, co k nějaké věci přináležejí, je buď způsobeno principy její přirozenosti, jako např. u člověka schopnost smíchu, nebo se jí toho dostává od nějakého vnějšího principu, jako je světlo ve vzduchu vlivem Slunce. Nemůže tomu však být tak, že by bytí bylo způsobeno samou formou či *costí* věci – myslím jako účinnou příčinou (*causa efficiens*) –, protože to by nějaká věc byla příčinou sebe samé a nějaká věc by sebe samu uváděla do bytí, což je nemožné. Tudíž je třeba, aby každá taková věc, jejíž bytí je jiné než její přirozenost, měla bytí od jiného.

72. A protože vše, co je díky něčemu jinému, poukazuje zpět jako na svou první příčinu na to, co je o sobě, musí být nějaká věc, jež je příčinou bytí všem věcem, a to tím, že je pouze bytí (*esse*). Jinak by se šlo v příčinách do nekonečna, protože každá věc, jež není pouhé bytí, má příčinu svého bytí, jak bylo řečeno. Je tedy patrné, že inteligence je forma a bytí a že má bytí od prvního jsoučna, jež je pouze bytí. A to je první příčina, jíž je Bůh.

73. Vše pak, co přijímá něco od jiného, je vůči tomu v potenci (*potentia*); a to, co je v něm přijato, je jeho akt (*actus*). Tudíž musí být i *cost* či forma, jež je inteligencí, potenci s ohledem na bytí, jež přijímá od Boha. A ono přijaté bytí se má na způsob aktu. A tak je v inteligencích *potence* a akt, nikoli však forma a látka, leda bychom těch výrazů užívali v různém smyslu.

74. Tudíž i trpět, přijímat, být subjektem a všechny podobné věci, které věcem náležejí – jak se zdá – vlivem látky, náležejí rozumovým a tělesným substancím v různém smyslu, jak praví Komentátor ve <výkladu> třetí knihy *O duši*.

75. A protože, jak bylo řečeno, *cost* inteligence je inteligence sama, proto její *cost* či esence je samotné to, co je ona sama, a její od Boha přijaté bytí je to, čím o sobě trvá v reálném světě. A proto někteří autoři říkají, že se takové substance skládají z toho, čím každá je a co každá je čili, jak praví Boëthius, z toho, co je, a z bytí.

76. A protože se v inteligencích vyskytuje *potence* a akt, není nesnadné pochopit, že

inteligencí je mnoho, což by bylo nemožné, kdyby v nich nebyla žádná potence. Proto říká Komentátor ve <výkladu> třetí knihy *O duši*, že kdyby byla přirozenost možného rozumu (*intellectus possibilis*) neznámá, nemohli bychom se setkávat u oddělených substancí s mnohostí. Odlišují se tedy navzájem podle stupně potence a aktu, takže vyšší inteligence, jež je bližší prvnímu <principu>, má víc aktu a méně potence a tak <to platí> i o jiných.

77. A toto končí lidskou duší, která zaujímá mezi rozumovými substancemi nejnižší stupeň. Proto se má její možný rozum k rozumem poznatelným formám jako první látka (která zaujímá nejnižší stupeň v oblasti smysly postižitelného bytí) k smyslovým formám, jak praví Komentátor <ve výkladu> třetí knihy *O duši*. A proto ji Filosof srovnává s tabulí, na níž není nic napsáno.

78. A protože má mezi rozumovými substancemi víc potence, je natolik blízká materiální věc, že se přibírá materiální věc, která má účast na jejím bytí. Tímto způsobem povstává totiž z duše a těla jedno bytí v jednom složeném, třebaže ono bytí, nakolik je bytím duše, nezávisí na těle.

79. A tudíž jsou po této formě, jež je duší, jiné formy, které mají víc potence a jsou bližší látce, a to natolik, že jejich bytí není bez látky. Ty jsou stupňovitě uspořádány až k prvním formám živlů, jež jsou látce nejbližší. Proto také nemají žádnou činnost kromě té, jež odpovídá aktivním a pasivním kvalitám a jiným, jimiž je látka disponována k <přijetí> formy.

