

AIÖHP

ČASOPIS PRO STUDIUM ŘECKÉ A LATINSKÉ

FILOSOFICKÉ TRADICE

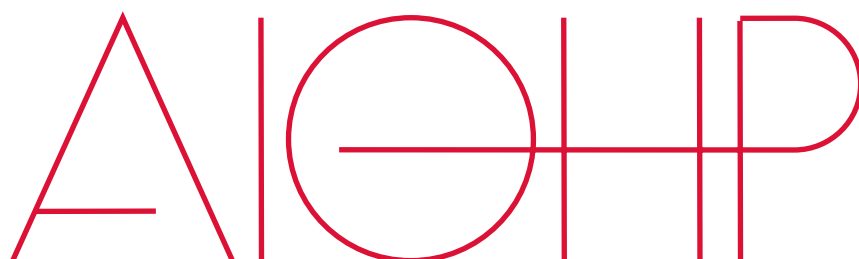
ROČNÍK XIII

ČÍSLO 25

2021

ČASOPIS PRO STUDIUM ŘECKÉ A LATINSKÉ FILOSOFICKÉ TRADICE

Aither je odborný, recenzovaný elektronický časopis vydávaný Filozofickou fakultou Univerzity Palackého v Olomouci ve spolupráci s Filosofickým ústavem Akademie věd ČR. Vznikl při Oddělení pro dějiny starší české a evropské filosofie Filosofického ústavu. Aither vychází dvakrát ročně. Každé druhé číslo je mezinárodní (International Issue) a jsou v něm publikovány cizojazyčné články (především v angličtině, ale i v němčině a francouzštině). Časopis je registrován pod číslem ISSN 1803-7860.



— OBSAH

Jiří Stránský — 4

Platónovo podobenství o jeskyni

Tomáš Nejeschleba — 38

Lorenzo Valla o Boëthiově Filosofii utěšitele.
Humanistická kritika filosofické teologie

Filip Tvrď — 50

Biologie zbavená břemene teleologie

Tomáš Nejeschleba — 70

Recenze: Herůfek, Jan. 2020. *Commento sopra una canzone de amore v kontextu své doby*. Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy.

Platónovo podobenství o jeskyni

JIŘÍ STRÁNSKÝ

Teologická fakulta

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích

Kněžská 8

370 05 České Budějovice

jstransky@tf.jcu.cz

<https://doi.org/10.5507/aither.2021.003>

ABSTRACT

The main aim of this paper is to thoroughly analyse Plato's simile of the cave. Since it is closely tied to two previous similes (namely the Sun and the Line), the first section of the paper is devoted to a brief recapitulation of the content of these similes and their relation to the Cave. Then, the simile of the cave itself is being scrutinized. It is argued that in order to understand the simile properly, one must distinguish between different contexts in which Plato applies it. It is claimed that although they are mutually non-transferable (and so, as many scholars think, a consistent interpretation of the whole simile cannot be given), they are, nonetheless, complementary, and only when taken together one can understand the complexity of human situation in this world. The last section of this paper is then devoted to the topic of philosophical education which plays a key role in the simile of the cave

— ÚVOD¹

O Platónově podobenství o jeskyni² lze tvrdit, že se jedná snad o vůbec nejznámější část nejen dialogu *Ústava*, ale dokonce celého platónského korpusu, což dokládá například fakt, že alespoň základní povědomí o něm proniklo i mimo obvyklý rámec odborné

filosofické obce. I přesto je však realita taková, že mezi platónskými badateli neexistuje konsenzus ohledně toho, jak přesně toto podobenství s jeho mnohými detaily přesně vykládat. Například Julia Annas je přesvědčena, že Jeskyně nemá žádnou konzistentní celkovou interpretaci (Annas 1981, 256), Malcolm Schofield, volně parafrázováno, hovoří o utrpení pro filosofické učence,³ Simon Blackburn se domnívá, že síla tohoto podobenství je „přímo úměrná jeho neurčitosti“ (Blackburn 2007, 140), a Stanislav Synek tvrdí, že „zřejmě není možné podat výklad [sc. tohoto podobenství], jenž by dokázal uspokojivě odpovědět na všechny otázky, které při jeho promýšlení vyvstávají“ (Synek

1 Za mnohé cenné připomínky k pracovní verzi tohoto textu vděčíme účastníkům Kolokvia k antické filosofii pořádaného na ÚFaR FF UK v letním semestru akademického roku 2020/2021, a to především Vojtěchu Hladkému, Štěpánu Špinkovi, Ondřeji Krásovi a Stanislavu Synkovi.

2 V souladu s běžnou praxí v textu rozlišujeme mezi psaním „Jeskyně“, máme-li na mysli Platónovo podobenství v jeho celku, a „jeskyně“, máme-li na mysli samotný podzemní příbytek, který Platón v rámci svého podobenství popisuje. Obdobně hovoříme rovněž o Slunci či Úseče, máme-li na mysli podobenství v jeho celku.

3 Doslova „a headache for philosophical scholarship“ – Schofield (2007, 216).

2019, 3). Za této situace proto pokládáme za ospravedlnitelný další pokus o výklad inkriminovaného Platónova textu.

V této studii budeme postupovat následujícím způsobem. Nejprve se stručně zaměříme na dvě bezprostředně předcházející podobenství o slunci a o úsečce, s nimiž je Jeskyně velice úzce provázána,⁴ přičemž se budeme soustředit na vysvětlení významu, jaký tato podobenství mají zejména ve vztahu k následující Jeskyni. Celá zbývající část této práce pak bude věnována podrobnému rozboru Platónova podobenství o jeskyni, úzce souvisejícího motivu výstupu ven do skutečného světa a částečně také opětovného sestupu zpět. Na základě důkladné analýzy textu bude naším cílem vyložit význam jednotlivých detailů Platónova obrazu. Spolu s tím budou pečlivě rozlišeny různé kontexty, v nichž Platón tento obraz využívá, bude ukázána jejich odlišnost a vzájemná nepřevoditelnost,⁵ avšak zároveň bude kladen důraz na

jejich komplementaritu. Pouze za tohoto předpokladu (tj. za předpokladu komplementarity těchto odlišných kontextů) totiž Jeskyně plní svůj účel, jímž je vyobrazení komplikované lidské situace na tomto světě, a to s přihlédnutím k vlivu, jaký na naši přirozenost má náležité vzdělání (παιδεία), nebo naopak jeho absence.⁶

— SLUNCE, ÚSEČKA A JESKYNĚ

Jak již bylo naznačeno, detailní rozbor jak Slunce, tak Úsečky se vymyká rámci předkládané studie, avšak i přesto pokládáme za nutné alespoň stručným (a nutně tedy zjednodušeným) způsobem nastínit jejich vzájemný vztah a souvislost s Jeskyní. Hlavní význam podobenství o slunci je dle našeho názoru třeba hledat především (avšak nikoli výhradně) na rovině ontologie (Rosen 2005, 269). Platón v něm Sókratovými ústy hovoří o tzv. dítěti dobra (ἔκγονος τοῦ ἀγαθοῦ – *Resp.* 506e3, 507a3, 508b12–13), jímž má být slunce. Stejně jako slunce kraluje (βασιλεύειν – *Resp.* 509d2) nad tímto světem, tak idea dobra kraluje nad světem netělesným. Slunce je totiž příčinou samotného bytí smyslově vnímatelných jsoucen,⁷ a navíc také jejich poznatelnosti, jelikož vyzařuje světlo, díky němuž můžeme tato jsoucná naším zrakem vidět. Obdobně pak je

4 Viz *Resp.* 517b1, kde Sókratés tvrdí, že tento obraz (tj. podobenství o jeskyni) je celý třeba připojit (προσαπτέον) k tomu, co bylo řečeno dříve (τοῖς ἔμπροσθεν λεγομένοις). Přesný význam tohoto tvrzení sice není zcela jistý, avšak v našem čtení je chápeme jako odkaz k předchozím dvěma podobenstvím. Souhlasíme tedy s názorem Johna Ravena, který tvrdí, že Platónova tři podobenství je třeba chápat nikoli jako tři separátní a vzájemně nezávislé celky, ale naopak jako tři komplementární a provázané části jednoho velkého celku (srv. Raven 1953, 32). K této otázce srv. rovněž Karasmanis (1988, 150–151).

5 Srv. hypotézu Malcolma Schofielda, podle níž jsou v Platónově Jeskyni přítomny odlišné a vzájemně nesouměřitelné narativy či projekty, což vysvětluje, proč podobenství vzdoruje oné konzistentní celkové interpretaci (Schofield 2007, 216–217).

6 Viz hned první větu, kterou Sókratés celé podobenství uvádí (*Resp.* 514a1-2) a k jejímuž výkladu se dostaneme níže v rámci této studie.

7 Doslova Sókratés tvrdí, že věcem dává „vznik, vzrůst a výživu“ (γένεσιν καὶ αὔξησιν καὶ τροφήν – *Resp.* 509b3-4). Není-li uvedeno jinak, používáme pro přímé citace Platónova textu v řečtině Burnetovu edici a v češtině překlad Františka Novotného.

idea dobra příčinou nejen bytí, ale také poznatelnosti jsoucna inteligibilních, neboť jim poskytuje pravdu, díky čemuž je můžeme poznat naším rozumem (viz *Resp.* 508d4–509b10). V podobenství o slunci tedy Platón zachycuje rozdíl mezi dvěma podobami toho, co jest – na jedné straně stojí jsoucna netělesná a inteligibilní, na straně druhé, jsoucna tělesná a poznatelná našimi smysly.⁸ Toto ontologické rozlišení zároveň doplňuje také o základní epistemologické rozlišení mezi tím, co je poznatelné smysly, a tím, co je poznatelné rozumem. V tomto kontextu používá metaforu světla jakožto nutného předpokladu poznatelnosti daného jsoucna zrakem, jež má symbolizovat pravdu

jakožto nutný předpoklad poznatelnosti daného jsoucna rozumem.

Podobenství o jeskyni nade vši pochybnost navazuje na Slunce v tom ohledu, že přijímá tento základní dualistický rozvrh, a to v podobě rozlišení mezi podzemním příbytkem podobným jeskyni (σπηλαιώδης – *Resp.* 514a3) a skutečným světem existujícím mimo ni. Můžeme tedy říci, že vše, co se „odehrává“ v podobenství o jeskyni, se děje na pozadí základního rozlišení mezi tělesným, smyslově vnímatelným světem a sférou netělesných inteligibilních jsoucna, byť, jak uvidíme v dalších oddílech této studie, výklad základních reálií Jeskyně se tímto rozlišením rozhodně nevyčerpává. S jistotou můžeme tvrdit, že Jeskyně navazuje na Slunce rovněž ve vyobrazení nejvyšší ideje dobra jakožto viditelného slunce, které vládne skutečnému světu vně jeskyně (dosl. „způsobuje roční počasí a oběh roků a všechno spravuje ve viditelném světě“ – *Resp.* 516b) a nějakým způsobem (τρόπον τινά – *Resp.* 516c2) je dokonce původcem i všeho toho, co se nachází uvnitř jeskyně. V neposlední řadě pak pracuje rovněž s metaforou světla, jež je základní podmínkou viditelnosti jak stínů či jsoucna uvnitř jeskyně, tak mimo ni.

Následující podobenství o úsečce pak onen základní rozvrh dále rozpracovává, a to především z hlediska epistemologie (Rosen 2005, 269). Výchozím bodem je podle Sókrata úsečka (γραμμή) rozdělená na dva nestejně díly, jež odpovídají již zmíněnému rozlišení mezi dvěma druhy jsoucna – viditelným

8 Je však třeba dodat, že již v tomto textu nám jeho autor zároveň dává tušit, že toto základní dualistické rozlišení je sice bezpochyby platné, avšak zároveň poněkud zjednodušující nebo přinejmenším ne zcela vyčerpávající. Celé podobenství totiž zároveň vyzdvihuje existenci jedné entity, jež se tomuto rozlišení určitým způsobem vymyká a která, jak již bylo řečeno, zakládá nejen poznatelnost, ale i samu existenci inteligibilní sféry, a to ideje dobra. Srv. Raven (1953, 32) a Ferguson (1963, 190), a viz rovněž *Resp.* 509b8–10, kde se dozvídáme, že „dobro není jsoucnost, nýbrž vyniká ještě nad jsoucnost důstojností a mocí“ (οὐκ οὐσία ἐστὶν τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος). I přesto, že přesný význam této slavné pasáže je předmětem mnoha diskusí a sporů mezi badateli, pokládáme za zřejmé, že se zde poměrně explicitně deklaruje výjimečné postavení dobra ve vztahu ke všemu, co jest (ať už inteligibilnímu, tak samozřejmě také tělesnému). Jinou entitou, která se rovněž vymyká onomu základnímu dualismu, je duše. Tato problematika je však důkladně vyložena na jiných místech platónského korpusu (viz zejm. *Tim.* 35a nn.) a její rozbor proto přesahuje meze této studie.

a inteligibilním (τό τε τοῦ ὁρωμένου γένους καὶ τὸ τοῦ νοουμένου – *Resp.* 509d8). Tyto dva díly jsou dále podle stejného poměru (ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον – *Resp.* 509d7–8)⁹ oba rozděleny, tudíž ve výsledku dostáváme díly čtyři, které jsou seřazeny podle vzájemné zřetelnosti a nezřetelnosti (σαφηνεία καὶ ἀσαφεία πρὸς ἄλληλα – *Resp.* 509d9) a jimž v duši odpovídají čtyři různé stavy (παθήματα – *Resp.* 511d7). V prvním dílu viditelného úseku jsou předmětem našeho poznání pouhé obrazy a stíny (εἰκόνες, σκιαί – *Resp.* 509e1–510a1), pročež duše dosahuje roviny pouhého dohadování (εἰκασία – *Resp.* 511e2). V druhém dílu se naše poznání zaměřuje na samo to, čemu se výše zmíněné obrazy a stíny podobaly (ὅ τοῦτο ἔοικεν – *Resp.* 510a5), tj. na všechna tělesná jsoucna kolem nás. Odpovídající stav poznání je pak nazván věřením (πίστις – *Resp.* 511e1).

Z tohoto popisu lze usuzovat, že rozdělení viditelného úseku (a potažmo rozlišení mezi εἰκασία a πίστις) je dáno primárně povahou předmětů, jež duše poznává (tj. buď obrazy a stíny, anebo tělesné věci samé). Naproti tomu rozdělení úseku inteligibilního se zdá být primárně záležitostí *metody*, kterou duše při svém poznávání postupuje (srv. Ferguson 1963, 189). V rámci třetího dílu „jest duše nucena hledati z předpokladů“ (ψυχὴ ζητεῖν ἀναγκάζεται ἐξ ὑποθέσεων), přičemž užívá „tamtěch předmětů napodobování“, tj. tělesných jsoucna jako obrazů (ὡς εἰκόσιν), a „postupuje ne směrem k počátku, nýbrž ke konci“ (οὐκ ἐπ' ἀρχὴν πορευομένη ἀλλ' ἐπὶ

τελευτήν) (*Resp.* 510b4–6). Odpovídající stav či mohutnost duše následně Sókratés nazve myšlením (διάνοια – *Resp.* 511d8). Mimořádná obtížnost tohoto výkladu vede k tomu, že mu Glaukón nejprve neporozumí, a proto se jej Sókratés rozhodne ilustrovat na konkrétním příkladu, kterým je postup (μέθοδος – *Resp.* 510c5) matematiků a geometrů.

Lidé zabývající se matematikou či geometrií totiž předpokládají „liche a sudé, tvary, trojí druh úhlů a jiné věci s tím příbuzné“ (τό τε περιττὸν καὶ τὸ ἄρτιον καὶ τὰ σχήματα καὶ γωνιῶν τριττὰ εἶδη καὶ ἄλλα τούτων ἀδελφὰ – *Resp.* 510c4–5). Tyto své předpoklady však nepovažují za nutné nijak dokazovat a počínají si tak, „jako by šlo o věci každému jasné“ (ὡς παντὶ φανερῶν – *Resp.* 510d1). Při svém zkoumání od nich proto začínají (ἀρχόμενοι – *Resp.* 510d1) a postupují k tomu, co je cílem jejich zkoumání, tj. např. „čtverec sám nebo úhlopříčka sama“ (τοῦ τετραγώνου αὐτοῦ [...] καὶ διαμέτρου αὐτῆς – *Resp.* 510d7–8). I přesto se však nepohybují v čistě inteligibilní sféře, neboť při svém postupu také „užívají viditelných podob a vykládají o nich“ (τοῖς ὁρωμένοις εἶδεσι προσχρῶνται καὶ τοὺς λόγους περὶ αὐτῶν ποιοῦνται – *Resp.* 510d5–6), byť tyto viditelné podoby (tj. např. v písku nakreslený čtverec či úhlopříčka) nejsou samy cílem jejich zkoumání. Z tohoto Sókratova výkladu tedy můžeme usuzovat, že rovina διάνοια má přinejmenším tyto základní charakteristiky: 1) přesvědčení o existenci určitých předpokladů, které se dále nijak nedokazují a jež jsou (mylně) chápány jako samy

⁹ Pro výklad této fráze a vyobrazení rozdělené úsečky viz Karasmanis (1988, 153–154).

počátky (ἀρχαί – srv. *Resp.* 511b3–5); 2) převládající zájem o inteligibilní obecniny; 3) zkoumání těchto obecnin za pomoci objektů viditelného světa.

Mezi badateli se často vede diskuse o tom, zda bychom (stejně jako již Aristotelés – viz *Met.* 987b14–18) měli na základě této pasáže postulovat specifickou existenci matematických objektů „mezi“ (μεταξύ – *Met.* 987b16) jsoucný inteligibilními a tělesnými. Domníváme se, že analyzovaný text takto silné implikace nemá, a jsme rovněž přesvědčeni, že rovinu διάνοια bychom neměli spojit výhradně s matematikou a geometrií.¹⁰ Ve prospěch této teze hovoří především dva argumenty: 1) Sókratés postup matematiků a geometrů užívá pouze jako *příklad* pro ilustraci svého předchozího obecného výkladu,¹¹ a to navíc až poté, co Glaukón projeví své nepochopení; 2) Sókratés tvrdí, že ve třetím dílu duše „užívá tamtěch předmětů napodobování jak obrazů“ (τοῖς τότε μιμηθεῖσιν ὡς εἰκόσιν χρωμένῃ – *Resp.* 510b4), což odkazuje na předměty roviny πίστις, tj. obecně na všechna viditelná jsoucna bez jakéhokoli specifického omezení pouze na předměty matematiky či geometrie. Můžeme proto souhlasit s názorem Kennetha Dortera, jenž tvrdí, že διάνοια je jakýkoli myšlenkový postup, který postuluje existenci inteligibilních jsoucen a vyvozuje z nich důsledky (aniž by však pátral po základech těchto

jsoucen), přičemž si pomáhá jsoucný tělesného světa (Dorter 2006, 196).¹²

Poslednímu dílu úsečky podle Sókrata v duši odpovídá stav, který označuje termínem rozumové nahlížení (νόησις – *Resp.* 511d8). Pro tuto rovinu je charakteristické to, že ony předpoklady již nejsou chápány jako počátky (jako tomu bylo na rovině διάνοια), nýbrž jako „předpoklady v pravém slova smyslu“ (τῷ ὄντι ὑποθέσεις – *Resp.* 511b5), pomocí nichž lze vystoupit až k úplnému počátku všeho, který je bez předpokladů (μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν – *Resp.* 511b6–7), tj. k ideji dobra, s níž jsme byli seznámeni už v minulém podobenství o slunci. Rozum při této cestě užívá moci dialektiky (τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει – *Resp.* 511b4) a po dosažení zmíněného počátku sestupuje s jeho pomocí zase nazpět (πάλιν αὖ – *Resp.* 511b7) k idejím samým (εἰδεσιν αὐτοῖς – *Resp.* 511c1–2). Na rozdíl od roviny διάνοια se tedy duše pohybuje již v čistě inteligibilní sféře, dosahuje poznání absolutního počátku všeho, jímž je idea dobra, a z této perspektivy je následně schopna adekvátně porozumět samotným idejím.

S ohledem na vztah Úsečky a Jeskyně si badatelé zpravidla kladou především otázku, zda také v Jeskyni bychom měli identifikovat čtyři základní fáze výstupu osvobozeného vězně, které by odpovídaly čtyřem dílům rozdělené úsečky, tj. jinými slovy, zda Jeskyni

10 Srv. Karasmanis (1988, 156–157), který s odkazem na pasáže *Resp.* 510d a 511d tvrdí, že i διάνοια má za svůj předmět ideje (stejně jako νόησις).

11 Srv. Ferguson (1963, 190): „The point of the mathematical examples is that they are a peculiarly clear instance of the method.“

12 Jedinou drobnou námitkou proti Dorterově definici by dle našeho názoru mohlo být to, že, jak se zdá, nerozlišuje mezi inteligibilními jsoucný ve smyslu předpokladů a inteligibilními jsoucný ve smyslu samotných předmětů našeho zkoumání.

číst s Úsečkou striktně paralelisticky, či nikoli. Pro ty z interpretů, kteří na tuto otázku odpovídají kladně, má Jeskyně (stejně jako Úsečka) primárně epistemologický význam a ony čtyři fáze jsou představovány 1) nahlížením stínů na stěně jeskyně; 2) nahlížením předmětů nad zídou, které jsou původci oněch stínů; 3) nahlížením odrazů skutečných jsoucen existujících mimo jeskyni (např. na vodních hladinách); 4) nahlížením skutečných jsoucen samých.¹³ Toto čtení dle našeho názoru není příliš šťastné, a to především ze dvou důvodů. Zaprvé jsme přesvědčeni, že každé z probíraných podobenství sice staví na tom, co již bylo řečeno, avšak zároveň přináší zcela nový prvek, který nebyl přítomen v podobenstvích předchozích.¹⁴ Pokud by však měli pravdu zastánci zmíněné interpretace, Jeskyně by oproti Úsečce nic zásadně nového nepřinášela, pouze by prostřednictvím odlišného podobenství ilustrovala již řečené na příkladu konkrétního jedince. Zadruhé se zdá, že rozdělení výstupu osvobozeného vězně z jeskyně právě do čtyř fází je do značné míry arbitrární¹⁵ a dáno patrně snahou nalézt úzkou paralelu mezi Úsečkou a Jeskyní. Kloníme

se proto k „opatrnějšímu“ čtení, podle něhož jsou čtyři základní kognitivní stavy z Úsečky samozřejmě nějakým způsobem relevantní i pro výstup z jeskyně (tzn. že osvobozený vězeň jimi postupně prochází), avšak které zároveň nevyžaduje striktní dělení vzestupu právě do čtyř fází a přidělení každého z těchto stavů výhradně jedné z nich.¹⁶

— JESKYNĚ – ZKAŽENÁ OBEC (RESP. 514A1–517A7)

— Prostředí jeskyně

Celé podobenství Sókratés uvádí následujícími slovy: „Dále porovnej, pravil jsem, naši přirozenost s ohledem na její vzdělání či nevzdělanost s touto situací.“¹⁷ (Μετὰ ταῦτα δὴ, εἶπον, ἀπείκασον τοιοῦτω πάθει τὴν ἡμετέραν φύσιν παιδείας τε περὶ καὶ ἀπαιδευσίας – Resp. 514a1–2). Již z této první věty jsou tedy zřejmé přinejmenším dvě věci: 1) celé podobenství se bude bytostným způsobem týkat nás jakožto lidských bytostí, resp. bude něco vypovídat o naší přirozenosti a situaci na tomto světě; 2) celým podobenstvím bude prostupovat snaha ukázat, jaký vliv má na naši přirozenost náležitá παιδεία, resp. její absence. V čem však tato παιδεία spočívá a jak se projevuje její absence, bude teprve třeba ukázat.