Kapitola 5

Pokyny a otázky k četbě

- V následující části Tomáš shrnuje dosažené závěry. Nejprve naznačí, že lze rozlišit tři typy substancí podle toho, jak jim náleží bytnost. Vyhledejte tyto tři typy! U každého z nich uveďte příklad konkrétní substance.
- A pak pochopitelně musíte vysvětlit, jak je to u každého typu s bytností.

80. Tomu, kdo nahlédl tyto věci, je patrné, jak je bytnost v různých věcech. V substancích (*substantia*) je totiž trojí způsob, jak mají bytnost (*essentia*). Je něco – totiž Bůh –, čeho bytnost je jeho samotné bytí (*esse*). A proto se vyskytli někteří filosofové, kteří říkali, že Bůh nemá cost čili bytnost, protože jeho bytnost není nic jiného než jeho bytí. A z toho plyne, že Bůh není v rodu (*genus*), protože vše, co je v rodu, musí mít cost mimo své bytí, protože se cost čili přirozenost (*natura*) rodu nebo druhu (*species*) u těch věcí, které náleží do onoho rodu či druhu, pojmově neliší. Ale bytí je u různých věcí <téhož rodu či druhu> různé.

81. Není ovšem nutné, abychom – říkáme-li, že Bůh je toliko bytí – upadli do bludu těch, kdo tvrdili, že Bůh je ono všeobecné bytí (*esse universale*), jímž každá věc formálně je. To bytí totiž, jež je Bůh, je takové, že k němu nelze nic přidat. Tudíž je svou

vlastní čistostí bytím odlišeným od všeho <jiného> bytí. Proto se praví ve výkladu deváté věty knihy *O příčinách*, že k individuaci první příčiny, jež je pouhým bytím, dochází její pouhou dobrotí. Pokud však jde o společné bytí, to stejně jako ve svém pojmu (*intellectus*)⁴⁹ nezahrnuje nějaký přídavek, tak v <tom> pojmu nezahrnuje ani nějaké vyloučení přídavku. Kdyby tomu totiž tak bylo, o ničem by nebylo možno chápat, že je, v čem by bylo k bytí ještě něco přidáno.

82. Podobně také, třebaže je pouze bytím, nemusí mu proto chybět ostatní dokonalosti a vznešenosti. Právě naopak: má všechny dokonalosti, které jsou ve všech rodech, pročež se nazývá naprosto dokonalým, jak praví Filosof a Komentátor v páté knize *Metafysiky*. Má je však způsobem vznešenějším než <je mají> všechny <ostatní> věci, protože v něm jsou jedno, kdežto v jiných věcech jsou rozličné. A tak tomu je, protože všechny ty dokonalosti mu náleží způsobem odpovídajícím jeho jednoduchému bytí. Jako kdyby někdo např. mohl díky jedné kvalitě vykonávat činnosti všech kvalit, měl by v oné jedné kvalitě všechny kvality, tak má Bůh v samotném svém bytí všechny dokonalosti.

83. Druhým způsobem je bytnost v stvořených rozumových substancích, v nichž je něco jiného bytí než jejich bytnost, třebaže je bytnost bez látky. Proto jejich bytí není absolutní, nýbrž přijaté a tudíž omezené a konečné podle míry schopnosti přijímající přirozenosti. Jejich přirozenost čili *cost* je však absolutní, nepřijatá v nějaké látce. A proto se říká v knize *O příčinách*, že inteligence jsou nekonečné „zdola“ a konečné „shora“. Jsou totiž konečné co do svého bytí, jež přijímají od vyššího <principu>. Nemají však konec zdola, protože jejich formy nejsou omezovány mírou schopnosti nějaké látky, jež by je přijímala. A tudíž se u takovýchto substancí nevyskytuje mnohost individuí v jednom druhu, jak bylo řečeno. Výjimkou je – v důsledku těla, s nímž je spojena – lidská duše.