Sókratés pokračuje popisem tohoto podzemního obydlí podobného jeskyni, které má východ směrem ke světlu (πρὸς τὸ φῶς τὴν εἵσοδον – Resp. 514a4) stejně

13 Klasickým představitelem tohoto přístupu je např. Nettleship (1955, 238 nn, kapitoly X, XI a XII). Pro užitečný přehled jak dalších zastánců tohoto přístupu, tak i některých jeho kritiků viz Wilberding (2004, 117, pozn. 1). Jednotlivé detaily podobenství o jeskyni, na něž zde odkazujeme, budou podrobně vyloženy v následující části této studie.

14 Jak jsme již viděli, Úsečka oproti Slunci detailněji rozpracovává rovinu epistemologie. V čem spočívá zásadní přínos Jeskyně, vyložíme v dalších částech této studie.

15 Viz např. Ross (2000, 69), který nalézá v tomto podobenství fází šest.

16 Obdobný výklad hájí např. také Schofield (2007, 217 a pozn. 5) a proti paralelistické interpretaci vystupuje rovněž Hall (1980, 75–77).

17 Přel. R. Hošek, mírně upraveno.

široký, jako je příbytek sám. V tomto příbytku pak již od dětství bydlí lidé, kteří jsou spoutáni (ἐν δεσμοῖς – *Resp.* 514a5) na nohou i na šíjích. Kvůli těmto poutům se jednak nemohou pohybovat z místa na místo a jednak mohou hledět pouze před sebe, nemajíce možnost otáčet hlavami. Výše v jeskyni za spoutanými vězni pak září světlo ohně (φῶς πυρὸς – *Resp.* 514b2) a uprostřed mezi ohněm a vězni je cesta (ὁδός), podél níž je vystavěna zídka (τείχιον) (*Resp.* 514b4). Po oné cestě podél zídky chodí jacísi „lidé a nosí všelijaké nářadí, přechnívajíc nad zídkou, také podoby lidí a zvířat [...] přičemž jedni z nosičů, jak se podobá, vydávají nějaké zvuky, druhí pak jsou zticha“¹⁸ (φέροντας ἀνθρώπους σκεύη τε παντοδαπὰ ὑπερέχοντα τοῦ τειχίου καὶ ἀνδριάντας καὶ ἄλλα ζῷα [...] οἷον εἰκὸς τοὺς μὲν φθεγγομένους, τοὺς δὲ σιγῶντας τῶν παραφερόντων – *Resp.* 514b8–515a3).

Na první pohled se zdá skutečně prazvláštní, že by tato situace měla něco podstatného vypovídat o lidské přirozenosti a že by měla jakkoli souviset s problematikou výchovy a vzdělávání, a tak je pochopitelné, že Glaukón pokládá celý tento obraz za podivný (ἄτοπος – *Resp.* 515a4). Sókratés však kontruje překvapivým tvrzením, že tito vězni jsou podobni nám (ὁμοίους ἡμῖν – *Resp.* 515a5), a pokračuje v podrobnějším výkladu jejich situace. Dozvídáme se, že vše, co by takovíto vězni viděli či slyšeli, by byly pouze stíny vrhané ohněm na stěnu jeskyně ať už jich samých, jejich druhů, nebo předmětů nošených nad zídkou, resp.

odrazy hlasů nosičů rovněž od stěny jeskyně, a proto by vězni tyto stíny, nebo odražené zvuky, pokládali za pravdu, tj. zaměňovali by je za pravou skutečnost (*Resp.* 515a5–c3). V rámci následujícího výkladu se pokusíme jednotlivé detaily tohoto obrazu vyložit a podrobněji rekonstruovat situaci, v níž se vězni nacházejí.

Jak již bylo řečeno, Sókratés explicitně říká, že vězni jsou podobni nám. Ve světle předcházejícího tvrzení, že celé podobenství se zásadním způsobem týká naší přirozenosti (φύσις), můžeme Sókratovo konstatování předběžně interpretovat následujícím způsobem: vězni jsou podobni nám v tom ohledu, že to jsou také lidé, resp. že s námi sdílejí lidskou přirozenost. Na základě tohoto výkladu bychom tedy mohli tvrdit, že Platónovo podobenství zachycuje na zcela obecné rovině lidskou situaci na tomto světě. Jinými slovy: být člověkem znamená (metaforicky vyjádřeno) být vězněm upoutaným v jeskyni, vnímajícím pouhé stíny a odrazy zvuku a mylně pokládajícím tyto stíny a odrazy za pravou realitu.

Takováto interpretace sice dává smysl, nicméně domníváme se, že je ve skutečnosti příliš obecná a že vůči ní lze v tomto ohledu vznést přinejmenším dvě důležité námitky. Zaprvé je zřejmé, že vězni podle Platóna nejsou jedinými lidmi obývajícími jeskyni, mimo ně jsou v jeskyni ještě „nosiči“, kteří chodí za zídkou, nosíce nad hlavou uměle vyrobené předměty a vydávající (alespoň někteří z nich) určité zvuky. Jak Sókratés bude zcela jednoznačně tvrdit, tito nosiči jsou také *lidé* (ἄνθρωποις – *Resp.*

18 Přel. F. Novotný, mírně upraveno.

514b8).¹⁹ Zdá se tedy, že bude nutné rozlišit, jaké lidi mají představovat vězni a jaké nosiči (srv. Zamosc 2017, 244). Zadruhé jsme již uvedli, že hlavním účelem Jeskyně je vyobrazit lidskou přirozenost specificky s ohledem na její vzdělání či nevzdělanost (παιδείας τε πέρι καὶ ἀπαιδευσίας – Resp. 514a2). I z tohoto důvodu jsme tedy přesvědčeni, že podanou interpretaci bude třeba jednak zúžit a jednak důkladněji rozpracovat. Nejprve si však podrobněji rozeberme realitu, v níž vězni žijí.

Dvě nejdůležitější charakteristiky onoho „stínového světa“ vězňů jsou dle našeho názoru tyto: 1) nejedná se o přirozené prostředí, ale o *uměle vytvořenou realitu*;²⁰ 2) strůjci této stínové reality jsou rovněž *lidé*, kteří jsou také obyvateli jeskyně (srv. Synek 2019, 7–8). K tomu bychom mohli připojit ještě další bod: 3) nutnou podmínkou samotné existence této reality a její poznatelnosti je v jeskyni hořící oheň a jím vyzařované světlo. Pokud se však jedná o lidmi uměle vytvořenou realitu, pak se zdá, že můžeme vyloučit obvyklou interpretaci, podle níž má oheň představovat slunce²¹ a stíny na stěně jeskyně tělesný a smyslově vnímatelný svět, v němž žijeme, jelikož ten není uměle lidmi vytvořený.

Jsme přesvědčeni, že pro adekvátní výklad tohoto úseku textu, v němž naprostá většina výše zmíněných skutečností dává dobrý smysl, je potřeba přijmout hypotézu, že Jeskyně má bytostně *politický* rozměr.²² Sókratovo klíčové tvrzení proto navrhuje číst v následujícím užším smyslu: vězni jsou podobní nám jakožto občanům obce.²³ Pokud je tato teze plausibilní, můžeme dále tvrdit, že jeskyně představuje specifické prostředí obce, v němž lidé žijí a jsou vychováni a vzděláváni.²⁴ Jejich pouta a od nich se odvíjející fixace vězňů výhradně na stínový svět by v rámci tohoto čtení symbolizovala skutečnost, že život člověka prakticky ve všech jeho podstatných aspektech se odehrává v rámci jasně daných pravidel, hodnot,

19 Další z námitek by mohla tvrdit například to, že onen zásadní omyl spočívající, obecně řečeno, v záměně pouhého obrazu za originál není všeobecným a nutným rysem lidské situace jako takové, ale je chybou pouze některých (byť patrně velmi mnohých) lidí.

20 Srv. Sókratovo přirovnání těchto nosičů ke kejklářům (Resp. 514b).

21 Obdobně Benardete (1989, 159).

22 Obdobně např. Zamosc (2017, 240), Strauss (2007, 134), Wilberding (2004, 118, 127), Schofield (2007, 221), Howland (1993, 135) a další. V textu našeho dialogu lze nalézt explicitní doklad později v VII. knize, když Sókratés popisuje vzdělání budoucích filosofů-vládců. Součástí tohoto vzdělání je i patnáctiletá praxe ve správě obce, což Sókratés uvádí slovy, že Glaukón bude muset tyto filosofické adepty „poslat nazpět do oné jeskyně“ (καταβιβαστέοι ἔσονται σοι εἰς τὸ σπήλαιον πάλιν ἐκεῖνο – Resp. 539e2–3). Je tedy zřejmé, že jeskyně zde symbolizuje obec.

23 Srv. Karasmanis (1988, 160). I občané obce jsou samozřejmě lidé (a to, aristotelsky řečeno, nikoli pouze nahodile, ale nutně), a tak ani toto užší čtení neztrácí se zřetelem ono úvodní konstatování, že celé podobenství bude nějak podstatně souviset s naší přirozeností (φύσις – Resp. 514a2).

24 Domníváme se, že tato naše interpretace je v dobrém souladu i s výkladem Stephena Smitha, podle něhož Platón chce svým přirovnáním nás k vězňům říct to, že žijeme své životy na úrovni εἰκασία, tj. že to, čím se ve svých životech řídíme nebo co pokládáme za podstatné, jsou ve skutečnosti obrazy obrazů – viz Smith (1997, 187–188).

zvyklostí, rituálů, etických koncepcí či (řečeno pozdější terminologií) „sociálních rolí“, jež si člověk neurčuje sám, ale které jaksí „automaticky“ a do určité míry snad i mimovolně respektuje a vykonává právě z důvodu své příslušnosti k dané obci. Tato fixace vězňů na stínový svět a především jejich tendence zaměřovat jej za pravou skutečnost by pak byly vyjádřením oné nevzdělanosti (*ἀπαιδευσία*), jejíž vyobrazení je, jak jsme viděli, částí tématu vinoucího se celým podobenstvím.²⁵ Z toho, že tato nevzdělanost je zapříčiněna i udržována samotnou obcí, můžeme dále usuzovat, že Platón zde používá obraz jeskyně k zachycení situace zkažené obce, resp. takové, v níž vzdělání funguje špatně, čímž paradoxně (z Platónova pohledu)

způsobuje u občanů pravý opak svého účelu – nevzdělanost.²⁶

Je-li tedy stínový „svět“ jakožto specifické prostředí obce uměle vytvořený, dává také dobrý smysl, že musí mít své strůjce a že těmito strůjci jsou rovněž lidé. Ohledně interpretace oněch nosičů za zídka se proto kloníme k poměrně rozšířenému výkladu, podle něhož se jedná o autority mající na svědomí utváření a kontinuální udržování základních struktur a hodnotového rámce obce. Jednoznačně určit, o koho přesně se jedná, je velmi obtížné a nejisté, ale mohli bychom snad jmenovat např. básníky, rapsódy, sofisty či zákonodárce nebo, obecněji, všechny tzv. „moudré muže“ platící v obci za autority.²⁷ Vzhledem k tomu,

25 Poměrně významné je i Sókratovo tvrzení, že vězni by neviděli nic jiného než stíny dokonce ani „ze sebe samých ani ze svých druhů“ (*ἐαυτῶν τε καὶ ἀλλήλων* – Resp. 515a6). Tato skutečnost dle našeho názoru indikuje, že tito lidé vnímají jak sebe samé, tak ostatní výhradně v kontextu role či postavení v obci, pročez jim uniká poznání pravé přirozenosti člověka jakožto lidské bytosti. Do kontrastu k tomuto přístupu bychom mohli postavit jak tradiční apollónskou výzvu „Poznej sebe sama!“ nebo sókratovský důraz na péči o sebe sama, která se ve výsledku stává péčí o duši jakožto sídlo pravého „já“ každého jedince (viz např. *Apol.* 29d–30b). Jak je rovněž patrné ze Sókratova příkladu, tento důraz na sebepoznání a na péči o vlastní duši v sobě jako nedílnou součást zahrnuje společné hledání pravdy a moudrosti s ostatními lidskými bytostmi v médiu řeči a mohli bychom říci, že právě tímto společným hledáním se odpoutáváme od světa stínů a poznáváme nejen sebe samotné, ale i ostatní v jejich pravé přirozenosti.

26 Konkrétním příkladem (byť jistě ne jediným možným) takovéto z Platónova pohledu zkažené obce mohou být tehdejší Athény se svým demokratickým zřízením – k tomu srv. Wilberding (2004, 120), podle něhož je celé podobenství bytostně demokratické („essentially democratic“). Tomu, že Platón může mít skrytě na mysli především Athény, by mohly nasvědčovat i některé nářky na Sókratův osud, který je spjat právě s touto obcí (k tomu viz níže výklad v hlavním textu).

27 Srv. např. Bloom (1968, 404), Burnyeat (1999, 241), Cross a Woosley (1964, 221–224) nebo Rowe (2007, 56). Oproti některým ze zmíněných autorů však pokládáme za důležité zdůraznit, že mezi tyto nosiče dle našeho názoru nebudou patřit politici, kteří jsou naopak jedni z vězňů bojujících o moc v obci, obdobně Strang (1986, 29) nebo Wilberding (2004, 135). Ve prospěch tohoto tvrzení lze uvést například pasáž Resp. 519d4–5, podle níž filosofové, kteří se mají ujmout vlády v obci, sestupují nazpět k oněm vězňům (*πάλιν καταβαίνειν παρ' ἐκείνους τοὺς δεσμώτας*). I přesto, že tato pasáž se týká rámce nejlepší obce a podrobněji se jí budeme věnovat později, domníváme se, že totéž platí také pro

že se pohybujeme v prostředí zkažené obce, je signifikantní, že nic v textu nenavádí k tomu, že by tito nosiči kdy byli vystoupili ven z jeskyně na světlo skutečného světa, nebo si alespoň byli vědomi jeho existence. Naopak se zdá, že i přes své odlišné postavení v rámci jeskyně a svou odlišnou roli ve vztahu ke stínům na stěně jsou také zcela pohlceni jeskynním prostředím. V tomto zásadním ohledu jsou na tom tedy obdobně jako upoutaní vězni, a můžeme o nich říci, že se rovněž nacházejí ve stavu nevzdělanosti.²⁸

politiky ve zkažené obci. V souladu s tím bychom vládu v obci mohli pochopit jako jednu z oněch poct, které se dostávají těm, již mezi ostatními vynikají v orientaci ve stínech na stěně jeskyně, viz *Resp.* 516c–d a srv. Schofield (2007, 223). Je rovněž třeba dodat, že v tomto bodě narážíme na určité meze Platónova podobenství. Podle Sókratova popisu se totiž zdá být nevyhnutelným závěr, že upoutaní vězni si pro svoji neschopnost otáčet hlavy nejsou vědomi existence tvůrců stínové reality. V rámci naší interpretace by takovýto závěr samozřejmě byl absurdní, protože nelze tvrdit, že „prostí“ občané si nejsou vědomi existence básníků, rapsódů či zákonodárců. Navrhujeme proto tento detail vykládat v souladu s tvrzením, že lidé žijící v obci mají tendenci vnímat obecní realitu jako součást přirozeného světa. Domníváme se, že lze tvrdit, že lidé žijící v obci si nejsou vědomi těchto nosičů nikoli s ohledem na samu jejich existenci, nýbrž s ohledem na jejich *rolí tvůrců* oné reality, v níž tito lidé žijí své životy.

28 Kromě této fixace na jeskynní prostředí se navíc domníváme, že také nosiči se dopouštějí chyby záměny obrazu za originál. Obdobně jako si vězni neuvědomují, že stíny na stěně jeskyně jsou vrhány uměle vyrobenými předměty nošenými nad zídou, tak nosiči si neuvědomují, že tyto jimi nošené předměty jsou napodobeninami skutečných jsoucn existujících mimo jeskyni (pro obhajobu teze, že existuje vztah podobnosti mezi předměty nad

I za této situace nám ale stále scházejí odpovědi přinejmenším na dvě další (v sekundární literatuře často spíše opomíjené) otázky: 1) Co symbolizuje oheň hořící v jeskyni a jím vyzařované světlo?; 2) Co symbolizují uměle vyrobené předměty, které nosiči nosí nad zídou? Začneme odpovědí na první otázku. Již výše jsme uvedli, že oheň a světlo jsou v podobenství prezentovány jako základní podmínky samotné existence stínové reality a její poznatelnosti. Dále o nich můžeme říci, že slouží jako jakýsi nástroj či prostředek, díky němuž mohou nosiči vůbec vytvářet stínovou realitu. Vycházejíce z těchto důvodů, jsme již v jedné z dřívějších studií oheň interpretovali jakožto symbol pro λόγος (Stránský 2010, 97).

Jsme přesvědčeni, že závislost činnosti nosičů a stínové reality na ohni v rámci tohoto výkladu dává velmi dobrý smysl. Básníci, rapsódi, sofisté či zákonodárci bezpochyby vykonávají svoji činnost prostřednictvím *logu*. Bez něj by jejich schopnost působit na lidi zcela vymizela. Stejně tak existence specificky lidského společenství, jakým je prostředí obce, je bez *logu* nemyslitelná.²⁹ Do tohoto výkladu lze

zídou a skutečnými jsoucnými mimo jeskyni viz níže pozn. 47 a 48).

29 O *logu* jakožto základní podmínce existence obce a lidského společenství vůbec hovoří rovněž Aristotelés ve své *Politice*: „Je také zjevné, proč je člověk určen pro život v obci ve větší míře než každá včela a každý stádní živočich. Příroda totiž, jak tvrdíme, nečiní nic bezúčelně. Avšak ze živočichů má řeč (λόγος) pouze člověk. Hlas (φωνή) je ovšem znamením bolesti a slasti, a proto ho mají i jiní živočichové [...] řeč je však určena k tomu, aby objasňovala, co je prospěšné a co škodlivé, a tedy i co je spravedlivé

rovněž dobře zakomponovat motiv světla, které oheň vyzařuje a jež může být „metaforou jakési ‚zjevnosti‘, která je přístupná – jak se zdá – právě a jen člověku [...] a která umožňuje tvorbu *mínění*, tedy určitého *rozumění* smyslovému světu“ (Synek 2019, 13). Prostředí jeskyně, v němž žijí lidé (jak vězni, tak nosiči) a které je osvětlováno ohněm, tedy představuje prostředí obce, jež může existovat a jemuž lze rozumět právě jen díky *logu*.³⁰ Na druhou stranu však pokládáme za nutné dodat, že patrně z důvodu převažujícího zaměření Jeskyně na tento svět zde oheň nesymbolizuje λόγος a jeho význam na zcela obecné rovině, ale pouze z dílčí

perspektivy jeho konstitutivní a epistemické role ve vztahu k obci a jejím občanům. Jiné perspektivy (zejm. role *logu* v dialektice, tj., řeči podobenství, v poznávání skutečných jsoucen mimo jeskyni) jsou zde ponechány stranou.

— Výstup a sestup

V tomto bodě se již plynule dostáváme k pasáži popisující osvobození jednoho z vězňů, jeho obrácení a následný výstup ven z jeskyně. Soustředíme se tedy na její výklad, v jehož rámci se zároveň pokusíme podat odpověď na druhou z výše zmíněných otázek, jež se týká významu oněch předmětů, které nosiči nosí nad zídou. Sókratés pasáž uvádí následující výzvou: „Nuže pozoruj, jak by to asi bylo s jejich vyproštěním a vyléčením z pout nerozumnosti, kdyby se jim ho přirozeně dostalo, a to takto.“ (σκόπει δὲ, ἥν δ' ἐγώ, αὐτῶν λύσιν τε καὶ ἴασιν τῶν τε δεσμῶν καὶ τῆς ἀφροσύνης, οἷα τις ἂν εἴη, εἰ φύσει τοιάδε συμβαίνοι αὐτοῖς – *Resp.* 515c4–6) V této úvodní větě pokládáme za podstatné především tři nové informace. Zaprvé Sókratés ona již zmíněná pouta explicitně spojuje s nerozumností (ἀφροσύνη), což úzce souvisí s již také zmíněnou nevzdělaností (ἀπαιδευσία). Stav lidí (vězňů), kteří jsou zcela fixováni výhradně na prostředí obce, je tedy charakterizován absencí náležitého vzdělání (παιδεία), což má za následek absenci rozumnosti (φρόνησις).³¹ Zadruhé

a co nespravedlivé. To je totiž zvláštností člověka proti ostatním živočichům, že jediné on má smysl pro dobro a zlo, pro to, co je spravedlivé a co nespravedlivé, a pro podobné věci; společenství v těchto věcech vytváří domácnost a obec.“ (Pol. 1253a7–18).

- 30 Zčásti podobným směrem se ubírá také interpretace Gabriela Zamosce, který chápe oheň jako symbol pro „culture-producing power Prometheus gave the Greeks“ – Zamosc (2017, 256). Odkaz na prométheovský mýtus se nám v tomto kontextu jeví jako velmi zajímavý a podnětný. Zaprvé nabízí možné vysvětlení, proč Platón používá právě symbol ohně. Zadruhé ukazuje, proč prezentuje oheň jako něco na lidech (ať už vězňích či nosičích) zcela nezávislého. Oheň (tj. λόγος) bychom tedy mohli v souladu s mýtem chápat jako dar bohů, který byl dán lidem skrze Prométhea a díky němuž lidé zakládají politické společenství a pozvedají se nad úroveň jiných živých bytostí. V tomto kontextu rovněž pokládáme za zajímavé zmínit pro srovnání pasáž 16c z dialogu *Filēbos*, kde Platón hovoří o dialektice (tentokrát již explicitně) jako o daru bohů vrženém lidem skrze Prométhea a spojuje ji s darem ohně. I v této pasáži tedy dle našeho názoru může být ve hře podobná symbolika ohně jakožto *logu*, na němž je provozování dialektiky bytostně závislé.

- 31 Na tomto místě nepokládáme za nutné podrobněji zkoumat, v jakých přesně ohledech se podle Platóna odlišuje φρόνησις od ἀφροσύνη, nicméně jsme přesvědčeni, že dominantním projevem nerozumnosti u vězňů bude jejich neschopnost odlišit originál od nápodoby, což v důsledku vede

Sókratés tvrdí, že vysvobození z pout se lidem dostane přirozeně (φύσει), což, jak se domníváme, znamená, že stav spoutaných vězňů je pro lidi něčím nepřirozeným.³² Zatřetí Sókratés říká, že vysvobození se vězňům doslova „přihodí“ (συμβαίνει), což dle našeho názoru indikuje, že se jedná o akt, který člověk nemůže provést sám pouze z vlastní vůle (to je však zcela pochopitelné vzhledem k tomu, že lidé jsou v jeskyni upoutáni již od dětství a jiný stav neznají), ale vyžaduje pomoc jiného člověka, který sám upoután není, a může proto plnit roli osvoboditele nebo, lze snad říci, učitele.³³ Teprve v dialogu

s ním se totiž bývalému vězni začne dostávat náležitěho vzdělání a vydá se na cestu rozumnosti.

Jak jsme již viděli, vězeň je nejdříve vysvobozen z pout, přinucen vstát, otočit se a hledět vzhůru směrem ke světlu. Přítomnost určité formy donucování, kterou Sókratés zmiňuje (viz ἀναγκάζοιτο – *Resp.* 515c6), je zcela pochopitelná z toho důvodu, že obrácení zraku směrem ke světlu není pro vězně nic jednoduchého ani příjemného – jelikož byl po celý život zvyklý hledět pouze na stíny, tak z náhlého pohledu do světla cítí bolest (ἄλγοι – *Resp.* 515c8). Motiv donucování se v této části textu objevuje ještě několikrát. Zprv je to ve chvíli, kdy učitel osvobozenému vězni ukazuje každý z předmětů nad zídou a nutí ho (αὐτῷ ἀναγκάζει – *Resp.* 515d5) odpovídat na otázku, co každý z předmětů jest (ὅτι ἔστιν – *Resp.* 515d5). Kromě pocítování bolesti je vězeň náhlým přívalem světla navíc částečně oslepen, resp. „pro mžitky v očích [není] schopen dívat se na ony předměty, jejichž stíny tenkrát viděl“ (διὰ τὰς μαρμαρυγὰς ἀδυνατοὶ καθορᾶν ἐκεῖνα ὧν τότε τὰς σκιὰς εἶωρα – *Resp.* 515c9--d1). Za této situace je zcela pochopitelné, proč na tvrzení svého učitele, že se jedná o předměty skutečnější (μᾶλλον ὄντα – *Resp.* 515d3), reaguje spíše skepticky – je v nesnázích (ἀπορεῖν – *Resp.* 515d6) a domnívá se, že pravdivější (ἀληθέστερα – *Resp.* 515d6–7) jsou ve skutečnosti ony dřívější stíny,

k jejich mylnému přesvědčení, že stínový svět na stěně jeskyně je pravou realitou. Pokud by tomu tak bylo, můžeme usuzovat, že jedním z dominantních znaků rozumnosti bude naopak schopnost správného rozlišování originálu a nápodoby.

32 Při interpretaci tohoto místa se držíme výkladu, který ve svém komentáři podává James Adam (2009, 91). Podle Adama lze v literatuře nalézt tři různé interpretace termínu φύσει, z nichž však ke každému lze vznést výhrady ať už z lingvistického, či významového hlediska: 1) φύσει ve smyslu „doopravdy“ či „ve skutečnosti“; 2) φύσει ve smyslu „in the course of nature“; 3) φύσει ve smyslu „nikdo neví jak“. Oproti tomu Adam klade důraz na to, že stav vězňů v jeskyni je nepřirozený (παρὰ φύσιν), čímž lze odůvodnit popis jejich osvobození jako něčeho přirozeného, což v tomto případě znamená: směřujícího k nastolení přirozeného stavu (k tomuto srv. rovněž následující pozn. pod čarou). Pro výklad ubírající se zčásti podobným směrem viz rovněž Hall (1980, 78–79).

33 K tomu je třeba dodat, že při tomto osvobození je, jak uvidíme později, třeba uplatnit určitou formu násilí či nucení (βία – viz *Resp.* 515e6). Je tedy zřejmé, že představa násilného osvobození z nepřirozeného stavu není pro Platóna nijak problematická a že termín φύσει zde nemůže indikovat to, že by k tomuto osvobození mohlo dojít

samovolně či bez cizí pomoci. K tomu srv. opět komentář Jamese Adama: „It is true [...] that force has to be employed in order to drag the prisoners on high; but their deliverance is none the less ‚natural‘ in Plato’s way of thinking.“ (Adam 2009, 91).

a nikoli předměty, které mu jsou nyní ukazovány (τὰ νῦν δεικνύμενα – *Resp.* 515d7).

V následujícím kroku učitel dále nutí osvobozeného vězně k pohledu do světla samého (πρὸς αὐτὸ τὸ φῶς ἀναγκάζει αὐτὸν βλέπειν – *Resp.* 515e1). Jak se dá předpokládat, tento akt je pro vězně obzvláště nepříjemný a bolestivý, a tak se snaží obrátit a prchnout (φεύγειν ἀποστρεφόμενον – *Resp.* 515e2) zpět k těm věcem, na které je schopen se dívat (πρὸς ἐκεῖνα ἃ δύνатаι καθορᾶν – *Resp.* 515e2–3), tj. patrně ke stínům na stěně jeskyně. Nic takového mu ovšem osvoboditel nechce dovolit, z čehož lze usuzovat, že míra jím vykonávaného násilného donucování se bude muset stupňovat.³⁴ Sókratés v souladu s tím explicitně tvrdí, že osvoboditel jej musí vléci násilím (ἐλκοι βίᾳ – *Resp.* 515e6) směrem ven z jeskyně na sluneční světlo (εἰς τὸ τοῦ ἡλίου φῶς – *Resp.* 515e8), tj. do skutečného světa mimo jeskyni.

Po výstupu mimo jeskyni jsou věžňovy oči samozřejmě září slunce opět dočasně oslepeny, nicméně v tomto okamžiku přichází první pozitivní zlom – vězeň si začíná na záři pomalu zvykat (viz συνηθείας – *Resp.* 516a5) a jeho oči začínají postupně znovu vidět. Nejprve je schopen dívat se na stíny skutečných věcí či jejich vodní odrazy, dále na ony věci samy, později na nebeská tělesa a nakonec i na slunce samo (*Resp.* 516a–b). Vystoupivší vězeň vyvodí (συλλογίζοιτο – *Resp.* 516b9), že právě ono je tím, „co způsobuje roční počasí a oběh roků a všechno spravuje ve viditelném

světě, a že jest nějak původcem i všeho toho, co viděli tam dole“ (ὁ τὰς τε ὥρας παρέχων καὶ ἐνιαυτοὺς καὶ πάντα ἐπιτροπεύων τὰ ἐν τῷ ὁρωμένῳ τόπῳ, καὶ ἐκείνων ὧν σφεῖς ἐώρων τρόπον τινὰ πάντων αἴτιος – *Resp.* 516b10–c2).

Při vzpomínce na ono dřívější obydlí, tamější moudrost a své dřívější spoluvězně (τῆς πρώτης οἰκίσεως καὶ τῆς ἐκεῖ σοφίας καὶ τῶν τότε συνδεσμοτῶν – *Resp.* 516c4–5) dochází u tohoto člověka k prvnímu zásadnímu přehodnocení celého výstupu.³⁵ Zatímco po celou dobu výstupu se chtěl vrátit zpět ke stínům vzpíraje se učitelovu donucování, nyní je naopak ze změny, která jej potkala, šťastný (εὐδαιμονίζειν τῆς μεταβολῆς – *Resp.* 516c6) a ostatní vězně pro jejich stav lituje. Rovněž u něj dochází k zásadnímu přehodnocení toho, co v jeskyni platí za moudrost (σοφία – viz *Resp.* 516c5). Vzhledem k tomu, že je tato moudrost vázána výhradně na schopnost dobré orientace ve stínech na stěně jeskyně (viz *Resp.* 516c–d) a nijak se nevztahuje k předmětům skutečného světa, jedinec po ní přestává toužit (ἐπιθυμητικῶς ἔχειν – *Resp.* 516d2–3), a dokonce přestává i závidět (ζηλοῦν – *Resp.* 516d3) těm, kterým se na základě vlastnění této moudrosti dostává určitých poct či postavení. Všechno tohle je totiž také bytostně vázáno na svět stínů, od něhož se jedinec v tomto momentu již zcela

35 Domníváme se, že tento bod Sókratova výkladu se vymyká prosté časové posloupnosti. Jinými slovy, jsme přesvědčeni, že k tomuto zásadnímu přehodnocení může dojít kdykoli po věžňově výstupu ven z jeskyně, a že tedy není nutně podmíněno předchozím náhledem slunce a pochopením jeho role.

34 Contra Barney (2008, 363).

osvobodil. Nakonec se u tohoto člověka dostavuje až jakási zvláštní směs pohrdání a strachu ve vztahu ke své dřívější existenci. Sókratés totiž tvrdí a Glaukón v lehce obměněné podobě souhlasí, že by „raději všeho zakusil, než aby žil oním způsobem“ (πάν μᾶλλον πεπονθέναι ἂν δέξασθαι ἢ ζῆν ἐκείνως – *Resp.* 516e1–2).³⁶

V poslední části Sókratova popisu podobenství se dozvídáme, co by se stalo, „kdyby takový člověk sestoupil nazpět a posadil se na totéž místo“ (εἰ πάλιν ὁ τοιοῦτος καταβὰς εἰς τὸν αὐτὸν θάκον καθίζοιτο – *Resp.* 516e3–4). Tento akt má především fatální důsledky pro jeho poznávací schopnosti. Jsa již nyní přivyknutý na jas skutečného světa, či dokonce na pohled do slunce samého, nemůže v šeru podzemního příbytku vidět nic jasně. Jeho oči jsou zasaženy tmou, a proto není schopen obstát v onom rozlišování (viz γνωματεύοντα – *Resp.* 516e8) stínů, od něhož, jak jsme již uvedli, vězni odvozují svoji moudrost. To má za následek, že navrátní se jedinec je ostatním k smíchu a celou jeho proměnu, jež byla způsobena jeho cestou nahoru, interpretují pouze jako jakési pokažení očí (λέγοιτο ἂν περὶ αὐτοῦ ὡς ἀναβὰς ἄνω διεφθαρμένος ἦκει τὰ ὄμματα – *Resp.* 517a3–4). Z toho je zcela zřejmé, proč žádný z vězňů nestojí o to, aby

podnikl podobnou cestu a podstoupil podobnou proměnu (viz *Resp.* 517a4). V samém závěru se dokonce dozvídáme, že pokud by se takovýto člověk v dobré víře pokoušel osvobodovat ostatní vězně a vyvádět je nahoru (λύειν τε καὶ ἀνάγειν – *Resp.* 517a5), tak by (pokud by tedy mohli) ve snaze „ochránit“ svůj zrak zašli tak daleko, že by jej raději zabili (ἀποκτείνουσι ἄν – *Resp.* 517a6).

Mnozí badatelé upozorňují na to, že tento „příběh“ osvobozeného vězně a jeho osvoboditele je hned v několika ohledech téměř jistě inspirován postavou Sókrata.³⁷ Tento postřeh pokládáme v zásadě za správný, ovšem domníváme se, že za účelem lepšího porozumění je třeba jej ještě více rozvést. Jasná inspirace Sókratem je dle našeho názoru patrná především ve třech aspektech podobenství: 1) osvoboditel svého žáka (osvobozeného vězně) nutí hned na počátku jeho cesty odpovídat na typickou sókratovskou otázku „co to jest“ (ὅτι ἔστιν – *Resp.* 515d5);³⁸ 2) jak osvoboditel, tak později jeho žák dělají to, že se dobro, které se jim dostalo, snaží aktivně šířit i mezi jiné lidi, tj. snaží se je osvobodit z jejich stavu a vyvést ven z jeskyně (což, jinými slovy, znamená obrátit na cestu filosofie);³⁹ 3) tato snaha se však u lidí setká s nepochopením a může skončit až smrtí toho, kdo by ostatní chtěl takto pomáhat. Z těchto tří bodů je

36 Jediný rozdíl mezi Sókratovou a Glaukónovou formulací této teze spočívá v tom, že Sókratés na rozdíl od Glaukóna kladé větší důraz na problematiku poznání. V Sókratově formulaci se jedinec neděsí jen toho, že by oním způsobem žil, ale také toho, že by jeho poznávací aktivita opět spočívala v pouhé tvorbě mínění o oněch [sc. stínech] (ἐκείνα δοξάζειν – *Resp.* 516d7).

37 Viz např. Schofield (2007, 222).

38 Srv. Schofield (2007, 226), který tvrdí, že sókratovský *elenchos* je jasným kandidátem na prostředek osvobodování vězňů.

39 Viz *Resp.* 521c7–8, kde se „cesta ke jsoucnu“ (τοῦ ὄντος ἐπάνοδος) nazve „pravou filosofií“ (φιλοσοφίαν ἀληθῆ).

však již nyní patrné přinejmenším to, že postavu Sókrata nemůžeme jednoduše identifikovat ani s osvoboditelem, ani s osvobozeným vězněm. Naopak vidíme, že sókratovské motivy se prolínají osudy obou těchto jedinců z našeho podobenství. Inspiraci Sókratovým osudem tak sice na jednu stranu nelze popřít, avšak na druhou stranu se zdá, že podobenství spíše než nějaký konkrétní „příběh“ určitého člověka zachycuje na obecné rovině Platónův pohled na úděl filosofie ve zkažené obci a popisuje základní rysy filosofické cesty každého jedince, jenž by se na ni vydal. Oba tyto aspekty se nyní pokusíme podrobněji rozvést.

Zaprvé se z textu zdá být zřejmé, že existuje zásadní rozpor mezi nároky a požadavky, které na člověka klade na jedné straně obec a na druhé straně filosofie. Z pohledu filosofie neposkytuje obec lidem náležité vzdělání (παίδεια), ale svým působením na jejich duše je paradoxně naopak uvrhá do stavu, jenž je z pohledu filosofie nevzdělaností (ἀπαιδευσία) a nerozumností (ἀπροσούνη) (srv. Zamocs 2017, 247). V tomto stavu lidé nejsou schopni správně rozlišovat mezi napodobeninou a originálem, mají mylné představy o tom, co je skutečné, a v důsledku toho ve svých životech přikládají zásadní váhu něčemu ve skutečnosti nevýznamnému, a naopak opomíjejí to podstatné. V podobenství je všechno tohle zachyceno obrazem spoutaných vězňů v podzemním obydlí. Jak jsme již viděli, tento stav je něčím pro lidi nepřirozeným, z čehož lze usuzovat, že bez zhoubného vlivu obce by lidé k filosofii snad mohli přirozeně

inklinovat.⁴⁰ Obec tedy pro filosofii představuje zásadní ohrožení, a to nejen kvůli tomuto radikálnímu rozdílu v pojetí toho, v čem spočívá dobrý život, ale rovněž kvůli míře, v jaké je lidská přirozenost zasažena. Máme na mysli především dvě skutečnosti: 1) ze stavu, do něhož obec člověka uvrhá, se nelze dostat vlastními silami, ale pouze za pomoci druhého; 2) i když se člověku při osvobozování děje něco dobrého, tak se tomu aktivně brání a vzpírá, protože to paradoxně pociťuje jako něco bolestivého a nepříjemného. Tento „spor“ mezi filosofií a obcí dosahuje svého vrcholu v momentě, kdy se člověku (filosofovi) nakonec podaří překonat všechny obtíže, dosáhne nejvyššího poznání a následně chce (nebo snad musí)⁴¹ pomáhat ostatním. V tomto bodě se dostává do ohrožení dokonce i jeho vlastní život. Toto vyhrocení celé situace je však na druhou stranu zcela pochopitelné z pohledu zkažené (konkrétně např. demokratické) obce, pro niž je filosofie zásadním destabilizačním činitelem, který hrozí zpochybněním jejích základních struktur a hodnot.

40 Ve prospěch této teze bychom mohli argumentovat např. odkazem na fenomén údivu (τὸ θαυμάζειν), který je lidem přirozeně vlastní a jež Platón i Aristotelés, jak je všeobecně známo, chápou jako samotný počátek filosofie (viz Tht. 155d a Met. 982b11 nn.).

41 Mohli bychom zde snad učinit paralelu s Platónovým *démiúrgem*, kterému „nebylo ani není [...] volno konati něco jiného mimo to, co je nejkrásnější“ (θέμις δ' οὐτ' ἦν οὐτ' ἔστιν [...] δρᾶν ἄλλο πλὴν τὸ κάλλιστον – *Tim.* 30a6–7). Obdobně lze spekulovat, že i filosof, který poznal dobro, snad cítí podobnou nutnost konat pouze to, co je nejlepší a nejkrásnější.

Nárok, který filosofie klade, je tedy z pohledu obce natolik radikální, že je třeba jej buď přijmout a od základů se proměnit, anebo naopak se za každou cenu ubránit a filosofii potlačit (srv. Smith 2012, 34–36).

Vraťme se ale k postavě Sókrata a pokusme se zároveň podat výklad jednotlivých detailů podobenství. Platónův přístup k Sókratovi dle našeho názoru vykazuje obdobné rysy jako jeho přístup k filosofii jako takové, tj., obecně řečeno, nechává se (historickým) Sókratem inspirovat, ale jeho pojetí dále rozvíjí svým originálním způsobem. Pravá filosofická moudrost proto v našem podobenství již nespočívá v reflexi vlastního nevědění, které se stává, jak uvidíme, pouze jakýmsi výchozím bodem, z něhož směřujeme k výstupu z jeskyně a náhledu skutečných jsoucen včetně slunce samého. Od toho se odvíjí skutečnost, že prototypem pravého filosofa, jenž je v podobenství představen prostřednictvím příběhu osvobozeného vězně a jeho osvoboditele, je sice (jak naznačují již zmíněné Platónovy indicie) Sókratés, ale nikoli takový Sókratés, který stojí na pozici vlastního nevědění, ale Platónem reinterpretovaný Sókratés, který ve skutečnosti sám dosáhl samého vrcholu poznání a teprve poté sestupuje zpět do jeskyně, aby pomáhal ostatním.

Postava Sókrata je dle našeho názoru také klíčem k možné odpovědi na výše zmíněnou otázku po tom, co symbolizují ony uměle vyrobené předměty, jež lidé nosí nad zídka a které vrhají stíny na stěnu jeskyně. Pokusme se na ni nyní odpovědět v rámci výkladu jednotlivých

detailů věžňova osvobození. Jak jsme již viděli, jako první je vězeň vysvobozen z pout, přinucen vstát, otočit se a hledět směrem ke světlu. Domníváme se, že všechno tohle symbolizuje na prvním místě jeho emancipaci od vše prostupujícího vlivu obce, tj. např. od výhradní fixace na roli, již v obci zastává, od hodnot, které obec považuje za důležité atd.,⁴² a na druhém místě jeho nazření a pochopení toho, že celá stínová realita je něčím uměle vytvořeným, což jej již v tuto chvíli může navést k přesvědčení, že se jedná o něco, čemu nenáleží pravá skutečnost. Jak jsme již viděli, je signifikantní, že podobenství nám naznačuje, že něčeho takového není člověk schopen dosáhnout vlastními silami, ale potřebuje pomoc jiného člověka, který už je sám osvobozen. Dále vidíme, že nástrojem tohoto osvobozování je sókratovský dialog, v jehož jádru se nachází obecná otázka „Co jest X?“, přičemž z mnoha jiných Platónových spisů víme, že tato otázka směřuje vždy na obecninu.⁴³ Z textu se

42 Je však třeba dodat, že tato emancipace nemusí nutně znamenat popření, ale jedná se spíše o posun ke kritickému zkoumání všeho toho, co jedinec dříve pouze nekriticky přijímal.

43 Uvedme pouze jeden příklad za všechny. V dialogu *Hippias větší* Sókratés klade otázku: „Co jest toto krásno?“ (τί ἐστὶ τοῦτο τὸ καλόν; - *Hipp. mai.* 287d3), přičemž o krásnu, jež je předmětem jeho otázky, později bude tvrdit, že se jedná o jakýsi „vid“ (τὸ εἶδος), „kterým se i všechny ostatní věci ozdobují a jeví se krásnými, když k nim přistoupí“ (ὅς καὶ τὰλλα πάντα κοσμεῖται καὶ καλὰ φαίνεται, ἐπειδὴν προσγένηται - *Hipp. mai.* 289d2–4). Z toho je tedy patrné, že Sókratova otázka nesměřuje na žádnou konkrétní krásnou věc, ale právě na obecninu.

dozvídáme, že osvoboditel, pokládaje tuto otázku, ukazuje na uměle vyrobené předměty nad zídrou, z čehož tak můžeme vyvodit závěr, že tyto předměty mají představovat obecniny.⁴⁴

Tuto odpověď však bude třeba dále upřesnit. Pokud mluvíme v kontextu Platónovy filosofie o obecninách, máme bezpochyby na mysli na prvním místě ideje, které jsou jedinými vpravdě jsoucími obecninami. Jako první se nám tedy nabízí možnost interpretovat předměty nad zídrou jakožto symboly pro jednotlivé ideje, a je tudíž zcela pochopitelné, že někteří interpreti se vydávají právě tímto směrem a tvrdí, že obrát k předmětům nad zídrou symbolizuje obrát od smyslového světa k idejím (Murphy 1932, 93–102). Takovýto výklad však pokládáme za velmi problematický, a to především z následujících důvodů: 1) jak uvidíme níže, ideje jsou symbolizovány až jsoucny světa *mimo*

jeskyni, zatímco tyto předměty se nacházejí v jeskyni; 2) bylo by zvláštní, kdyby ideje měly být symbolizovány uměle vytvořenými předměty, a nikoli přirozenými jsoucny; 3) předměty nad zídrou nosí lidé (můžeme spekulovat, že je patrně i sami vyrobili) a tito lidé je také využívají k tomu, aby jejich prostřednictvím působili (byť nepřímou) na jiné lidi⁴⁵ – ani jeden z těchto motivů dle našeho názoru nedává dobrý smysl ve vztahu k idejím.

Jaké obecniny ale mohou tyto předměty symbolizovat, nejedná-li se o ideje? Domníváme se, že se může jednat o obecné koncepty zejm. jednotlivých ctností či hodnot, dobra či krásy, jež hrají podstatnou roli ve výchově a vzdělání, mají konstitutivní roli ve vztahu k realitě obce a jsou v jejím rámci pokládány za dané.⁴⁶ Je-li tato interpretace správná,

44 Snad z tohoto důvodu jsou v podobenství vyobrazeny jako věci skutečnější (μᾶλλον ὄντα – Resp. 515d3), jelikož o obecninách můžeme v kontextu Platónovy filosofie říci, že jsou něčím skutečnějším ve vztahu k jednotlivinám, jež jsou jejich pouhými odrazy. Je tedy zřejmé, že odmítáme standardní výklad založený na striktně paralelistickém čtení Úsečky a Jeskyně, podle něhož sošky nad zídrou mají představovat předměty roviny πίστις, tj. tělesné a smyslově vnímatelné jednotliviny, viz např. Guthrie (1975, 515). Kromě obvyklé námitky proti této interpretaci, že dokonce ani nevzdělání a nerozumní lidé přece nežijí výhradně ve světě odrazů tělesných jsoucen a nezměňují tyto odrazy za ona jsoucna sama, jsme zejména přesvědčeni, že takovýto výklad nečiní zadosť oné politické rovině podobenství, kterou pokládáme za zásadní, a nevysvětluje, proč jsou tyto sošky v podobenství popisovány jako nošené (a velmi pravděpodobně i vyrobené) lidmi.

45 V naší interpretaci předpokládáme, že nosiči jsou si vědomi toho, že svojí činností vytvářejí stínohru na stěně jeskyně. Vycházíme při tom ze Sókratova přirovnání nosičů ke „kejklířům“ (τοῖς θαυματοποιοῖς – Resp. 514b5), kteří si také jsou vědomi toho, že své kousky předvádějí pro jiné lidi. Tento předpoklad zároveň dává dobrý smysl ve vztahu k naší výše podané interpretaci nosičů jakožto básníků, rapsódů, zákonodárců, sofistů či jiných tzv. „moudrých mužů“, kteří si rovněž plně uvědomují to, že svojí činností působí na jiné lidi. Nutno však dodat, že Platónův text není v tomto ohledu zcela jednoznačný a dovoluje patrně také opačnou interpretaci. Viz Synek (2019, 11), který píše: „Z popisu se zdá, že zídka odděluje vězně od nosičů a že zabráňuje tomu, aby nosiči viděli stíny, které oheň vrhá na stěnu jeskyně. Nosiči tedy zřejmě jasně vidí své sošky díky svitu ohně, nevidí však důsledky toho, co pohyb přenášených sošek a jimi vrhaných stínů způsobuje.“

46 Pro částečně podobnou interpretaci viz Zamosc (2017, 256), podle něhož sošky představují „kulturní normy, ideje a tradice

dává dobrý smysl, proč jsou tyto obecniny vyobrazeny jako uměle vyrobené předměty. Jedná se totiž o koncepty, které se zakládají primárně na dílech básníků, činnosti zákonodárců nebo jiných „moudrých mužů“, a nikoli na poznání patřičných idejí.⁴⁷ Důležitá je

týkající se spravedlnosti a dobrého života“ (přel. J. S.). Srv. rovněž výklad Stanislava Synka, který tvrdí, že „sošky představují všechno to, čím jsou lidská mínění utvářena“ (Synek 2019, 7), resp. „nejen psané i tradované zásady (*nomima*) týkající se toho, co je dobré, krásné či spravedlivé, ale také všechna v Ústavě tematizovaná umělecká i řemeslná díla, která se podílejí na utváření našich *doxai*“ (Synek 2019, 8). Určitá odlišnost mezi tímto a naším výkladem tedy tkví v tom, že autor nechápe sošky (výhradně) jako obecniny, ale také jako jednotliviny ve smyslu konkrétních uměleckých či řemeslných děl.