84. A třebaže její individuace závisí příležitostně, totiž co do svého počátku, na těle, jehož je aktem, přece není nutné, aby oddělením od těla individuálnost pominula. Protože má totiž absolutní bytí, z něhož získala bytí individuální tím, že se stala formou tohoto těla, zůstává ono bytí <jíž> vždy individuální. A proto praví Avicenna, že individuace duší a jejich zmnožování závisí na těle co do svého začátku, ale ne co do svého konce.

85. A protože v těchto substancích *cost* není totéž co bytí, lze je zařadit do kategorie. A proto je u nich rod, druh a diference, třebaže jejich vlastní diference jsou nám skryté. I ve věcech smysly postižitelných jsou nám bytnostné čili esenciální diference neznámy; proto se na ně poukazuje akcidentálními diferencemi, které z esenciálních pocházejí (podobně se na příčinu poukazuje pomocí jejího účinku), např. „dvounohý“ se klade jako diference člověka. Vlastní akcidenty nemateriálních substancí jsou nám neznámé;

49 Překlad této věty mírně upraven, vypoštěny větné čárky. (Pozn. JP)

proto jejich diference nejsme s to udat ani poukazem na ně samy ani pomocí akciden-
tálních diferencí.

86. Musíme však vědět, že rod a diference se v oněch substancích nezískávají tímž
způsobem jako u substancí postižitelných smysly. U substancí postižitelných smysly se
totiž rod získává z toho, co je ve věci látkové (materiální), diference pak z toho, co je v ní
formální. Proto praví Avicenna na začátku své knihy *O duši*, že forma ve věcech slož-
ných z látky a formy „je jednoduchá diference toho, co je z ní konstituováno“. To se
nemíní tak, že by sama forma byla diferencí, nýbrž protože je principem diference, jak
týž <autor> praví ve své *Metafysice*. A říká se, že je taková diference diferencí jednodu-
chou, protože se získává z toho, co je částí costi věci, totiž z formy.

87. Protože však jsou nemateriální substance jednoduché costi, nelze v nich diferencí
získat z toho, co je částí costi, nýbrž z celé costi. A proto na počátku výkladu <knihy>
O duši Avicenna praví, že „jednoduchou diferencí mají pouze druhy, jejichž bytnosti
jsou složené z látky a formy“.

88. Podobně se u nich také rod získává z celé bytnosti, avšak odlišným způsobem.
Jedna oddělená substance se totiž shoduje s druhou nemateriálností, odlišují se však
od sebe stupněm dokonalosti, podle vzdálení od potenciality a přiblížení k čistému
aktu. A proto z toho, co je provází, pokud jsou nemateriální, se u nich získává rod, jako
např. rozumovost (= *intellectualitas*) nebo něco takového; z toho však, co v nich provází
stupeň dokonalosti, se u nich získává diference, jež je nám ovšem neznámá.

(...)

91. Třetím způsobem je bytnost v substancích složených z látky a formy, v nichž
i bytí je přijaté a konečné, protože mají bytí od jiného, i jejich přirozenost čili cost je
přijátá v poznamenané látce. A proto jsou konečné shora i zdola. A v nich je již díky
rozdělení poznamenané látky možné zmnožování individuí v jednom druhu. Jak se
v nich má bytnost k logickým intencím, bylo řečeno výše.

Kapitola 6

(...)

D. Souhrnné kontrolní otázky a úkoly

- Srovnejte formu, metodu a zaměření Tomášovy *Summy theologie* a nynějšího textu!
- Které zdroje Tomáš využívá v tomto spise?
- Vyjmenujte a vysvětlete aspoň pět ústředních termínů tohoto spisu.
- Co se myslím „jsoucnem“ a co „bytností“?
- Jaké typy substancí jsou rozlišeny z hlediska různého vztahu substance – bytnost?

Čítanka antických a středověkých filosofických textů

Josef Petrželka

Ilustrace Michal Peichl

Vydala Masarykova univerzita v roce 2014

1. vydání, 2014

Sazba: ASTRON studio CZ, Veselská 699, 199 00 Praha

ISBN 978-80-210-6903-9