47 V tomto kontextu se nám nabízí otázka po vztahu těchto předmětů ke jsoucnům skutečného světa. Domníváme se, že i přesto, že se v textu tato otázka netematizuje, můžeme mezi nimi předpokládat určitou podobnost. Jinými slovy, stejně jako stíny na stěně jeskyně jsou odrazem či nedokonalou nápodobou oněch uměle vyrobených předmětů, lze dle našeho názoru tvrdit, že i tyto předměty samy jsou určitými odrazy či nedokonalými nápodobami skutečných předmětů mimo jeskyni. Za předpokladu správnosti naší interpretace si totiž tímto klademe otázku, zda to, co je považováno za např. spravedlnost v obci, má něco společného se spravedlností samou (byť to jejím pouhým nedokonalým odrazem), či nikoli. Podle jiných Platónových dialogů si můžeme být celkem jisti, že právě první varianta je správně. Namátkou vyberme jeden příklad z mnoha: Lachétova definice statečnosti jako vytrvávání v šiku v bitvě (viz *Lach.* 190e) sice nemůže obstát jako správný a dostatečný výměr statečnosti samé, ale bezpochyby se jí i přesto nějak týká a něco pravdivého (byť velmi neúplného a částečného) nám o statečnosti vypovídá. K tomu srv. rovněž výklad Stephena Smitha (1997, 192–198), který totéž ukazuje na dialogu *Ústava* na příkladu vztahu mezi výměry spravedlnosti Sókratových dialogických

v tomto ohledu také pozdější pasáž *Resp.* 517d–e, kde se popisují úskalí situace navrátnějšího se vězně. Dozvídáme se, že takovýto jedinec by byl „nucen [...] na soudech nebo někde jinde zápasiti o stíny práva nebo o obrazy vrhající ty stíny a potýkati se o ně s názory lidí, kteří spravedlnosti samé nikdy nespátřili“ (ἀναγκαζόμενος ἐν δικαστηρίοις ἢ ἄλλοθί που ἀγωνίζεσθαι περὶ τῶν τοῦ δικαίου σκιῶν ἢ ἀγαλμάτων ὧν αἱ σκιαί, καὶ διαμιλλᾶσθαι περὶ τούτου, ὅπῃ ποτὲ ὑπολαμβάνεται ταῦτα ὑπὸ τῶν αὐτῆν δικαιοσύνην μὴ πώποτε ἰδόντων – *Resp.* 517d7–e2). Z tohoto textu je jasné patrné, že máme před sebou tři odlišné typy jsoucnů: 1) spravedlnost samu (tj. skutečně existující jsoucno mimo jeskyni symbolizující ideu spravedlnosti); 2) její obraz (tj. uměle vyrobený předmět nad zídou symbolizující obecnou koncepci spravedlnosti implicitně přijímanou v obci)⁴⁸ a 3) stín tohoto

partnerů z I. knihy a Sókratovým vlastním výměrem z knihy IV. Podstatné je, že porozumění Sókratových partnerů spravedlnosti nikdy není představeno jako naprosto pomýlené, ale spíše jaksi neúplné či nedostatečné. Intuice, jež se za těmi to výměry skrývá, je však podle Smitha mnohdy správná a Sókratovým *elenchem* zůstává nedotčena. Tímto výkladem však zároveň nechceme zpochybnit naši dřívější tezi, že nosiči nikdy výstup mimo jeskyni nepodnikli a v tomto ohledu jsou na tom obdobně jako vězni. Vysvětlením oné nedokonalé podobnosti mezi uměle vyrobenými předměty a jsoucný skutečného světa nám může být platónská hypotéza *anamnésis*, podle níž duše před vstupem do těla nahlížela ideje a nyní si na ně (byť nedokonalým způsobem) rozpomíná (viz *Men.* 81c–86c).

48 Stojí za zmínku, že pro ony uměle vyrobené předměty Platón volí termín ἀγάλματα (v překladu Františka Novotného „obrazy“), který v sobě implicitně může nést odkaz na něco božského, čehož je daná věc obrazem

obrazu (tj. stín na stěně jeskyně symbolizující např. konkrétní čin, který na základě této obecné koncepce může být posuzován jako spravedlivý či nespravedlivý).⁴⁹ To, že Platón volí právě příklad spravedlnosti, pokládáme za významný argument ve prospěch výše podané interpretace.⁵⁰

(srv. *Tim.* 37c6–7, kde se o *kosmu*, jenž je stvořen podle věčného inteligibilního vzoru, řekne, že se jedná o „obraz nesmrtelných bohů“ – τῶν αἰδιῶν θεῶν ἀγαλμα). Domníváme se, že použití právě tohoto pojmu je dalším dílčím dokladem ve prospěch teze, že existuje určitý vztah podobnosti mezi předměty nad zídou a jsoucny skutečného světa.

49 Takovouto interpretaci pokládá za možnou také W. K. C. Guthrie (1975, 516): „Another [...] possibility is that the shadows represent particulars, and the artefacts that cast them the general notions abstracted from them by the uneducated.“ Stojí rovněž za zmínku, že tuto svoji úvahu Guthrie opírá také o pasáž *Resp.* 517d–e – Guthrie (1975, 516, pozn. 2). Za problematické v kontextu Platónovy filosofie však pokládáme tvrzení, že by sošky jakožto obecné koncepty vznikaly abstrakcí ze stínů jakožto jednotlivin. Jednak podobenství jasně naznačuje, že stíny jsou co do své existence vůči soškám až sekundární (nemohou existovat stíny, neexistují-li sošky), a jednak takováto představa není v dobrém souladu s Platónovým tvrzením, že sošky jsou skutečnější (μᾶλλον ὄντα – *Resp.* 515d3) než stíny.

50 Dalším dokladem může být rovněž *Resp.* 538c6–8, kde Sókratés prohlásí, že „máme zajisté od dětství jisté názory o spravedlivém a krásném, v nichž jsme byli vychováni, jsouce jim poddáni jako rodičům, poslouchající jich a majíce je v úctě“ (ἔστι που ἡμῖν δόγματα ἐκ παίδων περὶ δικαίων καὶ καλῶν, ἐν οἷς ἐκτεθράμμεθα ὥσπερ ὑπὸ γονεῦσι, πειθαρχοῦντές τε καὶ τιμῶντες αὐτά). Náš výklad by tedy patrně spadl do kategorie, pro niž Thomas Johansen používá označení „narrow value-positive reading“ a jež je charakteristická tím, že vězni podle tohoto čtení (které však, nutno dodat, sám Johansen nezastává) pozorují

Na tomto místě se ještě jednou zamysleme nad podstatou činnosti lidí nosících tyto uměle vyrobené předměty. Viděli jsme, že dle naší interpretace se jedná o všechny tzv. „moudré muže“ mající v obci autoritu a vytvářející (či udržující) ony obecné koncepce hodnot implicitně přijímaných v obci. Zároveň jsme však tvrdili, že tyto koncepce jsou v nejlepším případě neúplnými napodobeninami ideálních pravzorů, neboť nosiči sami nikdy nevystoupili do skutečného světa mimo jeskyni. Z tohoto hlediska lze tedy prohlásit, že nosiči vězně klamou v tom smyslu, že hodnoty, jež jim zprostředkovávají a na kterých je v obci postavena výchova a vzdělání, jsou nesprávné či zkreslené. Důležitá otázka však zní, zda lidem zprostředkováváním takovýchto kopií originálů škodí záměrně, a zda se tedy jedná o skupinu jakýchsi zlovolných individuí svévolně udržujících ostatní ve lži, či nikoli. Vzhledem k tomu, že z textu podobenství nelze vyčíst jednoznačnou odpověď, pokusme se za účelem odpovědi dále zamyslet nad tím, jaký charakter má činnost jednotlivých lidí spadajících do skupiny nosičů.

Již výše jsme mezi nosiče zařadili konkrétně básníky, rapsódy, zákonodárce nebo sofisty. Jsme přesvědčeni, že jedinými kandidáty na záměrné klamání či působení škody ostatním lidem by z Platónova pohledu snad mohli být

zjevy pouze politických či etických entit (např. spravedlnosti), ale nikoli viditelných entit typu koní, stolů či židlí – Johansen (2013, 98).

(někteří) sofisté.⁵¹ Naproti tomu se zdá být zřejmé, že zákonodárci se svojí činností snaží obci a lidem v ní prospívat, básníci tvoří svá díla v božském vytržení,⁵² v němž jen stěží reflektují, co vlastně dělají, a konečně rapsódi, jsouce sami v podobném vytržení,⁵³ tato básnická díla přednášejí a jejich autory navíc upřímně vychvalují.⁵⁴ Domníváme se proto, že rozhodně nelze s obecnou platností tvrdit, že podstatou činnosti nosičů by bylo záměrné klamání či obelhávání ostatních lidí, ale že se, jak jsme již naznačili, jedná spíše o *zprostředkovávání* určitých hodnot, které však z hlediska Platónovy filosofie nejsou správné (nebo přinejmenším ne zcela), a netvoří proto vhodný základ pro výchovu a vzdělání. Možnost záměrného obelhávání sice není popisem činnosti nosičů zcela vyloučena, avšak u většiny z nich se toto reálně neděje. K onomu klamání vězňů tedy dle našeho názoru nedochází z důvodu zlovolnosti nosičů, ale spíše z důvodu jejich vlastní neznalosti skutečných jsoucen a absence náležitého filosofického vzdělání.⁵⁵

Nyní se můžeme vrátit zpět k výkladu „cesty“ osvobozeného vězně. Již jsme řekli, že počáteční osvobození z pout, obrácení se a hledění směrem ke světlu symbolizují emancipaci jedince od vše prostupujícího vlivu obce a pochopení toho, že dosud žil v jakési uměle vytvořené realitě, která není v pravém slova smyslu skutečná. V další fázi (nebo možná spíše souběžně s právě popsanou první fází) je jedinec podroben typickému sókratovskému dialogu, na jehož základě se poprvé jeho pozornost obrací od jednotlivin směrem k obecninám. Jeho oči jsou nicméně téměř oslepeny nezvykle intenzivním světlem, což znamená, že v tomto dialogu tápe (viz ἀπορεῖν – *Resp.* 515d6), a být nelze vyloučit, že si již pomalu začíná uvědomovat vztah fundace mezi obecninami a jednotlivinami, není schopen obecninu správným způsobem uchopit a definovat.⁵⁶ Setrvá-li člověk i přes

a příčin jejich vzniku, a proto se omezme na obecné konstatování, že to, co je v VIII. knize líčeno, je především postupný úpadek vlády rozumu a s tím související nárůst nerozumných žádostí (srv. Hitz 2010, 113–118) nebo, jinými slovy, úpadek spravedlnosti a nárůst nespravedlnosti. Ani z VIII. knihy tedy neplyne, že by obec byla zkažená z toho důvodu, že jí záměrně škodí skupina zlovolných individuí, ale spíše proto, že duše jejích občanů se nacházejí ve špatném či nespravedlivém stavu. Na otázku, co je příčinou tohoto stavu, se nabízí odpověď, že to je právě špatná *paideia*, která, jak víme z podobenství o jeskyni, v duších lidí působí pravý opak svého účelu, tj. *apai-deusii* a od ní se odvíjející nerozumnost či nespravedlnost.

51 Viz např. výstup sofisty Thrasymacha v I. knize dialogu *Ústava*, jenž definuje spravedlivé jako to, „co jest silnějšímu prospěšné“ (τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον – *Resp.* 338c2), a ideálem mu je tyran činící za účelem dosažení vlastního prospěchu bezpráví ostatním lidem (viz *Resp.* 343b1–344c8).

52 Viz *Apol.* 22c nebo *Ion* 533e–534e.

53 Viz *Ion* 535e–536d.

54 Pro rozvedení a obhajobu této interpretace viz Capuccino (2011, 74–75).

55 Domníváme se, že tento výklad je v dobrém souladu rovněž s tím, co Platón píše o různých typech zkažených obcí jinde v dialogu *Ústava*, konkrétně v VIII. knize. Na tomto místě rozhodně není prostor pro detailní popis jednotlivých úpadkových režimů

56 Srv. pasáž *Resp.* 538d6–e3: „A co tedy, když přijde k takovému člověku otázka a zeptá se: ‚Co jest krásno?‘ a když on odpoví, co slýchal od zákonodárce, počne mu to dialektika vyvracet i a opět a opět vyvracejíc obrátí ho k mínění, že to, co řekl, není

tyto obtíže na cestě filosofie a neuteče-li osvoboditeli zpět na své původní místo, můžeme říci, že v tomto momentu dosahuje stadia tzv. pravé lidské moudrosti (ἀνθρωπίνη σοφία – *Apol.* 20d8) spočívající primárně v reflexi vlastního nevědění.

Toto je však teprve začátek jedincovy dlouhé filosofické cesty za poznáním pravých jsoucen, která je v podobenství vyobrazena jako cesta ven z jeskyně na světlo skutečného světa. V dalším oddílu této studie uvidíme, že sám Platónův Sókratés tuto cestu vykládá jako cestu od smyslového světa k idejím. Výstup z jeskyně tak můžeme vykládat jako vzešup duše do inteligibilní sféry a pohled na skutečná jsoucna vnějšího světa jako náhled jednotlivých idejí. Je však třeba říci, že podobenství nám ukazuje ještě určitý mezistupeň, jímž je nahlížení stínů či odrazů na vodních plochách (viz *Resp.* 516a), které dle našeho názoru symbolizuje postupné odhalování pravé podstaty každé z idejí.⁵⁷ V další

fázi jedinec směřuje svůj pohled na nebeská tělesa a oblohu samu (viz opět *Resp.* 516a), což můžeme chápat jako poznávání dalších a snad i výše postavených idejí (je-li přípustné mluvit v této sféře o jakési hierarchii), a vše kulminuje pohledem do slunce samého, jež nade vši pochybnost symbolizuje nejvyšší ideu dobra.⁵⁸

ohledech zásadně odlišná. Zprv se nezdá, že ve světě mimo jeskyni by se vystoupivší jedinec dopouštěl stejné chyby jako v jeskyni, tj. záměny odrazu za věc samu, což úzce souvisí s tím, že v nynější situaci už není svázán a omezován žádnými pouty. Proto můžeme naopak tvrdit, že si je dobře vědom i existence skutečných jsoucen i toho, že právě ona jsou původci stínů či odrazů. Zároveň si je však vědom toho, že není schopen ihned hledět na skutečné věci, a proto záměrně začíná od jejich stínů a odrazů, protože ty lze jednak nahlédnout snáze, jednak představují určitý mezistupeň nutný k tomu, aby si jeho oči postupně začaly zvykat na stále větší a větší jas. Na rozdíl od stínů v jeskyni je tedy tyto stíny a odrazy neodvádějí od poznání pravé skutečnosti a nezatemňují mu její přirozenost, ale naopak jej k ní jakožto postupně a nutné mezikroky přivádějí.

o nic více krásné než ošklivé, a stejně tak o spravedlivém a dobrém a o pojmech, které nejvíc choval v úctě – co myslíš, že on potom udělá s úctou k nim a poslušností?“ (Τί οὖν; ἢν δ' ἐγώ· ὅταν τὸν οὕτως ἔχοντα ἐλθὼν ἐρώτημα ἔρηται· τί ἐστὶ τὸ καλόν, καὶ ἀποκριναμένου ὁ τοῦ νομοθέτου ἦκουεν ἐξελέγχει ὁ λόγος, καὶ πολλάκις καὶ πολλαχῇ ἐλέγχων εἰς δόξαν καταβάλλῃ ὡς τοῦτο οὐδὲν μᾶλλον καλὸν ἢ αἰσχρόν, καὶ περὶ δικαίου ὡσαύτως καὶ ἀγαθοῦ καὶ ἄ μάλιστα ἦγεν ἐν τιμῇ, μετὰ τοῦτο τί οἶει ποιήσειν αὐτὸν πρὸς αὐτὰ τιμῆς τε πέρι καὶ πειθαρχίας; – přel. F. Novotný, mírně upraveno).

57 Je zjevné, že Platón si zde záměrně pohrává s obdobným motivem, jaký využil už v předešlém výkladu, a to obratem od stínů k věcem samým, o jejichž stíny se jedná. Domníváme se však, že význam této podobnosti nelze přetěžovat, protože nynější situace je ve skutečnosti v mnoha

58 V tomto posledním kroku pokládáme za důležité, že nutnou součástí poznání dobra je rovněž pochopení jeho role v rámci celku, z čehož usuzujeme, že tato role je z hlediska přirozenosti dobra klíčová, a nelze jej proto adekvátně pochopit, aniž bychom ji vzali v potaz. Člověk si musí uvědomit jednak to, že „všechno spravuje ve viditelném světě“ (πάντα ἐπιτροπεύων τὰ ἐν τῷ ὁρωμένῳ τόπῳ – *Resp.* 516b10–c1), což v jazyku podobenství samozřejmě znamená v inteligibilním světě, a rovněž to, že „jest nějak původcem i všeho toho, co viděli tam dole“ (καὶ ἐκείνων ὧν σφεῖς ἑώρων τρόπον τινὰ πάντων αἴτιος – *Resp.* 516c1–2). Zatímco zásadní role dobra ve vztahu k inteligibilním jsoucnům byla podrobněji vyložena již prostřednictvím podobenství o slunci, jeho role ve vztahu ke světu uvnitř jeskyně je novou informací. Signifikanční je však určitá opatrnost a neurčitost, jež je přítomna v tomto druhém vyjádření,

JESKYNĚ – SMYSLOVÝ SVĚT (RESP. 517A8–517C6)

Následující krátká část textu je zajímavá především z toho důvodu, že Sókratés jako by se sám snažil podat interpretaci svého podobenství. Jeho výklad začíná již výše zmíněným tvrzením, že celý tento obraz (εἰκόνα) bychom měli připojit (προσαπτέον) k tomu, co již bylo řečeno dříve (τοῖς ἔμπροσθεν λεγομένοις) (Resp. 517a8–b1), což velmi pravděpodobně znamená k předchozím dvěma podoběnstvím.⁵⁹ Platónův Sókratés, jak se zdá, hájí tyto teze: 1) ono podzemní vězení má symbolizovat „prostor jevící se zraku“ (δὲ ὅπως φαينόμενην ἔδραν – Resp. 517b2); 2) světlo ohně má symbolizovat sílu slunce (τοῦ ἡλίου δυνάμει – Resp. 517b3–4); 3) výstup ven z jeskyně a nahlížení skutečných jsouců má symbolizovat vzestup duše do inteligibilní sféry (εἰς τὸν νοητὸν τόπον – Resp. 517b4–5). Sdělení třetího bodu pokládáme za neproblematické a viděli jsme, že k tomuto závěru jsme došli již v předchozí části této studie. Jinak je to ovšem se dvěma předchozími body, které evidentně nekorrespondují s naším předešlým výkladem. Jeskynní příbytek totiž Sókratés nevykládá jako specifickou realitu obce, ale jako smyslový svět obecně, a co se týče ohně, tak jeho tvrzení, snad záměrně, není zcela jednoznačné. Na jednu stranu se zdá být v dobrém souladu s naší interpretací předchozího narativu, neboť

z čehož usuzujeme, že dobro sice v jistém smyslu musí být příčinou všeho, tedy i toho, co se nachází v jeskyni (bez něj by stínový svět jeskyně nemohl existovat), ale na rozdíl od jeho vztahu k idejím je tento vztah nepřímý a zprostředkovaný.

59 Viz výše pozn. 4.

o *logu* ve vztahu k prostředí obce lze skutečně říct, že disponuje obdobnou mocí (δύναμις) jako idea dobra ve vztahu k inteligibilním jsoucům, tzn. že je příčinou jeho bytí a poznatelnosti. Na druhou stranu však, interpretujeme-li jeskyni obecně jako „prostor jevící se zraku“ (tj. smyslový svět), je zřejmé, že touto mocí ve vztahu k ní disponuje nikoli λόγος, ale slunce.

Domníváme se však, že tato skutečnost není důvodem pro odmítnutí výše podané interpretace, ale spíše pro přehodnocení základního smyslu právě probírané pasáže. Navrhujeme proto následující hypotézu: tato pasáž nemá být chápána jako Sókratova interpretace jeho dřívějšího obrazu,⁶⁰ ale spíše jako jakési doplnění, jež nám umožňuje celé podobenství pochopit také (alespoň v některých ohledech) podstatně odlišným, avšak komplementárním způsobem. Za podstatný argument ve prospěch tohoto tvrzení pokládáme to, že jako interpretace předešlého obrazu tato pasáž selhává. Sókratés nejenže vyjma žalárního příbytku, ohně, výstupu nahoru a dívání se na jsoucná skutečného světa vynechává všechny další relevantní detaily, ale především vynechává celou scénu se zídou, uměle vyrobenými předměty a jejich nosiči, a dokonce i stínový svět na stěně jeskyně a upoutané vězně (srv. Strang 1986, 29). Všechny tyto motivy však měly v předchozím obrazu naprosto zásadní význam. Ve vztahu k onomu obrazu by

60 Srv. Strang (1986, 25), podle něhož tato pasáž nemůže být „explanatorní analogií“ (an explanatory analogy) ve vztahu k předešlému.

tedy tato pasáž byla dle našeho názoru nejen neúplná, ale představovala by jeho zásadní (a z pohledu Platóna jakožto autora nutně i záměrnou) dezinterpretaci, což pokládáme za nepřijatelný důsledek.

Tyto obtíže však vymizí, nebudeme-li pasáž chápat jako interpretaci předešlého, ale spíše jako doplnění či připomenutí odlišného aspektu. Vyjdeme-li ze tří zmíněných Sókratových tvrzení, docházíme k závěru, že politický rozměr (alespoň na tuto krátkou chvíli) z podobenství mizí a Platón zde využívá obrazu jeskyně pro vystižení svého základního dualistického rozlišení mezi světem smyslovým a inteligibilním a dynamiky duše, jež má přístup k oběma těmto světům. Podzemní příbytek zde tedy symbolizuje tělesný, smyslově vnímatelný svět,⁶¹ oheň slunce, jsoucna mimo jeskyni jednotlivé ideje, slunce ideu dobra a výstup z jeskyně značí postupné odpoutávání se duše od smyslových jednotlivin a její cestu k inteligibilním obecninám, tedy k idejím. Absence celé scény „stínového divadla“ není pouhým náhodným opomenutím, ale naopak skutečností zásadního významu, neboť v tomto rozvrhu by nedávala dobrý smysl. Tělesný svět totiž není umělým lidským výtvozem. Přesná povaha vztahu mezi jsoucnými inteligibilními a smyslově vnímatelnými sice představuje jednu z velkých hádanek platónské filosofie a není cílem této studie podat její řešení, nicméně s jistotou můžeme snad tvrdit

alespoň to, že tento vztah je pravděpodobně přímý, a rozhodně ne zprostředkovaný lidmi.⁶²

Jak jsme již naznačili, tyto dva obrazy sice nejsou jednoduše navzájem převoditelné, jelikož každý představuje něco odlišného, avšak i přesto o nich lze říci, že jsou komplementární.⁶³ Prostředí obce je totiž něco, co vždy nutně existuje v obecnějším kontextu smyslového světa, a, viděno z opačné strany, člověk nikdy není součástí pouze smyslového světa jako takového, ale vždy

62 Pokud bychom se pokusili Sókratův obraz v tomto ohledu domyslet, mohli bychom tvrdit, že v této situaci bude nutné, aby byl východ z jeskyně spíše široký a přímý, protože smyslově vnímatelná jsoucna v jeskyni by měla být přímými nápodobami inteligibilních obecnin, tj. skutečných jsoucen mimo jeskyni. Je rovněž otázkou, zda by v tomto případě bylo adekvátní jejich vyobrazení jako stínů, anebo by bylo spíše zapotřebí zvolit jiný vhodnější symbol.

63 Celý tento druhý způsob využití obrazu jeskyně se z určitého pohledu zdá být pouhým rozvedením Sókratovy výzvy po připojení tohoto podobenství ke dvěma předcházejícím podobenstvím, a není proto náhodou, že se ona výzva nalézá právě v tomto kontextu. Jak jsme se pokusili ve stručnosti ukázat v první části této studie, základní význam Slunce a Úsečky tkvěl především v rovině ontologie a epistemologie, rovina vzdělání a politiky však v těchto podobenstvích přítomna nebyla. Naproti tomu Jeskyně se dle našeho výkladu týká především právě problematiky vzdělání v kontextu politického společenství, avšak zároveň je třeba jí rozumět na pozadí ontologicko-epistemologické distinkce mezi tělesným, smyslově vnímatelným světem a netělesnou, inteligibilní sférou idejí. I přesto, že toto sdělení je ve zkratce obsaženo už v oně zmíněné výzvě, Platón patrně pokládá za vhodné položit na něj ještě větší důraz, a proto za účelem připomenutí komplementární ontologicko-epistemologické roviny využívá navíc rovněž obraz jeskyně.

61 Pro „fyzikální“ interpretaci celého podobenství o jeskyni prismaem dialogu *Tímaios* viz Johansen (2013, 90–109).

zároveň určitého společenství. Velmi důležitým rysem obou obrazů a dalším možným argumentem ve prospěch jejich komplementarity je navíc to, že jejich odlišnosti se omezují pouze na podobu a význam podzemního příbytku. Co se týče motivu výstupu ven z jeskyně a významu vnějšího skutečného světa, tak jsou naopak ve shodě. Výstup z jeskyně v obou případech symbolizuje filosofický pokrok jedince a vnější svět oblast idejí. Z toho je patrné, že ať už budeme chápat počátek filosofické cesty spíše jako emancipaci od hodnot a vlivu konkrétního politického společenství nebo od smyslového světa jako takového, její směr a cíl budou vždy tytéž.⁶⁴

— JESKYNĚ – NEJLEPŠÍ OBEC (RESP. 519B7 NN.)

V tuto chvíli nám zbývá probrat již jen jeden další kontext, v němž lze uplatnit Platónův obraz jeskyně, a sice kontext nejlepší obce. Z tohoto důvodu nyní přeskochme část textu (k níž se nicméně vrátíme v následujícím závěrečném oddílu) a pokusme se ve stručnosti načrtnout, jakým způsobem lze obraz jeskyně aplikovat v rámci Platónovy nejlepší obce a jaká jsou specifika této aplikace. Sókratés se v tomto ohledu explicitně vrací k roli „zakladatelů obce“ (τῶν οἰκιστῶν – Resp. 519c8), do níž se již

dříve spolu se svými partnery v dialogu stylizoval. Ve svém výkladu vychází z premisy, že náležitě (ικανῶς – Resp. 519c1) by obec nikdy nemohli spravovat ani lidé, kteří by se stále jen vzdělávali, ani ti, již by byli nevzdělaní a neznalí pravdy (τοὺς ἀπαιδεύτους καὶ ἀληθείας ἀπίρους – Resp. 519b8). Z toho pak následně plynou pro zakladatele obce dva důležité závěry: 1) lidi „nejlepších přirozeností“ (τάς τε βελτίστας φύσεις – Resp. 519c8–9) je třeba násilím přivést k nejvyšší nauce (τὸ μάθημα [...] μέγιστον – Resp. 519c9–10), tj. k poznání dobra jakožto cíle oné vzeštné cesty; 2) poté se jim však nesmí dovolovat, aby tam setrvali a zdráhali se sestoupit zpět, tj. aby nepřijali roli vládců v obci (Resp. 519c–d).⁶⁵

65 Glaukón však v tomto bodě přichází s velmi závažnou námitkou. Z hlediska zakladatelů obce totiž hrozí, že se tímto dopustí nespravedlivého jednání, jelikož budou nutit tyto jedince, „aby vedli horší život, ač by jim bylo možno vésti lepší“ (χείρων ζῆν, δυνατόν αὐτοῖς ὄν ἄμεινον – Resp. 519d8–9). Závažnost této námitky se odvíjí od toho, že dokonalost obce stojí a padá právě s její spravedlností. Pokud by tedy v samém jádru založení obce figuroval akt nespravedlnosti vůči určité skupině lidí, jen stěží bychom pak takovou obec mohli pokládat za nejlepší a dokonale spravedlivou. Sókratés mu však připomíná, že obec musí být spravedlivá především jakožto celek, což znamená, že každý musí konat primárně to, co je nejlepší nikoli z jeho individuální částečné perspektivy, ale právě z hlediska celku (Resp. 519e–520a). Viděno tímto způsobem je pak zřejmé, že pro obec je nejlepší, budou-li jí vládnout lidé nejlepších přirozeností, kteří dosáhli samého vrcholu vzdělání. Důležité je také to, že ani tito, sami jsouc spravedlivými muži, to nebudou pokládat za akt nespravedlnosti vůči jim samým (viz Resp. 520e), a to i přesto, že veřejnými úřady pohrdají (viz Resp. 521b). K tomu srv. taktéž začátek IV. knihy, kde Sókratés tvrdí, že „nezakládáme své obce hledíce k tomu, abychom měli jeden

64 Zároveň je ale zřejmé, že se nejedná o dva odlišné výchozí body, nýbrž o dva aspekty téhož. V různých kontextech sice lze položit větší důraz buď na jeden, nebo na druhý, nicméně na skutečnosti, že ve svém „před-filosofickém“ stavu je člověk fixován jak na smyslový svět, tak na hodnoty společenství, jehož je součástí, a že při filosofickém vzestupu se musí ve větší či menší míře emancipovat od obojího, to nic nemění.

V tomto pak také spočívá jeden ze zásadních rozdílů mezi nejlepší obcí a ostatními obcemi, jelikož v těch se filosofové neúčastní veřejné činnosti. Sókratés navíc dodává, že je tomu tak zcela pochopitelně (εἰκότως – *Resp.* 520b1), protože v těchto obcích filosofové „vyrůstají sami od sebe“ (αὐτόματοι γὰρ ἐμφύονται – *Resp.* 520b2), a tudíž nemají vůči obci žádný dluh, který by jí měli svojí veřejnou činností následně splácet. Navíc, jak jsme již viděli, ve zkažené obci je tomu tak, že navrátnímu se filosofovi hrozí nebezpečí smrti. V nejlepší obci jsou naproti tomu vychovávání a vzdělávání vyloženy za účelem toho, aby se v obci jednou stali vůdci a králi (ἡγεμόνας τε καὶ βασιλέας – *Resp.* 520b6). Když si totiž po sestupu zpět do jeskyně jejich oči zvyknou na šero, budou „tisíckrát lépe [...] viděti a poznávati všechny jednotlivé obrazy, co jsou a co představují“ (μυρίῳ βέλτιον ὄψεσθε τῶν ἐκεῖ καὶ γνώσεσθε ἕκαστα τὰ εἶδωλα ἅτα ἐστὶ καὶ ὧν – *Resp.* 520c3–5), protože „uzřeli pravdivé skutečno krásna, spravedlnosti i dobra“ (διὰ τὸ τάληθῃ ἑωρακέναι καλῶν τε καὶ δικαίων καὶ ἀγαθῶν περὶ – *Resp.* 520c5–6).

Pro naše téma je ale zásadní především to, že Sókratés mimo jiné dosti konkrétně popisuje způsob, jakým

stav vynikající měrou šťasten, nýbrž aby celá obec byla co nejšťastnější“ (οὐ μὴν πρὸς τοῦτο βλέποντες τὴν πόλιν οἰκίζομεν, ὅπως ἔν τι ἡμῖν ἔθνος ἔσται διαφερόντως εὐδαιμον, ἀλλ' ὅπως ὅτι μάλιστα ὅλη ἡ πόλις – *Resp.* 420b5–8). Jeho prvotní reakce na Adeimantovu námitku však je, že „by nebylo nic divného, kdyby tito [tj. strážci] i tak byli zcela šťastní“ (θαυμαστὸν μὲν ἂν οὐδὲν εἴη εἰ καὶ οὗτοι οὕτως εὐδαιμονέστατοί εἰσιν – *Resp.* 420b4–5).

lze (v rámci nejlepší obce) tyto povahy „vyvésti na světlo“ (ἀνάξει αὐτοὺς εἰς φῶς – *Resp.* 521c2). Po všeobecném vzdělání v gymnastice a mýsic, o němž se hovořilo v dřívějších knihách našeho dialogu, se nyní ukazuje zcela zásadní role matematiky (viz *Resp.* 522c nn.), neboť ta náleží mezi obory, jež „přirozeně vedou k rozumovému poznání“ (τῶν πρὸς τὴν νόησιν ἀγόντων φύσει), a má schopnost přivést člověka „ke jsoucnu“ (πρὸς οὐσίαν) (*Resp.* 523a1–3). Sókratés dále podrobně rozpracovává celé následující *curriculum*, avšak jeho rozbor již přesahuje rámec této studie. Spokojme se proto s konstatováním, že podle nynějšího výkladu je právě matematika oním klíčovým nástrojem či prostředkem, pomocí něhož může jedinec započít svůj filosofický vzestup a obrátit svůj duševní zrak směrem k pravé skutečnosti.

Z tohoto výkladu vidíme, že obraz jeskyně a motivu výstupu z jejího šera na světlo skutečného světa se zde opět vrací do *politicko-paideuetického* kontextu, stejně jako tomu bylo v počátečním narativu, nicméně zároveň je jasné patrný přinejmenším jeden zásadní rozdíl. Zatímco v kontextu zkažené obce byl hlavním nástrojem obrácení jedince a jeho filosofického vzestupu sókratovský dialog, jenž jej ze všeho nejdříve přivedl k reflexi vlastního nevědění a ke zpochybnění ontologického statusu reality, v níž až dosud žil a již až dosud pokládal za pravou skutečnost, v kontextu nejlepší obce se situace zdá být odlišná. Proces vzdělávání ve smyslu vyvádění duše ke jsoucnu je zde totiž institucionalizován, a proto není závislý na činnosti konkrétního jedince (který

nadto v původním narativu působí do značné míry „proti“ obci a její koncepci vzdělání), ale je produktem obce samé. Na rozdíl od sókratovského dialogu navíc jeho mechanismus spočívá primárně ve vzdělávání v matematice a následně i dalších vědách.

Z toho dle našeho názoru opět vyplývá určitá nesouměřitelnost použití obrazu jeskyně pro vystižení situace ve zkažené obci a pro vystižení situace v nejlepší obci, jelikož prostředek obrácení jedince ke světlu a jeho následného výstupu je zcela odlišný (srv. Schofield 2007, 217–219, 229). Co mají obě (resp. všechny tři) použití tohoto obrazu naopak společného, je skutečnost, že motiv výstupu jedince do skutečného světa mimo jeskyni i zde symbolizuje vzestup duše k idejím. Jak přesně bychom si měli představit vnitřek jeskyně v kontextu nejlepší obce, Sókratés bohužel nepopisuje, a tak můžeme pouze spekulovat. Z textu je patrné přinejmenším to, že filosofové, kteří sestupují zpět do jeskyně, aby se ujali vlády, „[sestupují] nazpět k oněm vězňům“ (πάλιν καταβαίνειν παρ' ἐκεῖνους τοὺς δεσμώτας – Resp. 519d4–5), tj. mezi ostatní „prosté“ občany, a v tomto prostředí se ujímají vlády.⁶⁶ Zásadní otázka, již si můžeme v této souvislosti klást, se týká toho, zda v prostředí nejlepší obce bude v obrazu jeskyně obsažena také ona scéna „stínového divadla“ s nosiči za zídrou, či nikoli.

66 Tuto skutečnost pokládáme za významný argument ve prospěch naší teze, že ani v kontextu vyobrazení reality zkažené obce nepatří politici mezi nosiče za zídrou, ale spíše mezi ostatní spoutané vězně (viz výše pozn. 27).

Domníváme se, že odpověď by měla být spíše kladná, i když se, jak již bylo avizováno, pohybujeme na rovině pouhé spekulace.⁶⁷ Viděli jsme totiž, že Sókratés hovoří o sobě a svých partnerech v dialogu jako o zakladatelích obce, přičemž se zdá, že idea zakladatelů obce je nutnou podmínkou vůbec samotného ustavení nejlepší obce a že tito zakladatelé nemohou být identičtí se sestoupivšími filosofi, kteří jsou až „produktem“ onoho *curricula*, jež bude v obci zavedeno.⁶⁸ Tvrdíme proto, že jsou to právě tito zakladatelé, kteří budou v nejlepší obci hrát roli oněch nosičů za zídrou. Ve srovnání se zkaženou obcí bude však situace v nejlepší obci v několika zásadních ohledech odlišná. Vzhledem k tomu, že zakladatelé obce museli sami bezpochyby nazřít pravou skutečnost světa mimo jeskyni, můžeme usuzovat, že ony uměle vyrobené předměty, jež nosí nad zídrou, budou vyrobeny věrně podle skutečných jsoucen vnějšího světa. To znamená, že ony obecné standardy např. spravedlnosti či jiných ctností a hodnot, které budou platit v rámci nejlepší obce, budou věrnými obrazy této ctnosti samé.⁶⁹

67 Stejně jako Stanislav Synek se tedy domníváme, že „[...] jeskyně není obrazem pouze obce zkažené, ale jakékoli lidské obce, *Kallipolis* nevyjímaje“ (Synek 2019, 15).

68 Zakladatelé obce musejí být také filosofové, nicméně takovými filosofi, kteří nutně museli vyrůst mimo rámec obce, kterou teprve zakládají, a proto je nelze identifikovat s filosofi, kteří jsou v obci vypěstováni „jako v úlech“ (ὥσπερ ἐν σπηγαῖσις – Resp. 520b5–6).

69 Dokladem pro tuto tezi může být pasáž Resp. 520c, kde se tvrdí, že navrátilivší se filosofové budou poté, co si zvyknou na šero jeskyně, „tisíckrát lépe“ poznávat

Dalším důsledkem je dle našeho názoru to, že případný popis situace lidí v jeskyni by neměl ani zdaleka tak negativní náboj, jako tomu bylo při popisu jejich situace ve zkažené obci. Vzhledem k tomu, že povaha spravedlnosti a dalších hodnot a ctností není ani v jeskyni (tj. v prostředí obce) zásadním způsobem zkreslena, můžeme vyvodit, že ani jejich duše se nebudou nacházet ve stavu radikální nevzdělanosti (ἀπαιδευσία). Domníváme se, že tato skutečnost se zásadním způsobem projeví především na jejich postoji ke stínům v jeskyni, které nebudou mylně pokládat za originály,⁷⁰ a k filosofům a filosofii

obecně. Má-li totiž nejlepší obec být jakožto celek dokonale spravedlivá, musí to znamenat, že si lidé budou dobře vědomi důležitosti a prospěšnosti filosofie, budou mít filosofy v náležité úctě, nebudou s nimi bojovat o vládu v obci a rozhodně se jich nebudou zbavovat jako ve zkažených obcích.⁷¹ I přesto, že Sókratés stále hovoří o lidech v jeskyni jako o věznicích (δεσμώτας – *Resp.* 519d5), což patrně opět indikuje onu přetrvávající fixaci na prostředí obce a jejich roli v jejím rámci, bude se dle našeho názoru jednat o vězně, kteří budou filosofům naslouchat, a budou-li toho na základě své přirozenosti schopni, nechají se ochotně vyvádět vzhůru ke světlu skutečného světa.

V této souvislosti je však třeba explicitně zdůraznit, že podobenství o jeskyni se s ohledem na vzdělání netýká primárně vzdělání všeobecného, ale vzdělání budoucích filosofů (srv. Synek 2019, 15). Řečí podobenství to tedy znamená, že ven z jeskyně do skutečného světa nemohou a ani nemají být vyvedeni všichni, ale pouze malé množství těch, kteří k tomu mají vhodnou (tj. filosofickou) přirozenost.⁷² Ani v rámci

jednotlivé obrazy či stíny, protože „uzřeli pravdivé skutečno krásna, spravedlnosti i dobra“. To dává smysl pouze za předpokladu, že obraz či stín v jeskyni je v jistém ohledu skutečně věrnou, byť zprostředkovanou nápodobou originálu mimo jeskyni a nezkrsluje žádným podstatným způsobem jeho přirozenost. Naproti tomu v popisu obrazu jeskyně jakožto zkažené obce nenacházíme v textu žádnou podobnou indicii ve prospěch teze, že poté, co si navrátilší se filosof zvykne na šero, by se měl začít orientovat ve stínech podstatně lépe než ostatní vězni. Důraz je po celou dobu kladen naopak na to, že toho není schopen, a že je proto pro ostatní směšný.

70 Jak přesně tohoto filosofově-nosiči v kontextu našeho podobenství dosáhnou, může být opět předmětem pouhé spekulace. Domníváme se však, že lze formulovat přinejmenším dvě možné odpovědi. Zaprvé by v nejlepší obci lidé v jeskyni nemuseli být spoutáni, a mohli by se proto volně pohybovat a otáčet. I za této situace by naprostá většina z nich dále žila převážně ve světě stínů (což by vysvětlovalo, proč o nich Sókratés stále mluví jako o věznicích – *Resp.* 519d5), protože pohled do světla by pro ně byl nepříjemný a bolestivý. I přesto by nicméně nepovažovali svět stínů za jedinou pravou realitu, neboť by měli povědomí o tom, že mimo ně existuje i něco dalšího (byť by to nebyli schopni náležitě

poznat). Zadruhé pokládáme za možné, že filosofově-nosiči by mohli vytvářet stíny na stěně jeskyně takovým způsobem, aby z nich samotných bylo patrné, že se jedná o stíny, a nikoli originály, a to i za situace, kdy by vězni byli spoutáni a nic jiného kromě stínů nevnímali.

71 Srv. opět výše zmíněný případ Sókrata a demokratických Athén.

72 Jsme přesvědčeni, že i přes zásadní vliv, který vzdělání na lidskou přirozenost má, není v jeho moci tuto přirozenost změnit. Naopak se zdá, že s určitou přirozeností se člověk rodí (viz mýtus o kovech v duši – *Resp.* 414b8–415d5) a ve vzdělávacím pro-

nejlepší obce totiž rozhodně není možné a ani žádoucí to, aby se všichni lidé stali filosofovy. Základním předpokladem pro správné a spravedlivé fungování obce je její rozdělení do tří tříd a nastolení náležitých vztahů mezi nimi a ani nejlepší obec v tomto ohledu není žádnou výjimkou. Co se týče vzdělání oné třetí třídy řemeslníků či rolníků, tak jsme přesvědčeni, že je v konečném důsledku omezeno na základní gymnasticko-músickou výchovu, principy a zásady její nutné reformy jsou popisovány v II. a III. knize našeho dialogu. Řečí podobenství to znamená, že tito lidé sice zůstávají v jeskyni a jsou fixováni na svět stínů, nicméně hodnoty, které jim jsou filosofovy-nosiči zprostředkovávány, nejsou zkreslené, ale naopak jsou náležitě odvozeny od skutečných jsoucenců mimo jeskyni. S tím také souvisí, jak jsme již naznačili výše, že těmto lidem patrně nezůstává skryta základní přirozenost stínového světa a na rozdíl od občanů zkažené obce se nedopouštějí oné fatální chyby spočívající v záměně obrazu za originál.

— ZÁVĚR – PLATÓNOVA KONCEPCE FILOSOFICKÉHO VZDĚLÁNÍ (RESP. 517C7–519B6)

V rámci této studie jsme tvrdili, že je možné rozlišit různé kontexty, ve

cesu dojde na prvním místě k odhalení toho, o jakou přirozenost se jedná, a následně k náležitěmu rozvinutí potenciálu, jenž se v ní skrývá. Jak uvidíme v poslední části této studie, onen druhý krok je klíčový především (ale nikoli výhradně) ve vztahu k přirozenostem nejsilnějším (tj. filosofickým), neboť právě od nich hrozí obci a jejím občanům největší nebezpečí, nejsou-li vzděláním náležitě kultivovány.

kterých Platón využívá obraz podzemí jeskyně. Naše zkoumání ukázalo, že lze identifikovat dohromady tři odlišná použití, a to jednak za účelem vyobrazení prostředí zkažené obce, jednak smyslově vnímatelného světa a konečně také nejlepší obce. Tyto tři kontexty se ukázaly být sice vzájemně nepřevoditelné, avšak komplementární, protože teprve vezmeme-li je všechny dohromady, mohou zachycovat specifickou lidského postavení na tomto světě, jež je vždy kombinací existence v rámci tělesného, smyslově vnímatelného světa a určitého (politického) společenství, ať už špatného, či dobrého.⁷³ Zároveň jsme viděli, že rozdíly mezi jednotlivými použitími se vždy omezují na vnitřní realie jeskyně, zatímco symbolika vnějšího světa jako inteligibilní sféry idejí a slunce jako ideje dobra zůstává vždy stejná. S tím rovněž úzce souvisí fakt, že filosofické vzdělání (παίδεια), jež je oním zásadním tématem, které přichází do hry spolu s podobenstvím o jeskyni, je pojato stejně, ať už se na něj díváme prizmatem jakéhokoli kontextu, a sice jako obrat od stínového světa jeskyně a výstup ven ke skutečným jsoucencům. Pro lepší pochopení této problematiky se však obraťme k pasáži, kterou jsme výše přeskochili, a podívejme se na některé obecnější závěry, jež Sókratés činí s ohledem na správnou koncepci vzdělání.

73 Platón nám ve svém podobenství představuje dva extrémy, zkaženou obec na straně jedné a nejlepší obec na straně druhé, nicméně lze se domnívat, že v praxi realita často nemusí mít podobu takového extrému, ale může se naopak nacházet někde „uprostřed“.

Jako první Sókratés zmiňuje obecnou tendenci filosofů zabývat se (διατρίβειν – *Resp.* 517c9) inteligibilními jsoucnými a neochotu vrátit se zpět ke konání lidských věcí (τὰ τῶν ἀνθρώπων πράττειν – *Resp.* 517c8–9). Znovu zmiňuje onu směšnost (γελοῖος – *Resp.* 517d6) člověka, který by se vrátil zpět a měl by se, stručně řečeno, opět angažovat v obecních záležitostech. Tato směšnost se však ukáže být neoprávněnou, pokud si člověk uvědomí, že existují „dva druhy poruchy zraku, vznikající z dvojí příčiny“ (διτταὶ καὶ ἀπὸ διττῶν γίνονται ἐπιταράξεις ὁμιασιν – *Resp.* 518a2), přičemž záleží na tom, zda přecházíme ze tmy do světla, nebo ze světla do tmy. Obdobně je tomu totiž s duší. Pokud tato přechází z „jasu“ inteligibilního světa do „tmy“ světla smyslového, není její zmatenost ničím směšným, ale je naopak hodna toho, aby ji člověk „nazval šťastnou pro její stav a život“ (εὐδαιμονίσειεν ἂν τοῦ πάθους τε καὶ βίου – *Resp.* 518b1–2).

Na základě tohoto se Sókratés vymezuje proti (pravděpodobně) sofistické koncepci vzdělání, podle níž tito vzdělávají tak, „jako by vkládali zrak do slepých očí“ (οἷον τυφλοῖς ὀφθαλμοῖς ὄψιν ἐντιθέντες – *Resp.* 518c1–2). Takovouto koncepci vzdělávání bychom mohli nazvat pasivní. Žák totiž jako by pouze pasivně přijímal vědomosti, které mu předává učitel, a nebyla vůbec vyžadována jakákoli jeho aktivní participace v tomto procesu. Sókratova či Platónova koncepce vzdělávání je naopak bytostně aktivní,⁷⁴ protože

i když je ve hře jistá forma donucování a vedení ze strany učitele, žák musí, jak počáteční obrat, tak následující cestu i postupné poznávání jsoucnen mimo jeskyni vykonat sám, učitel je mu v tom pouhým průvodcem. Druhý rozdíl pak spočívá v tom, že ono vkládání zraku do slepých očí zasahuje pouze určitou část člověka (tj. jeho oči), což patrně indikuje, že podle této koncepce nemá vzdělávání zásadně transformativní charakter ve vztahu k člověku (resp. jeho duši) jakožto celku. Podle sókratovsko-platónského pojetí je vzdělání naopak něčím, co zasahuje celek lidské bytosti. Jak vyplynulo z našeho podobenství, člověk nemůže „oči obracet ke světlu od tmy jinak než zároveň s celým tělem“ (ὁμμα μὴ δυνατόν ἦν ἄλλως ἢ σὺν ὅλῳ τῷ σώματι στρέφειν πρὸς τὸ φανὸν ἐκ τοῦ σκοτώδους – *Resp.* 518c6–8). Stejně tak v procesu vzdělávání „jest s celou duší otáčeti od proměnného dění tuto mohutnost obsaženou v duši každého a ústrojí, kterým člověk nabývá poznání“ (ταύτην τὴν ἐνοῦσαν ἐκάστου δύναμιν ἐν τῇ ψυχῇ καὶ τὸ ὄργανον ᾧ καταμανθάνει ἕκαστος [...] σὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ ἐκ τοῦ γιγνομένου περιεκτέον εἶναι – *Resp.* 518c4–9).⁷⁵

V následující části Sókratés jasně specifikuje, že zrak zde symbolizuje zdatnost rozumového myšlení (ἢ τοῦ φρονῆσαι [sc. ἀρετῇ] – *Resp.* 518e2). Stejně jako oči již mají schopnost zraku, a je proto potřeba jej pouze nasměrovat správným směrem, tak i duše má schopnost rozumového myšlení, kterou je třeba v průběhu vzdělávání zaměřit na správné předměty. Tímto se rozumové

74 K tomu srv. rovněž Sókratovo přirovnání své činnosti k tzv. „babickému umění“ (*Tht.* 150b–151d).

75 K rozlišení těchto dvou koncepcí výchovy a vzdělání viz rovněž Zamosc (2017, 244).

myšlení odlišuje od ostatních zdatností či ctností, které „napřed v duši nejsou, a teprve později bývají do ní vštěpovány zvykem a cvičením“ (οὐκ ἐνοῦσαι πρότερον ὕστερον ἐμποιεῖσθαι ἔθεσι καὶ ἀσκήσεσιν – *Resp.* 518e1–2).

Toto správné směřování je naprosto zásadní, jelikož rozumové myšlení se, možná poněkud překvapivě, ukazuje být ambivalentní mohutností. Jedná se totiž o něco božštějšího (θειοτέρου – *Resp.* 518e2), než jsou ostatní zdatnosti, „co své schopnosti nikdy neztrácí“ (ὁ τὴν μὲν δύναμιν οὐδέποτε ἀπόλλυσιν – *Resp.* 518e3–4). Na jednu stranu tak můžeme jeho prostřednictvím nahlédnout pravou skutečnost, na druhou stranu však u lidí špatných, jejichž duše správným směrem obráceny nejsou, hrozí, že čím je tato jejich schopnost rozvinutější, tím více budou konat špatností (τοσοῦτω πλείω κακὰ ἐργαζόμενον – *Resp.* 519a5–6). Z tohoto důvodu Sókratés dochází k dalšímu závěru, který se týká problematiky výchovy a vzdělání. Již od mládí (ἐκ παιδός – *Resp.* 519a9) by se tato duševní zdatnost měla zbavovat oněch jakoby olovených koulí (ὥσπερ μολυβδίδας – *Resp.* 519b1), které k ní přirůstají kvůli slastem či obžerstvím (ἡδοναῖς τε καὶ λιχνείαις – *Resp.* 519b2) a „obracejí dolů zrak duše“ (κάτω στρέφουσι τὴν τῆς ψυχῆς ὄψιν – *Resp.* 519b2–3). Na obecné rovině tedy můžeme říct, že Sókratés varuje před přílišnou fixací na tělesný svět a věci s ním spojené a vyzývá k obracení duše k pravdivým [jsoucňům] (εἰς τὰ ἀληθῆ – *Resp.* 519b4) již od samého mládí. Pouze za tohoto předpokladu by totiž i tyto věci viděla co nejostřeji (καὶ ἐκεῖνα ἂν [...] ὁξύτερα ἑώρα – *Resp.* 519b5), „právě

tak, jako vidí ty věci, ke kterým jest nyní obrácena“ (ὥσπερ καὶ ἐφ' ἃ νῦν τέτραπτα – *Resp.* 519b5).

Na základě právě probrané pasáže bychom tedy mohli formulovat určitý zobecňující závěr, podle něhož rysy, které musí splňovat náležité filosofické vzdělání v sókratovsko-platónském smyslu, jsou tyto: 1) je bytostně aktivní, protože zásadní pokroky musí žák udělat sám (byť pod vedením učitele); 2) je radikálně transformativní s ohledem na celek lidské osobnosti a nezasahuje pouze nějakou její část (srv. Ledbetter 2017, 123); 3) jeho základním prostředkem je reorientace schopnosti rozumového myšlení správným směrem (tj. na skutečná jsoucna), s čímž souvisí, že 4) na nejobecnější rovině bychom jej mohli definovat jako obrat od stínového jeskynního světa (tj. emancipaci od tělesného, smyslově vnímatelného světa a politického společenství) a následnou „cestu ke jsoucnu“ (tj. k idejím) ven z jeskyně.⁷⁶

76 Na samotný závěr a spíše „nad rámec“ této studie bychom ještě chtěli upozornit na pozoruhodnou skutečnost, a to že Platón ve svém podobenství pracuje s tehdy sice velmi tradičním motivem podzemní jeskyně, avšak zásadním způsobem přeznačuje jeho význam. Pro pochopení významu motivu jeskyně v tehdejší tradici, lze doporučit neobyčejně podnětnou knihu Yulii Ustinové *Caves and the Ancient Greek Mind*. Autorka postupně ukazuje, že motiv jeskyně lze sledovat ve třech významech, a to jednak jako skutečnou podzemní jeskyni, do jejíž temnoty člověk sestupuje, aby nazřel božskou pravdu, jednak jako mentální obraz cesty jeskyni opět k božské pravdě, jež je na konci odhalena, a nakonec jako mystickou vizi *kosmu* jako jeskyně (Ustinova 2009, 2). Všechny tyto významy však mají společného to, že v nich temnota jeskyně figuruje jako místo, kde dochází k zásadním vhledům do skutečné povahy světa, nebo

SEZNAM ZKRATEK ANTICKÝCH AUTORŮ

Aristotelés

Met. – *Metaphysica*

Pol. – *Politica*

Platón

Apol. – *Apologia Socratis*

Hipp. mai. – *Hippias maior*

Lach. – *Laches*

Men. – *Meno*

Resp. – *Respublica*

Tht. – *Theaetetus*

Tim. – *Timaeus*

případně jako cesta, která k tomuto poznání vede. Řekové tedy za účelem dosažení pravého, běžně nedostupného poznání do jeskyní *sestupovali*. Platón však, jak jsme viděli, využívá motiv jeskyně přesně opačným způsobem. V jeho použití je temná jeskyně naopak místem nevědomosti, a chce-li člověk dosáhnout pravého poznání, musí z jeskyně *vystoupit*. Jsme přesvědčeni, že zajímavým námětem pro další zkoumání by

mohla být otázka po tom, jakým způsobem Platón pracuje s tehdy tradičními motivy a jak je integruje do své filosofie. Podobně zásadního přeznačení tradičního motivu se Platón dle našeho názoru dopouští např. ve vztahu k básnické inspiraci, již básníkům sice neupírá, ale namísto tradičního spojení s moudrostí ji spojuje spíše s krásou inspirovaných básní. Pro obhajobu této teze viz Stránský (2014, 142–149).

SEZNAM POUŽITÝCH PRAMENŮ A PŘEKLADŮ

- Aristotelés. 2008. *Metafyzika*. Přeložil Antonín Kříž. Praha: OIKOYMENH.
- Aristotelés. 1999. *Politika I*. Přeložil Milan Mráz. Praha: OIKOYMENH.
- Platonis Opera I–V*. 1900–1907, editoval Ioannes Burnet, Oxford: Oxford University Press.
- Platón. 2013. *Spisy I–V*. Přeložil František Novotný. Praha: OIKOYMENH.
- Platón. 1993. *Ústava*. Přeložil Radislav Hošek. Praha: Svoboda – Libertas.

SEZNAM POUŽITÉ SEKUNDÁRNÍ LITERATURY

- Adam, James. 2009. *The Republic of Plato, Vol. II*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Annas, Julia. 1981. *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Oxford University Press.
- Barney, Rachel. 2008. „Eros and Necessity in the Ascent from the Cave“. *Ancient Philosophy* 28: 357–372.
- Benardete, Seth. 1989. *Socrates' Second Sailing: On Plato's Republic*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Blackburn, Simon. 2007. *Platónova Ústava: Biografie*. Praha: Pavel Dobrovský – BETA.
- Bloom, Allan. 1968. *The Republic of Plato*. New York: Basic Books.
- Burnyeat, Myles. 1999. „Culture and Society in Plato's Republic“. *The Tanner Lectures on Human Values* 20: 215–324.
- Capuccino, Carlotta. 2011. „Plato's Ion and the Ethics of Praise“. In *Plato and the Poets*, editovali Pierre Destrée a Fritz-Gregor Hermann, 63–92. Leiden: Brill.
- Cross, Robert C., Woosley, Anthony D. 1964. *Plato's Republic: A Philosophical Commentary*. London: Macmillan.
- Dorter, Kenneth. 2006. *The Transformation of Plato's Republic*. Oxford: Lexington Books.
- Ferguson, John. 1963. „Sun, Line, and Cave Again“. *The Classical Quarterly* 13 (2): 188–193.
- Guthrie, William K. C. 1975. *A History of Greek Philosophy Vol. IV*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hall, Dale. 1980. „Interpreting Plato's Cave as an Allegory of the Human Condition“. *Apeiron* 14 (2): 74–86.
- Hitz, Zena. 2010. „Degenerate Regimes in Plato's Republic“. In *Plato's Republic: A Critical Guide*, editoval Mark L. McPherran, 103–131. Cambridge: Cambridge University Press.
- Howland Jacob. 1993. *The Republic: The Odyssey of Philosophy*. New York: Macmillan Publishing.
- Johansen, Thomas K. 2013. „Timaeus in the Cave“. In *The Platonic Art of Philosophy*, editovali George Boys-Stones, Dimitri El Murr a Christopher Gill, 90–109. Cambridge: Cambridge University Press.
- Karasmanis, Vassilis. 1988. „Plato's Republic: The Line and the Cave“. *Apeiron* 21 (3): 147–171.
- Ledbetter, Grace. 2017. „The Power of Plato's Cave“. In *Plato and the Power of Images*, editovali Pierre Destrée a Radcliffe G. Edmonds, 121–137. Leiden and Boston: Brill.
- Murphy, Neville R. 1932. „The 'Simile of Light' in Plato's Republic“. *The Classical Quarterly* 26 (2): 93–102.
- Nettleship, Richard L. 1955. *Lectures on the Republic of Plato*. London: Macmillan & Company Limited.

- Raven, John E. 1953. „Sun, Divided Line, and Cave“. *The Classical Quarterly* 3 (1/2): 22–32.
- Rosen, Stanley. 2005. *Plato's Republic: A Study*. New Haven and London: Yale University Press.
- Ross, Davis W. 2000. *Plato's Theory of Ideas*. Oxford: Clarendon Press.
- Rowe, Christopher. 2007. *Plato and the Art of Philosophical Writing*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schofield, Malcolm. 2007. „Metaspeleology“. In *Maieusis: Essays on Ancient Philosophy in Honour of Myles Burnyeat*, editovali Dominic Scott a Myles Burnyeat, 216–231. Oxford: Oxford University Press.
- Smith, Nicolas D. 1997. „How the Prisoners in Plato's Cave are ‚Like Us‘“. *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 13, 187–204.
- Smith, Steven B. 2012. *Political Philosophy*. New Haven and London: Yale University Press.
- Strang, Colin. 1986. „Plato's Analogy of the Cave“. In *Oxford Studies in Ancient Philosophy IV*, editovali Michael Woods a Julia Annas, 19–34. Oxford: Clarendon Press.
- Strauss, Leo. 2007. *Obec a člověk*. Praha: OIKOYMENH.
- Stránský, Jiří. 2014. „Božské a lidské v poesii, filosofii a rétorice“. In *Platónův dialog Ión*, vydali Aleš Havlíček a Jakub Jínek, 136–153. Praha: OIKOYMENH.
- Stránský, Jiří. 2010. „Polis – metla filosofie? Komparace dialogů Ústava, Symposion, Faidros“. In *Platonica Pilonica I: Od Ústavy k pozdním dialogům*, editovali Kryštof Boháček a Jiří Stránský, 95–101. Plzeň: Vydavatelství Západočeské univerzity v Plzni.
- Synek, Stanislav. 2019. „Obraz lidského světa v Platónově podobenství o jeskyni“. *Filosofický časopis* 67 (1): 3–19.
- Ustinova, Yulia. 2009. *Caves and the Ancient Greek Mind: Descending Underground in the Search for Ultimate Truth*. Oxford: Oxford University Press.
- Wilberding, James. 2004. „Prisoners and Puppeteers in the Cave“. In *Oxford Studies in Ancient Philosophy XXVII*, editoval David N. Sedley, 117–139. Oxford: Oxford University Press.
- Zamosc, Gabriel. 2017. „The Political Significance of Plato's Allegory of the Cave“. *Ideas y Valores* 66 (165): 237–265.

Lorenzo Valla o Boëthiově Filosofii utěšitele. Humanistická kritika filosofické teologie

TOMÁŠ NEJESCHLEBA

Katedra filozofie

Filozofická fakulta Univerzity Palackého

Křížkovského 12

779 00 Olomouc

tomas.nejeschleba@upol.cz

<https://doi.org/10.5507/aither.2021.004>

ABSTRACT*

Lorenzo Valla's dialogue *On Free Will* is the first explicit critique of Boëthius' *Consolation of Philosophy*, more precisely of its fifth book which deals with the issue of the harmony between God's prescience and human free decision. Valla refuses Boëthius' philosophical solution as too dependent on pagan philosophy and instead of rationalistic argument proposes rhetoric argument. The article analyzes principles and strategies of Valla's humanistic approach that aims to show the absurdity of the issue if it is solved by means of philosophical tools.

* Článek vznikl v rámci projektu „Náboženství a věda v zrcadle filozofie“, řešeného na FF UP v Olomouci, č. projektu IGA_FF_2021_006.

Boëthiova *Filosofie utěšitelka* stále patří mezi nejznámější a nejčtenější filosofická díla.¹ Jak známo, a jak v našem prostředí zdůraznila Anežka Vidmanová (Vidmanová 1981), velké popularity se těšila především po celý středověk (srv. Nauta 2009). I když někteří autoři v nedávné době tvrdili, že v pozdním středověku a v renesanci autorita Boëthia i jeho *Filosofie utěšitelky* upadla,² důkladné studium dochovaných

textů tomu nenasvědčuje.³ O vlivu díla hovoří i dialog *O svobodném rozhodování* slavného italského humanisty Lorenza Vally,⁴ který je diskusí právě s Boëthiovou *Filosofií utěšitelkou*. U Vally se nicméně úhel pohledu na Boëthiovo dílo mění. Zatímco doposud byla *Filosofie utěšitelka* přijímána jako svého druhu kanonický text, pro Lorenza Vallu je toto Boëthiovo dílo předmětem ostré kritiky,

- 1 Nejnovější vydání Bahníková českého překladu Boëthius (2012).
- 2 Podle Pierra Courcelleta humanismus ztratil o Boëthia zájem ve prospěch velkých klasiků antické kultury (Courcelle 1967). I Anthony Grafton hodnotí pozdně středověkou a renesanční epochu ve vztahu k recepci Boëthia jako úpadek: humanisté nevěděli, co si s *Filosofií utěšitelkou*, v níž dochází ke střídání literárních žánrů, počít (Grafton 1981).

- 3 Lodi Nauta ukazuje, že Courcelletovy a Graftonovy odsudky postrádají textovou evidenci (Nauta 2003). Podobně viz Black a Pomaro (2000), srv. Hoenen a Nauta (1997).
- 4 Kritická edice latinského textu Valla (1934). Pracuji s edicí přetištěnou v německém vydání Valla (1987), které obsahuje i emendace a rozčlenění do paragrafů, převzaté z francouzského vydání Valla (1983). České citace pocházejí z překladu Davida Sanetrníka, Valla (2021).

a to jako trest nevhodné filosofické teologie. V tomto článku se pokusím Vallou humanistickou argumentaci proti Boëthiově *Filosofii utěšitelce* přiblížit.

Lorenzo Valla se proti Boëthiově *Filosofii utěšitelce* obrací již ve svém dřívějším díle *De voluptate*, které v druhé edici nese název *De vero falsoque bono*. Zde se Boëthius objeví jako autor, který podporuje stoickou verzi pravého dobra, jež se rovná ctnosti. Valla se domnívá, že Boëthius tento názor převzal spíše z Platónova dialogu *Gorgiás* než od stoiků, v každém případě tuto pozici považuje za zcela chybnou. Boëthius podle něj totiž vůbec nevěděl, v čem pravé dobro spočívá.⁵ Svou kritiku umísťuje Valla provokativně do třetí knihy *O vero falsoque bono*, v níž je představena podle Vally pravá, křesťanská koncepce dobra.⁶ A Boëthius, v křesťanském středověku oblíbený autor a světec, upadl do omylu právě z toho důvodu, tvrdí Valla, že si filosofie cenil více než svého vlastního náboženství.⁷

Vallův ostrý útok na světcovo pravověří je v dobovém kontextu neobvyklý.

5 Kritická edice Valla (1970). Vycházím z vydání Valla (1977, 270), ve kterém je kritická edice přetištěna. K Boëthiově koncepci dobra ve *Filosofii utěšitelce* srv. Magee (2009).

6 K Vallově představě pravého dobra srv. Kristeller (2007, 31–46).

7 Valla (1977, 270): „De quo ut dicam quod sentio, pace viri in omni doctrina peritissimī, quia patronam philosophiam advocavit et ei prope modum maiorem honorem quam nostre religioni tribuit...“ Valla se podobnými slovy obhajoval před inkvi-zičním tribunálem v Neapoli v roce 1444, kde znovu tvrdil, že Boëthia kritizoval za to, že filosofie jej může dovést ke štěstí. Srv. Zippel (1970).

Jistěže již ve středověku byla identifikována místa z *Filosofie utěšitelky*, která se zdála být s křesťanskou věroukou neslučitelná. Jednalo se především o několik platónských odkazů na preexistenci duší (Boëthius 2012, III, báseň 6, 84) a na novoplatónskou nauku o světové duši (Boëthius 2012, III, báseň 9, 95), které středověcí komentátoři byli nuceni prostřednictvím rozličných strategií zharmonizovat s křesťanstvím.⁸ Popularita *Filosofie utěšitelky* a také Boëthiových teologických traktátů (Boëthius 2004), jež na druhou stranu podporovaly autorovo pravověří, však „poslednímu Římanovi a prvnímu scholastikovi“ zajišťovala pomyslnou nedotknutelnost. Paradigmaticky to vyjadřuje Dante, který k Boëthiovi chová obdiv nejen v *Božské komedii*⁹ ale i např. v *Hostině* (Wettherbee 2009). Zdá se, že především pátá, závěrečná kniha *Filosofie utěšitelky*, která se věnuje problému slučitelnosti božího předvědění se svobodou lidské vůle,¹⁰ se ve středověku nedočkala žádné kritické reakce (Cameron 2007) a byla standardně komentována jako svého druhu kanonický text. Až právě dialog *De libero arbitrio* Lorenza Vally, zdá se, je její první kritikou.

Podobně jako v *De vero falsoque bono*, i nyní útočí Valla nejprve na Boëthiovu přehnanou lásku k filosofii, která mu podle něj znemožnila pojetí o problému

8 Klíčové byly komentáře Viléma z Conches a Nicholase Treveta, srv. Nauta (1997a), Nauta (1997b), Nauta (2002).

9 Dante (1965, 306), paradiso, zpět X, 121–129, kde je Boëthius tzv. „osmým světlem“.

10 Analýza Boëthiova přístupu např. v Sharples (2009).

svobodné vůle správně.¹¹ Valla dokonce v rétorickém úvodu, který předchází vlastnímu dialogu mezi Laurentiem (tj. Vallou) a Antoniem, považuje filosofii jako takovou za zdroj všech herezí a její využívání v teologii a při obraně náboženství za škodlivé. Demonstrovat to hodlá právě na Boëthiově chybném řešení vztahu božího předvědění a lidské svobodné vůle.

Valla předkládá problém stejným způsobem jako Boëthius. Podle Vally ostatně Boëthius navzdory veškeré kritice, kterou proti němu vznáší, formuloval téma adekvátně (Valla 2021, par. 31, 19). Pokud má Bůh předvědění budoucích událostí, tyto se nemohou stát jinak, z čehož vyplývá, že člověk se nerozhoduje svobodně. Následně i spravedlnost, tj. očekávání odměny nebo trestu za dobré nebo špatné jednání, je nesmyslná.

Takže se zdá, že buď se můžeme rozhodovat, a pak Bůh budoucí události nevidí předem, nebo se rozhodovat nemůžeme, a pak je Bůh nespravedlivý.¹²

Boëthius ve *Filosofii utěšitelce* uchopuje toto dilema mezi svobodou předvědění a vševědoudcností na pozadí dvou přístupů, kde jeden představuje stoicismus a druhý Alexandr z Afrodisiady.

Podle stoiků (v novoplatónské interpretaci, kterou Boëthius přejímá) Bůh nemůže mít předvědění budoucích událostí, které jsou nahodilé. Jelikož však Bůh má univerzální předvědění, nahodilé budoucí události nemohou existovat, což přirozeně vylučuje svobodu rozhodování, která je na nahodilých, nenutných volbách postavena. Podle Alexandra z Afrodisiady, opět v proklovské interpretaci, Bůh vskutku nemůže mít předvědění kontingentních budoucích událostí, což však naopak vede k závěru, že nemá univerzální předvědění.¹³

Řešení, které Boëthiovi nabízí utěšující paní Filosofie, se opírá o tři principy nebo módy principu poznání, jak je analyzoval Robert Sharples (2009), respektive John Marenbon (2003, 130). Zprvée Boëthius přebírá tzv. Jamblichův princip, podle kterého je povaha poznání determinována spíše přirozeností poznávajícího než přirozeností poznávané věci.¹⁴ Jeho prostřednictvím se i Proklos pokoušel nalézt způsob, jak může Bůh poznávat nutně událost, která je sama o sobě kontingentní. Za druhé Boëthius využívá vlastní definici věčnosti jako dokonalého vlastnění nikdy nekončícího a neomezeného života (Boëthius 2012, V, 6. próza, 184). Boží poznání lze pak charakterizovat jako věčnou přítomnost, jako simultánní poznání minulého, přítomného i budoucího (Boëthius 2012, V, 6. próza, 187). Boží poznání je předvěděním pouze pro člověka, který je časovou bytostí a jednotlivé události

11 Valla (1987, 10): „... in presentiarum vero ostendere volumus Boëthium nulla alia causa, nisi quod nimis philosophiae amator fuit, non eo modo debuit disputasse de libero arbitrio in quinto libro de consolatione.“

12 Valla (2021, par. 39, 23). Tomu odpovídá paralelní text u Boëthia.

13 Proklos, *On Providence* 63, srv. Sharples (2009, 216). K Alexandrovi z Afrodisiady srv. Stehura (2013).

14 Termín pochází od Evanse (2004).

uchopuje na časové ose; u Boha se přitom jedná o nahlížení všech událostí ve věčném „ted“. Pojetí věčnosti se tak na tomto místě propojuje s výše uvedeným Jamblichovým principem. Třetím momentem Boëthiova řešení je pak rozlišování mezi absolutní a podmíněnou nutností, které bylo výsledkem diskusí o pravdivosti výroků o budoucích událostech na základě komentářů k deváté kapitole Aristotelova spisu *O vyjadřování* (*De Int.* 19a23–6). Boëthius zde navazuje na dlouhou tradici komentářů k danému problému, která začala již v helénismu a vrcholila v novoplatonismu.¹⁵ V souhrnu pak podle Boëthia, slovy utěšující paní Filosofie, Boží předvědění, které je z jeho hlediska věčnou přítomností, neruší lidskou svobodu rozhodování, která vytváří podmíněně nutné události na rozdíl od událostí nutných absolutně (Boëthius 2012, V, 6. próza, 190).

V čem tedy spočívá Vallova kritika Boëthiova řešení, které, jak bylo řečeno, ve středověku bylo spíše rozvíjeno (srv. např. Gelber 2004) než odmítáno?

Lorenzo Valla, věren humanistickému požadavku návratu k pramenům (*Ad fontes*), se obrací ke zdrojům Boëthiovy *Filosofie utěšitelky*, které následně odhaluje jako pohanské, nekřesťanské, jež ryzosti křesťanské zvěsti, při komparaci s biblickými prameny křesťanského

náboženství, spíše škodí než napomáhají. Přednost, namísto předkřesťanské filosofie a z ní vzešlým teoretickým pojmům, by měla být dána původnímu poselství, jež náboženství vytváří (srv. Blum 2021, 70).

Je to právě racionální, filosofický způsob argumentace, který Valla nepovažuje za uspokojivý, a naopak jej hodnotí jako problematický. Především napadá princip, který jsme označili jako druhý, tj. „že Bůh, skrze inteligenci, která je nad rozumem, a skrze věčnost, všechno ví a má jako přítomné“ (Valla 2021, par. 29, 18). Podle Vally totiž člověk jako rozumový tvor nemůže uchopit povahu Boží inteligence, která je přece nadrozumová, a jako časová bytost nemůže mít představu, co je to věčnost. Boëthiova argumentace je tak zcela smyšlená, a Boëthius proto vztah mezi Božím předvěděním a lidskou svobodnou vůlí vůbec nevysvětlil (Valla 2021, par. 29–30, 18). Vallovým cílem je proto nahradit racionální, logickou argumentaci argumentací rétorickou a místo filosofické teologie, kontaminované pohan-skou racionalitou, vytvořit teologii rétorickou. Tento přístup v *De libero arbitrio* je plně v souladu s jeho programem rétorizace filosofie, který Valla představuje ve svém díle *Repastinatio philosophiae et dialecticae* (Valla 1982a; Valla 1982b). Rétorizací je přitom třeba rozumět „způsob, jímž pravda promlouvá lidem z jazyka, takže jim něco dává na srozuměnou“ (Blum 2021, 71). Pravda, aniž by byla racionálně konceptualizována, se tak sama vyjevuje z různých textů, řekněme příběhů, které rétor předkládá. Důležitým elementem tohoto přístupu

15 Novoplatónským vyvrcholením úvah o pravdivosti budoucnostních výroků je dílo Boëthiova současníka Ammonia z Alexandrie, ze kterého podle starších interpretací Boëthius čerpal, podle novějších však spíše oba autoři tvořili nezávisle na sobě, čerpajíce ze společné tradice. Srv. Sharples (2009), kde je také sumarizace problematiky.

je samozřejmě požadavek na eleganci jazykového vyjadřování, o kterou Valla usiluje, a stává se tak jedním z klasiků latinské stylistiky.¹⁶

Zdrojem pro texty, jejichž prostřednictvím nechává rétor promlouvat pravdu, je pro humanistu antická tradice. V případě Vallovy rétorické argumentace v dialogu *De libero arbitrio* je to slavný příběh o Sextu Tarquiniovi, o kterém referuje Titus Livius ve svých *Dějínách*, tj. v knihách, které se v humanismu počínaje Franceskem Petrarrou¹⁷ a v celém období renesance těšily vysoké popularitě. Sextus Tarquinius, syn posledního římského krále Tarquinia Superba (o kterém Valla na jiném místě svého dialogu také hovoří), se násilím zmocnil krásné Lucretie, která své pohanění neunesla a spáchala sebevraždu, což vedlo rozhněvaný římský lid k povstání proti králi, který byl z Říma vyhnán, a Sextus Tarquinius sám byl posléze ve vyhnanství zavražděn Lucretiími mstiteli.¹⁸

Na syžetu tohoto v renesanci oblíbeného a ve výtvarném umění často ztvárňovaného příběhu vytváří Valla vlastní mýtus, který je centrálním místem jeho dialogu. Ještě před uvedeným zločinem přichází Sextus Tarquinius do Delf ptát se boha Apollóna na svůj osud. Ten mu věští násilnou smrt ve vyhnanství, jejímž důvodem budou jeho budoucí násilnické zločiny. Sextus žádá změnu nepříznivé

věštby, což Apollón odmítá s poukazem na to, že on pouze vidí, co se stane v budoucnosti, avšak není pánem nad budoucími událostmi. Bylo by absurdní, shodnou se účastníci Vallova dialogu Laurentius a Antonius, vinit Apollóna z toho, že když vidí události, jak se stanou, je také jejich příčinou. Apollón svým předvěděním nemůže změnit osud, který Sexta čeká a jež syn římského krále považuje za nespravedlivý. Jeho předvědění nemá vliv na to, že se Sextus stane zločincem, a Sextus si na ně nemůže stěžovat. Stejně tak si na boží předvědění nemůže stěžovat ani zrádce Jidáš. Zdá se tedy, jak se opět účastníci dialogu shodnou, že to, co se Boëthiovi racionálními prostředky filosofie odpovědět nepodařilo, uspokojivě vyřeší argumentace rétorická: Boží předvědění nemá vliv na nutnost budoucích událostí, a neruší tak možnou svobodu lidského rozhodování (Valla 2021, par. 68–80, 36–40).

Okamžitě se však vynoří nový, ještě palčivější problém. Přestože Apollón není zodpovědný za to, jak se budoucí události budou odvíjet, za to, že se Sextus stane zločincem, zdá se, že toto v budoucnosti nastane nutně, že Sextus, který nyní ví, že se zločincem stane, nemůže se jím nestát, jakkoli by o opak usiloval sebevíce. Sextus nemůže změnit svůj osud, jinak by totiž Apollón věstil něco, co není pravda, a byl by lhářem, což odporuje jeho schopnosti providence. Problém vztahu Božího předvědění a svobodné lidské vůle se tak přesouvá k problému vztahu Božího předurčení a lidské svobody.

Klíčovým momentem Vallovy argumentace je totiž odlišení Božího

16 Především díky svému dílu *Elegantiae linguae latinae*, srv. Valla (2020).

17 Srv. např. slavný Petrarkův list o výstupu na Mont Ventoux, Špička (2014).

18 Livius (1971, I, par. 56–60, 115–121). Vyprávění lze nalézt také u Ovidia v jeho *Kalendáři II*, Ovidius Naso (1985, 330–334).

předvedení a Boží moci, které činí prostřednictvím personifikace jednotlivých Božích vlastností se schopnostmi bohů řeckého panteonu, tedy rétorickými prostředky: předvedení odpovídá bůh Apollón, zatímco personifikací moci, tj. předurčení, je bůh Jupiter. Sextus nemůže vinit Apollóna, Boží předvedení, z nepříznivého osudu. Pokud by měl někoho vinit, měl by se obrátit na Jupitera, pána nad osudem.

Valla se samozřejmě nestává polyteistou, který by uctíval bohy řeckého panteonu. Mýtus zde hraje roli antickeho modelu, který humanista napodobuje s důrazem na rétorický charakter argumentace. Ta mu umožní oddělit Boží vlastnosti, které v Bohu jako jednotě ve skutečnosti oddělitelné nejsou, a pojednat o nich separátně bez nároku na syntetizující filosofickou výpověď o Bohu. O tu mu nejde, vždyť filosofickou teologii s jejími nároky odmítá. Jeho cílem je předvést argument, jehož prostřednictvím by se ukázala slučitelnost Božího předvedení a lidské svobody, což se mu podle všeho daří.

Humanista si zároveň uvědomuje, že argument není dostačující, neboť problém přesunutím na jinou úroveň problémem zůstává. Valla vkládá nespokojenost s tímto „řešením“ do úst partnera dialogu – Antonia. Literární Laurentius se však ve své odpovědi uchyluje k něčemu, co by bylo možné nazvat rétorickým úskokem. Již v úvodu dialogu totiž žádá Antonia o přesné vymezení otázky, na kterou má odpovědět, a ta po vzájemné dohodě zní: slučitelnost Božího předvedení se svobodou lidské vůle. A ujišťuje se, že Antonius

nebude žádat nic jiného. Antonius slibuje, že se „spokojí s obědem a nebude žádat večeři“ (Valla 2021, par. 35, 21), tedy že po zodpovězení dané otázky nebude klást otázku další. A nyní, když Antonius vyžaduje od Laurentia, aby se vyjádřil ke vztahu Božího předurčení k lidské svobodné vůli, ten to s odkazem na předchozí domluvu odmítá. K požadovanému se již vyjádřil, a tak nechť si Antonius k druhé otázce najde jiného debatéra (Valla 2021, par. 84, 44).

Stěží lze považovat Laurentiovo odmítnutí za poctivý filosofický postoj. Zároveň lze však jen stěží obviňovat z nepoctivosti (Antonius dokonce Laurentiovi zlořečí, že jej podvedl) samotného Vallu. Čtenář se nesmí nechat strhnout dialogem a považovat jej za záznam debaty mezi Vallou a někým jiným, kdo oprávněně formuluje námitky proti humanistickému řešení. Vallův dialog má promyšlenou strukturu a Laurentiovo odmítnutí zodpovědět druhou otázku je součástí humanistovy argumentační strategie, jejímž významným momentem je i ironie. Vždyť Laurentiovy vytáčky působí vzhledem k závažnosti problému, jak je v návaznosti na Boéthia formulován, až směšně. A tak se zdá, že cílem veškeré Vallovy rétorické argumentace je poukázat na absurdnost celého problému, pokud jej chceme uchopit filosoficky, což koresponduje s Vallovým principiálním odmítnutím filosofické teologie.

Lze tedy spolu např. s Eckhartem Kesslerem považovat za cíl Vallova dialogu ukázat, že v daných hranicích lidského poznání není problém svobody lidské vůle řešitelný (Kessler 1987, 43).

V závěru dialogu se Laurentius odvolává na sv. apoštola Pavla, který ačkoli byl „vytržen až do třetího nebe“ a byl „nádobou vyvolení“, není s to pochopit tajemství Boží moudrosti (Valla 2021, par. 91, 47). Jak by toho měli být schopni obyčejní smrtelníci a posuzovat, zda Bůh, který někoho omilostňuje a jiného zatracuje, to činí v souladu s lidskou svobodou?

Předurčenost lidského osudu Bohem může sice vést k závěru, že náš humanista svobodu lidského rozhodování odmítá. Tohoto názoru byli oba slavní protagonisté sporu o svobodnou vůli na počátku 16. století Erasmus Rotterdamský¹⁹ a Martin Luther.²⁰ Z celku dialogu však vyplývá něco jiného. Přestože Valla Laurentiovými ústy tvrdí, že Bůh, respektive jeho moudrost je předcházející příčinou vůle, a tak on je tím, kdo někoho zatvrzuje a nad jiným se slitovává (Valla 2021, par. 91, 48), zároveň jedněmi ústy dodává:

On nám ale žádnou nutnost nepůsobí a nezbavuje nás svobody rozhodování tím, že jednoho zatvrzuje a nad druhým se slitovává, protože to dělá s nejvyšší moudrostí a svatostí. Důvody tohoto jednání ovšem uložil a skryl jakoby v nějaké tajné pokladnici. (Valla 2021, par. 92, 48)

Je to tedy vskutku spíše nedostatečnost lidského poznání, jsou to hranice lidských poznávacích schopností, na co Valla chce svým dialogem upozornit. Humanista svou argumentací nedokazuje, že lidské rozhodování je svobodné, ani že lidské rozhodování s ohledem na Boží předurčení svobodné není. Dialog ústí v závěr, že věřící křesťan je o existenci svobodné vůle přesvědčen bez toho, aniž by pro to podával racionální důkaz.²¹ Valla tak dospívá k pozici, kterou bychom mohli nazvat fideismem: svoboda rozhodování je článkem víry, a nikoli předmětem filosofického dokazování.²²

Rozhodující je pro nás víra, ne pravděpodobnost důvodů. Přispěje snad znalost toho tak moc k posílení víry? Víc prospěje pokora.²³

Z citace je třeba zdůraznit nemožnost podat racionální zdůvodnění. To je cílem celé Vallovy humanistické argumentace proti Boëthiově filosofické, racionální argumentaci z jeho *Filosofie utěšitelky*. V tomto kontextu je vhodné se ještě zastavit u interpretace, již nabídl Ernst Cassirer, podle kterého Valla jako první přesunul diskusi o svobodné vůli a svobodném rozhodování na rovinu přirozeného rozumu (Cassirer 1969, 82). Toto tvrzení je platné jen v tom smyslu, že Valla upozorňuje právě na hranice

19 Ib 2, s. 124. Erasmus považuje Vallovu pozici za stejnou jako Máního a Wiclefa a jeho postoj odmítá.

20 Luther se oproti Erasmovi, ve své odpovědi na Erasmovo dílo, naopak k Vallovi a Wiclefovi v tomto ohledu hlásí, Luther (2019, 63).

21 Takto hodnotí dialog Kessler (1987, 48).

22 Srv. např. fideismus Pietra Pomponazziho, kterým je uzavřen téměř každý z jeho spisů, včetně *De fato*, srv. Nejeschleba (2014).

23 Valla (2021, par. 106, 54). S odkazem na tuto pasáž uzavírá svou analýzu i E. Kessler (1987, 48).

přirozeného rozumu, které znemožňují otázku zodpovědět.²⁴

Dodejme závěrem, že Vallovy argumentace si později velmi cení racionalista Leibniz, který ve své *Theodiceí* píše, že právě dialog *O svobodném rozhodování* spolu s dialogem *O rozkoši* ukazují, že Valla „byl neméně filosofem než humanistou“ (Leibniz 2004, par. 405, 322). Leibniz z Vallova dialogu *De libero arbit-*

rio cituje téměř doslova právě rozsáhlou klíčovou pasáž o Sextovi, kterou však doplňuje o vlastní mýtus, jehož cílem je odpovědět i na otázku Božího předurčení a sladit ji se svobodou lidského rozhodování.²⁵ Novověký racionalista tak paradoxně přistupuje na humanistický, rétorický způsob argumentace, který je kritikou pozdně antického racionalismu Boëthiova (srv. Trinkaus 1949, 60).

24 Vůči Cassirerovi se vymezuje jak Kessler (1987, 43), tak před ním zřejmě i Kristeller, byť Cassirera výslovně nezmiňuje. Valla podle něj podřizuje filosofii víře, což je v protikladu vůči interpretaci, podle níž Valla představuje racionalistický přístup k problému (Kristeller 2007, 38).

25 Leibniz (2004, par. 406–412, 322–325). Srv. Kristeller (2007, 37). Citace je na konci *Theodiceí* a Leibniz Vallův mýtus doplňuje, vytváří jeho pokračování, v němž řeší obdobnými prostředky to, co Valla nechal otevřené (Sextus jde z Delf do Dódóny za Jupiterem), čímž Leibnizova esej končí (Leibniz 2004, par. 413–417, 326–329). K interpretaci srv. Cameron (2007).

BIBLIOGRAFIE

- Black, Robert a Gabriella Pomaro. 2000. *La consolazione della filosofia nel Medioevo e nel Rinascimento italiano. Libri di scuola e glosse nei manoscritti fiorentini / Boëthius's Consolation of Philosophy in Italian Medieval and Renaissance Education. Schoolbooks and their Glosses in Floren*. Firenze: SISMEL: Edizioni del Galuzzo.
- Blum, Paul Richard. 2021. „Humanismus jako filosofie: Lorenzo Valla“. In *Lorenzo Valla: O svobodném rozhodování*, editoval Tomáš Nejeschleba, 59–91. Praha: Vyšehrad.
- Boëthius, Anitius Manlius Torquatus Severinus. 2004. *Teologické traktáty*. Přeložili Tomáš Machula, Richard Mašek, Tereza Michalová a Martina Pavelková. Praha: Krystal OP.
- Boëthius, Anitius Manlius Torquatus Severinus. 2012. *Filosofie utěšitelkou*. Přeložil Václav Bahník. Praha: Vyšehrad.
- Cameron, Margaret. 2007. „Ac pene Stoicus: Valla and Leibniz on ‚The Consolation of Philosophy‘“. *History of Philosophy Quarterly* 24 (4): 354.
- Cassirer, Ernst. 1969. *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Courcelle, Pierre. 1967. *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité de Boèce*. Paris: Études augustinienes.
- Dante Alighieri. 1965. *Božská komedie*. Přeložil Otto František Babler. Praha: SNKLU.
- Erasmus Rotterdamus, Desiderius. 2006. *O svobodné vůli / De libero arbitrio*. Přeložila Karla Korteová. Praha: OIKOYMENH.
- Evans, Jonathan. 2004. „Boëthius on Modality and Future Contingents“. *American Catholic Philosophical Quarterly* 78: 247–71.
- Gelber, Hebster Goodenough. 2004. *It could have been otherwise. Contingency and necessity in Dominican theology at Oxford, 1300–1350*. Leiden – Boston: Brill.
- Grafton, Anthony. 1981. „Epilogue: Boëthius in the Renaissance“. In *Boëthius: His Life, Thought and Influence*, editovala Margaret Gibson, 410–415. Oxford: Blackwell.
- Hoenen, Maarten a Lodi Nauta, eds. 1997. *Boëthius in the Middle Ages. Latin and Vernacular Traditions of the Consolatio Philosophiae*. Leiden: Brill.
- Kessler, Eckhard. 1987. „Einleitung“. In *Lorenzo Valla: Über den freien Willen / De*

- libero arbitrio*, 9–51. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Kristeller, Paul Oskar. 2007. *Osm filosofů italské renesance*. Přeložil Tomáš Nejeschleba. Praha: Vyšehrad.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. 2004. *Theodicea*. Přeložil Karel Šprunk. Praha: OIKOYMENH.
- Livius, Titus. 1971. *Dějiny I*. Přeložili Pavel Kucharský a Čestmír Vránek. Praha: Svoboda.
- Luther, Martin. 2019. *O zotročené vůli*. Přeložila Ivana Kultová. Chlumec: Poutníková četba.
- Magee, John. 2009. „Good and morality: Consolatio 2-4“. In *Cambridge Companion to Boëthius*, editoval John Marenbon, 181–206. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marenbon, John. 2003. *Boëthius*. Oxford University Press.
- Nauta, Lodi. 1997a. „The ‚Glosa‘ as Instrument for the Development of Natural Philosophy: William of Conches’ Commentary on Boëthius“. In *Boëthius in the Middle Ages. Latin and Vernacular Traditions of the Consolatio Philosophiae*, editovali Maarten Hoenen a Lodi Nauta, 3–39. Leiden: Brill.
- . 1997b. „The Scholastic Context of Nicholas Trevet’s Commentary on Boëthius“. In *Boëthius in the Middle Ages. Latin and Vernacular Traditions of the Consolatio Philosophiae*, editovali Maarten Hoenen a Lodi Nauta, 41–67. Leiden: Brill.
- . 2002. „Magis Platonius quam Aristotelicus: Interpretations of Boethius’s Platonism from the Twelfth to the Seventeenth Century“. In *The Platonic Tradition in the Middle Ages. A Doxographic Approach*, editovali Stephen Gersch a Maarten Hoenen, 165–204. Berlin: De Gruyter.
- . 2003. „Some Aspects of Boethius’ Consolatio Philosophiae in the Renaissance“. In *Boèce: ou la chaîne des savoirs. Actes du colloque international de la Fondation Singer-Polignac*, editoval Alain Galonnier, 767–778. Leuven: Peeters.
- . 2009. „The Consolation: the Latin commentary tradition, 800–1700“. In *The Cambridge Companion to Boëthius*, editoval John Marenbon, 255–278. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nejeschleba, Tomáš. 2014. „Principy filosofie Pietra Pomponazziho – hledání ‚pravého‘ aristotelismu“. *AITHER. Časopis pro studium řecké a latinské filosofické tradice* 7 (11): 38–47.
- Ovidius Naso, Publius. 1985. *Verše z vyhnanství*. Přeložili Ivan Bureš a Rudolf Mertlík. Praha: Svoboda.
- Sharples, Robert. 2009. „Fate, prescience and free will“. In *Cambridge Companion to Boëthius*, editoval John Marenbon, 207–227. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stehura, Evžen. 2013. „Diskuse o svobodě v pozdní antice“. In *Pojetí svobody v dějinách a současnosti filosofie*, editoval Tomáš Nejeschleba, 13–23. Brno: CDK.
- Špička, Jiří. 2014. „Hora Petrarceva svědomí“. In *Francesco Petrarca: Výstup na Mont Ventoux*, 9–64. Vyšehrad: Praha.
- Trinkaus, Charles. 1949. „The Problem of Free Will in the Renaissance and the Reformation“. *Journal of the History of Ideas* 10 (1): 51–62.
- Valla, Lorenzo. 1934. *De libero arbitrio*. Editovala Maria Anfossi. Firenze: L.S. Olschki.
- . 1970. *De vero falsoque bono*. Editovala Maristella de Panizza Lorch. Bari: Adriatica.
- . 1977. *On pleasure / De voluptate*. Editovali Allen Kent Hieatt a Maristella Lorch. New York: Abaris Books.
- . 1982a. *Repastinatio dialectice et philosophie. Vol. 1. Retractatio totius dialecticae cum fundamentis universe philosophie*. Editoval Gianni Zippel. Padova: Antenore.

- . 1982b. *Repastinatio dialectice et philosophie*. Vol. 2. *Repastinatio dialecticae et philosophiae*. Editoval Gianni Zippel. Padova: Antenore.
- . 1983. *Dialogue sur le libre-arbitre*. Editoval Jacques Chomarat. Paris: J. Vrin.
- . 1987. *Über den freien Willen = De libero arbitrio*. Přeložil Eckhard Kessler. München: W. Fink.
- . 2020. „Z Elegancí latinského jazyka. Předmluva k šesti knihám Elegancí“. *Italská renesanční literatura. Antologie*. Sv. 1, editovali Václav Černý and Jiří Pelán, přeložil Lubor Kysučan, 216–220. Praha: Karolinum.
- . 2021. *O svobodném rozhodování*. Přeložil David Sanetrník. Praha: Vyšehrad.
- Vidmanová, Anežka. 1981. „Boëthius a Čechy“. In *Boëthius – Poslední Říman*, 13–45. Praha: Vyšehrad.
- Wettherbee, Winthrop. 2009. „The Consolation and medieval literature“. In *The Cambridge Companion to Boëthius*, editoval John Marenbon, 279–302. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zippel, Gianni. 1970. „L'autodifesa di Lorenzo Valla per il processo dell'Inquisizione napoletana (1444)“. *Italia medioevale e umanistica* V (13): 59–94.

Biologie zbavená břemene teleologie

FILIP TVRDÝ

Katedra filozofie

Filozofická fakulta Univerzity Palackého
Křížkovského 12

779 00 Olomouc

filip.tvrdy@upol.cz

<https://doi.org/10.5507/aither.2021.002>

ABSTRACT¹

The use of teleological language in biology is burdened with many difficulties. Speakers in everyday and scientific discourse confuse functions with purposes and misunderstand functionality, finality, and intentionality. The paper is structured into three sections. In the first part the difference between Platonic supranatural and Aristotelian quasi-natural account of teleology will be explained, with examples from the history of philosophy of biology. The second part will present the Darwinian approach to etiology that constitutes a more sound alternative to the teleological explanation. In the last section I will briefly introduce the teleological bias that is studied by developmental and cognitive psychologists. I believe that this psychological inclination is the real source of intuitive worldviews that are incompatible with contemporary science.

1 Zpracování publikace bylo umožněno díky finanční podpoře Filozofické fakulty Univerzity Palackého v Olomouci v letech 2019–2022 z Fondu pro podporu vědecké činnosti.

Na první pohled se zdá, že účelovost je všude kolem nás. Běžně mluvíme o účelu objektů, funkci orgánů, smyslu událostí. Z pohledu zdravého rozumu tomu ani nemůže být jinak, protože opakem účelovosti jsou neuspořádanost a zmatek. Tento článek vznikl proto, aby tento ve filozofii zažitý názor rozpořoval. Pokusím se ukázat, že analogie mezi účelovostí uměle vytvořených objektů a živých organismů je falešná. Artefakty jsou intencionálně konstruované myslícími agenty, jejich účelovost je od těchto bytostí odvozená. Naopak živé organismy vznikly náhodnými mutacemi a nenáhodným přirozeným výběrem, jejich účelovost je pouze zdánlivá. Budu argumentovat, že používání pojmů „účel“ a „funkce“ je konfušní a mělo by být zpřesněno: účely jsou finálně zaměřené

a intencionální, zatímco funkce jsou kauzálně podmíněné a mechanisticky vysvětlitelné. Zatímco explanační role funkcí může být ve vědě zachována, pokud s nimi bude řádně zacházeno, účelovost by měla být z vědeckého jazyka zcela odstraněna. Především v biologii je použití teleologie škodlivé, protože skrývá snahu propašovat do vědy náboženskou nebo mystickou agendu. Výklad je v článku rozdělen do tří oddílů. V prvním bude vysvětlen rozdíl mezi platónským a aristotelským pojetím teleologického vysvětlení, oba přístupy budou ilustrovány příklady z dějin idejí. Druhá část se bude věnovat etiologické alternativě k teleologickým koncepcím, která má původ v Darwinově evoluční teorii. Stručně představím interpretační potíže spojené s Darwinovým vztahem

k účelovosti, ale za podstatnější budu považovat neproblematickou recepci etologie ve vědách o životě. Ukážu také, proč bývá nauka o teleologii živých organismů považována za nevědeckou či pseudovědeckou. V závěrečné části vysvětlím, z jakých psychologických zdrojů pramení intuitivní představa o účelovosti světa. Teleologické zkreslení se dramaticky projevuje nejen v lidové psychologii, ale i v přirozeném jazyce, a proto je odmítnutí účelovosti velice náročným intelektuálním úkolem, k němuž někteří epistemičtí agenti nemají dost sil.

— 1. DĚJINY TELEOLOGICKÉHO VYSVĚTLENÍ

Ve filozofii bývá doktrína o možnosti teleologického vysvětlení často považována za kompaktní celek, ve skutečnosti ale existuje přinejmenším ve dvou značně odlišných variantách (srv. Perlman 2004; Sedley 2010). Obě teorie vznikly v antickém myšlení, jejich původci byli totiž Platón a Aristotelés. Liší se ale v tom, kam účely situují. Platónská koncepce teleologie je supranaturální, protože *τέλος* je záměrem myslícího stvořitele řádu věcí ve vesmíru, jenž má počátek v čase. Nejlepším dokladem pro toto tvrzení je rozsáhlá pasáž z dialogu *Timaios*, v níž je popsáno stvoření světa:

Poněvadž totiž bůh chtěl, aby pokud možno všechno bylo dobré a nic nebylo špatné, ale našel všechno, cokoli bylo viditelné, nikoli v klidu, nýbrž v nesouladném a neuspořádaném pohybu, uvedl to z nespořádaného stavu v řád, pokládaje tento stav za

všeobecně lepší než onen. A pak ani nebylo ani není nejvýše dobré bytosti volno konati něco jiného mimo to, co je nejkrásnější; tu pak úvahou nalézal, že ze jsoucen podle přirozenosti viditelných žádné jsoucno nerozumné nikdy nebude všestranně krásnější nad to, které má rozum, že však nelze, aby se něčemu dostalo rozumu bez duše. Podle této úvahy tedy stavěl svět tak, že vložil rozum do duše a duši do těla, aby vykonal dílo co do přirozenosti nejkrásnější a nejlepší. Tak tedy lze s pravděpodobností říci, že tento svět prozřetelností boží stal se živým tvorem, majícím duši i rozum. (*Tim.* 30a–b)

Představa o oddělenosti demiurga od jeho stvoření přešla do monoteistických náboženství a zapříčinila mnohé analogie mezi platónským a křesťanským pojetím božství (srv. Broadie 2012, 7–26). Není proto divu, že podobným způsobem argumentoval Tomáš Akvinský při popisu páté cesty dokazování Boha, která je založena na poznání účelovosti ve světě. Podle Akvinského je z řízení věcí patrné, že přírodní tělesa směřují k nějakému cíli. Protože ale sama nedisponují intelektem, musel jim být účel přiřknut nějakou rozumnou bytostí. Stejně jako je cíl šípů určen lučištníkem, je směřování světa stanoveno Bohem (Akvinský 1937, I, q. 2, art. 3). Možná nejznámější verzí tohoto úsudku se stala metafora Williama Paleyho, která byla poprvé publikována roku 1802 ve spise *Natural Theology*. Teleologický důkaz boží existence je u Paleyho založen na analogii mezi artefakty a přírodninami. Z promyšleného

vnitřního uspořádání hodiněk lze usuzovat existenci hodináře a stejně tak i celý svět musí mít svého inteligentního konstruktéra, který v aktu stvoření určil účely všech věcí a tvorů (Paley 2006, 7–8).

Nauka o účelovosti se nejvíce prosadila v oblasti živých organismů, jejichž funkci údajně nebylo možné vysvětlit jinak. Velkou renesancí zaznamenala teleologie ve 20. století, protože ji někteří filozofové začali využívat na obranu před nastupujícím vlivem mechanisticky založeného darwinismu. Za všechny uvedu Pierra Teilharda de Chardin, který v knize *Le Phénomène humain* z roku 1955 formuloval vlivnou finalistickou teorii života. Teilhard se domníval, že jediným způsobem, jak objasnit fungování živé přírody, je postulovat existenci účelu všech účelů, který označil řeckým písmenem Omega. Při popisu tohoto bodu, k němuž směřuje veškeré bytí, nepoužíval vědecký, ale spíš básnický jazyk. Omega je podle něj energie, „všudypřítomné vlnící se cosi, odkud se všechno vynořuje a kam zase všechno zapadá jako do oceánu“, je to nový duch a nový bůh (Teilhard de Chardin 1990, 214–15). Stejně jako stojí na počátku světa tvořící Alfa, tak i na jeho konci je neosobní či „hyper-personální“ Omega. Teilhard přiznával, že existence Omegy není vědeckou hypotézou, ale spíš důsledkem jeho niterně prožívané víry (1990, 243). Není proto překvapivé, že Omega byl pro něj totožný s křesťanským Bohem. Takto chápaný supranaturální finalismus platónského ražení nebyl křesťanskou filozofií dodnes opuštěn. Lze to pozorovat například na díle současného analytického filozofa

Alvina Plantingy, který se systematicky věnuje obhajobě teleologického hlediska ve filozofii i vědě. Pro křesťany není problematické aplikovat účelovost na všechny organismy, protože byly navrženy vědomým a intencionálním projektantem – Bohem. Plantinga nahradil Paleyho příklad s hodinkami modernější analogií: „Z teistického hlediska byly lidské bytosti, stejně jako katedrály a letouny Boeing 747, navrženy; můžeme říct, že jsou to božské artefakty... Bůh je aktérem a stvořitelem, je tím, kdo si vybírá určité cíle a koná, abych jich dosáhl.“ (Plantinga 1993, 197)

Oproti tomu aristotelská koncepce teleologie je naturální, či možná přesněji řečeno kvazinaturální (Perlman 2004, 6). Tentokrát je totiž *τέλος* považován za imanentní vlastnost látky, z níž jsou živé bytosti složeny. Účely se nacházejí v časově nekonečném vesmíru, nejsou božským či transcendentním principem stojícím mimo tento svět. Aristotelés se problematice účelové příčiny věnoval na mnoha místech svého díla, např. ve *Fyzice* II.8 nebo *Metafyzice* I.3. Považoval ji za klíčovou vlastnost všech živých tvorů, protože „v tom, co se děje a je od přírody, je účelovost“ (Phys. 199a5). V jiné pasáži dával ještě jasněji najevo, že účely jsou součástí přírodního světa: „Je tudíž zřejmé, že příroda jest příčinou, a to účelovou.“ (Phys. 199b30) Aristotelés si opět vypomáhal analogií s artefakty vytvořenými lidskou rukou: „Je-li účelnost v umění, tedy i v přírodě.“ (Phys. 199b30) Svá tvrzení ilustroval na příkladech živočichů a rostlin, jejichž pudové projevy nejsou zapříčiněny rozumovou úvahou. Tak například

masožravci mají přední zuby „ostré a uzpůsobené k trhání“, zatímco jejich stoličky jsou „široké a užitečné pro rozměňování potravy“ (Phys. 198b25). Podobně „vlašťovka... účelně staví hnízdo a pavouk spřádá síť“ (Phys. 199a25). Teleologická zaměřenost se podle Aristotela projevuje nejen u živočichů, „také v rostlinné říši vzniká to, co prospívá účelu, jako například listy ochrání plodu“ (Phys. 199a24–25).¹

Právě tato kvazinaturní koncept teleologie zažila strmý nárůst popularity na přelomu 19. a 20. století ve vitalismu a později v kontinentální biologii. Mnozí myslitelé byli nespokojeni s Darwinovou interpretací evolučního vývoje, který podle něj může být zcela vysvětlen pomocí mechanických sil přirozeného a pohlavního výběru. Odpůrci darwinismu tvrdili, že těmito procesy nelze objasnit ortogenezi, tedy vývoj od jednodušších životních forem k těm složitějším. Proto se mezi mnohými filozofy a některými vědci začaly šířit nejrůznější finalistické teorie, které v aristotelské příchuti působily přeci jen vědecktějším dojmem než platónské varianty otevřeně sympatizující s teismem. Bergsonův vitalismus měl sice údajně překonat mechanicismus i finalismus, ale nauka o élan vital byla přesto od počátku ovlivněna teleologickým uvažováním (Bergson 1907). Vitalismus Driesche ještě více akcentoval tvořivý element v evoluci živého. Driesch se k naturální teleologii a finalismu explicitně přihlásil použitím aristotelského pojmu „entelechie“, kterým označil autonomii a zacílenost organismů (Driesch

1908, 143–44). Po druhé světové válce začala teleologie pronikat i do vědeckých či zdánlivě vědeckých teorií badatelů stojících mimo hlavní proud biologie. Projevem této tendence byl například telefinalismus, jehož původcem byl francouzský biofyzik Pierre Lecomte du Noüy (1947), nebo telismus amerického botanika Edmunda Ware Sinnotta (1955). Pro české filozofické prostředí byl zvláště inspirativní švýcarský zoolog Adolf Portmann (1960), který se domníval, že touhu organismů po sebevyjádření nelze vysvětlit darwinisticky. Vzhled živočichů není podle Portmanna výsledkem působení přirozeného a pohlavního výběru, ale snahou o zvnějšnění jejich niternosti – příkladem prý může být krása pavího ocasu nebo pestré zbarvení jedovatých hadů.

Kvazinaturní teleologie našla zástání i u soudobých myslitelů. Například americký analytický filozof Thomas Nagel ve svých textech konstatoval neuspokojivost materialistických teorií. Považuje se přitom za představitele naturalismu – oproti mechanistické variantě ovšem preferuje „teleologický naturalismus“, který by existenci živých organismů a vědomých myslí explikoval odkazem na jejich účelové příčiny (Nagel 2012, 65–68, 91–93). Podle Nagela je vesmír rozumně řízen víc než jedním způsobem. Není možné jeho chod redukovat pouze na kvantitativní zákony fyziky, které popisují příčiny věcí, ale je třeba zohlednit i principy řídící směrování věcí k určitým cílům. Nagel se domnívá, že bez obohacení vědy o přirozenou teleologii nebude možné vysvětlit záhadu života a vědomí. Tvrdí,

1 Další příklady lze nalézt ve spise *O částech zvířat I.1* (*De part. animal.* 639a–642b).

že vědecké vysvětlení bude limitováno nanejvýš na oblast neživé přírody. Ani toto stanovisko není v dějinách filozofie neobvyklé, protože je zastával už Immanuel Kant, když v *Kritice soudnosti* suggestivně psal o nemyslitelnosti „Newtona stébla trávy“. Organické bytosti údajně nelze poznat ani vysvětlit podle pouhých mechanických principů přírody, a proto musí přijít ke slovu účelovost (Kant 1975, 191–92).

Je třeba dodat, že dělení teleologie do dvou nesouměřitelných variant je sice možné považovat za zdůvodněné, ale někdy není lehké jednotlivé myslitele správně zařadit. Ani samotní zastánci teleologie tyto přístupy striktně nerozlišují, často z taktických důvodů. Například Teilhard de Chardin psal větší část *Le Phénomène humain* jako sympatizant imanentní aristotelské účelovosti, která má být kompatibilní s dobovou vědou. Teprve v závěrečné kapitole vyložil karty na stůl a přihlásil se k transcendentní platónsko-křesťanské teleologii, kterou lze přijmout jen z perspektivy mystika či věřícího. Domnívám se, že hlavním důvodem popularity aristotelského pojetí je v dnešní době snaha imunizovat teleologii před obviněním z náboženského obsahu. V další kapitole ukážu, že tato strategie není příliš úspěšná – darwinistická etiologie vyvrací jak supranaturální, tak i kvazinaturní odnož teleologických spekulací.

2. DARWINISTICKÁ NATURÁLNÍ ETIOLOGIE

Darwinismus vznikl v intelektuálním prostředí britského naturalismu, který navazoval na raně novověký

mechanicismus René Descarta a Thomase Hobbesa. Není proto divu, že darwinistická biologie pocitovala silnou nedůvěru k možnosti teleologického vysvětlení, jež bylo v empirismu kritizováno od počátku 17. století. Francis Bacon už v roce 1623 napsal, že fyzika se má zabývat hledáním příčin a metafyzika hloubáním nad formami, zatímco „zkoumání účelových příčin je jalové a podobně jako panna zasvěcená bohu nic nezplodí“.² Nejdůležitější zdroje Darwinova myšlení ovšem nepocházely z filozofie, nýbrž ze starší přírodovědné tradice, do níž patřil Darwinův děd Erasmus nebo francouzští myslitelé Georges Buffon a Jean-Baptiste Lamarck. Ve filozofii byl Darwin pouhým amatérem a jeho čtenářské zkušenosti v této oblasti byly nevelké. Nejvíce byl ovlivněn Davidem Humem, a to nejen zprostředkovaně přes spisy Adama Smithe, Williama Paleyho a Thomase Malthuse. Na Darwinově seznamu knih k přečtení najdeme Humovo *Zkoumání o lidském rozumu*, které zmiňuje hned v několika pasážích svých deníků.³ Ve výčtu již přečtených knih figurují *Dialogy o přirozeném náboženství*, *Přirozené*

2 Latinský originál se nachází ve spise *De dignitate et augmentis scientiarum* (III.5): „Nam Causarum Finalium inquisitio sterilis est, et tanquam virgo Deo consecrata nihil parit.“ (Bacon 1857, 571). Různé anglické verze se mírně liší: „For the inquisition of Final Causes is barren, and like a virgin consecrated to God produces nothing.“ (Bacon 1858, 365); „[T]he inquiry into final causes is sterile and, like a virgin consecrated to God, produces nothing.“ (Bacon 1901, 168). Dostí nepřesný český převod se nachází ve Spaemann a Löw (2004, 10).

3 Např. *Notebook M* [1838], §104; *Notebook N* [1838–1839], §101 (Barrett et al. 1987).

dějiny náboženství a Dějiny Anglie – k poslední položce Darwin připojil hodnotící poznámku „obdivuhodné“. Ve svých úvahách o morálním instinktu u zvířat se Darwin odvolával na Zkoumání o zásadách mravnosti (C. Darwin 1871, 85, pozn. 19; čes. 2006, 326). Darwin s Humem sympatizoval v názorech na lidskou přirozenost, příbuznost člověka s jinými zvířaty, souměřitelnost jejich intelektuálních schopností, existenci rudimentární morálky u sociálně žijících živočichů, snad i ohledně kritiky náboženství a teleologie. Na druhou stranu existuje evidence o určitém vlivu Aristotela na Darwinovo myšlení. Kromě poznámky pod čarou z předmluvy ke čtvrtému vydání *O vzniku druhů přírodním výběrem* (C. Darwin 1866, xiii; čes. 2007, 27), ve které je kriticky zmíněna druhá kniha Aristotelovy *Fyziky*, se jedná především o dopis z 22. února 1882, jehož adresátem byl William Ogle, autor prvního překladu *O částech zvířat* do angličtiny. Darwin v dopisu píše, že „jeho dva bohové“ Linné a Cuvier byli „pouhými školáky ve srovnání se starým Aristotelem“ (F. Darwin 1887, 251–52). Otázkou zůstává, nakolik se jednalo o projev zdvořilosti viktoriánského gentlemana a nakolik byl motivací skutečný zájem o Aristotelovo dílo (Gottelf 1999). Darwin každopádně zemřel o necelé dva měsíce později, 19. dubna 1882, takže jeho případný zájem o Aristotela neměl dlouhé trvání. Pravděpodobně přečetl pouze Oglovu předmluvu a několik úvodních stran z *O částech zvířat*. Tato filozofická nevyhraněnost je příčinou interpretačních nejasností, o nichž bude řeč za chvíli.

Darwinův objev přirozeného výběru je mnohými chápán jako definitivní překonání teleologického vysvětlení ve vědách o životě. Shrňme si nejprve stručně, v čem darwinismus spočívá.⁴ Vlastnosti živých organismů vznikají náhodnými změnami dědičných znaků, které jsou selektovány nenáhodným přirozeným výběrem. Nepatrné mutace genetického kódu způsobují, že se potomci rodí s malými odchylkami oproti fenotypu svých předchůdců, což je zvýhodňuje, anebo naopak znevýhodňuje v boji o přežití a vzácné zdroje, jakými jsou například potrava a sex. Produkce odchylek je stochastická, tedy zachytitelná pouze pomocí počtu pravděpodobnosti. Nelze dost dobře předpovědět, které odchylky budou pro nositele pozitivní či negativní, to se prokáže až budoucím vývojem. Úspěšné organismy prostě přenášejí výhodné znaky na své potomky, až se po mnoha generacích stanou v populaci dominantní. Je omylem domnívat se, že v boji o přežití uspívají ty nejdokonalejší organismy, ve skutečnosti jsou to ty nejlépe přizpůsobené aktuálnímu prostředí. To, co je v určitém období a na určitém místě výhodným znakem, může tento status později či jinde ztratit. „Vyšší“ organismy nejsou dokonalejší než organismy „nižší“; „vyšší“ zde znamená „nedávný v geologickém čase“ nebo „výše položený v rámci fylogenetického stromu“ (Mayr 2009, 247). Uvažovat

4 Nesnažím se zrekonstruovat původní Darwinův argument, protože v mnohém zastaral. Následuje parafráze hlavních tezí současné biologie, které se běžně říká „moderní syntéza“ – tj. spojení Darwinovy evoluční teorie a Mendelovy populační genetiky.

o komplexitě jako o známce progresivity je důsledkem neodůvodněného antropocentrismu – složitější organismy totiž často nedokážou konkurovat těm jednodušším a nejjednodušším.⁵ Evoluce dopředu nic neplánuje, nikam nespěje a nesměruje, vlastně jen „přešlapuje na místě“ v neustále se měnícím prostředí.⁶ Paleym nalezené hodinky opravdu mají svého hodináře, ale je jím slepá a neúprosná síla přirozeného výběru, pracující metodou pokusu a omylu, pomalým a vytrvalým tempem, bez ustání a po celé miliony let.

Darwin nemohl formulovat svou teorii v takto krystalické podobě, protože ještě neznal pozdější objevy biologie,

ekologie, paleontologie, geologie, genetiky, etologie a dalších disciplín. Mnohdy se vyjadřoval nejasně či nekonzistentně, jeho dílo je svědectvím o zápase s tehdy vznikajícím jazykem věd o životě. Z tohoto důvodu se ve filozofii biologie a historii vědy rozhořel interpretační spor o rezidua teleologie v Darwinově myšlení. Při pozornější četbě Darwinových spisů se totiž ukazuje, že se viktoriánský autor teleologie možná nikdy zcela nevzdal. Aristotelský badatel James Lennox v článku „Darwin Was a Teleologist“ (1993) dokládá, že Darwin a jeho spolupracovníci o účelovosti běžně uvažovali, o čemž svědčí používání teleologicky zabarveného jazyka. Například v Darwinových denících se pojem „účelová příčina“ objevuje několikrát, obvykle ve spojení s adaptivním účelem nějaké živočišné nebo rostlinné struktury.⁷ Jiným často citovaným pramenem je Darwinovo pojednání z roku 1862, v němž zpochybnil – snad jen metodologicky – možnost vysvětlit koevoluci orchidejí a jejich opylovačů pomocí přirozeného výběru. Uvažoval, jestli není možné vidět v důmyslné konstrukci květu, která dokonale odpovídá tvaru hmyzího těla, známky účelového uspořádání. Vypomohl si dokonce stejným příměrem jako Aristotelés a Paley, když přirovnával činnost přírody ke strojníkovi, který dává dohromady kolečka, pružiny a kladky (C. Darwin 1862, 348). Ještě větší podezření vzbudila slavná výměna s Asou Grayem, který Darwina ocenil dosti nečekaným

5 Pro antropocentrické chápání světa představuje darwinismus těžkou ránu. Je dost dobře možné, že samotné lidstvo mohlo již minimálně jednou vyhynout, a to v důsledku erupce sopky Toba na indonéském ostrově Sumatra, k níž došlo před 74 tisíci lety. Počet přeživších příslušníků našeho druhu byl zřejmě redukován jen na několik tisíc, různě roztroušených v částech Afriky, Evropy a Asie. Nebezpečně jsme se tak mohli přiblížit pověstnému *hrdlu lahve* („bottleneck effect“), ve kterém druh vymírá z důvodů dramatického snížení populace a poklesu genetické diverzity. Jiným příkladem bezcílnosti evolučního vývoje je takzvaná *fušeřina* („tinkering“), která u živých organismů dává vzniknout strukturám, jež lze označit za případy neinteligentního designu. Čítankovými příklady je škytavka jako pozůstatek našeho dávného života v oceánech, bolest zad v důsledku vzpřímeného držení těla, kýla způsobená nedostatečnou svalovou oporou našich vnitřností nebo tendence k dušení se potravou kvůli nesprávné orientaci průdušnice a jícnu.

6 Tomuto principu se v dnešní biologii říká efekt červené královny podle postavy z *Alenky za zrcadlem* Lewise Carrolla, která také „běžela, aby zůstala na stejném místě“ (srv. Matt Ridley 1999).

7 Např. *Notebook B* [1837–1838], §49; *Notebook D* [1838], §135, §167; *Notebook E* [1838–1839], §48 a jinde (Barrett et al. 1987).

způsobem. V článku ze 4. června 1874 americký botanik napsal: „Darwinovou velkou službou přírodní vědě je, že do ní znovuzavedl teleologii.“ (Gray 1874, 81) Darwin poklonu kvitoval s povděkem, když Grayovi v soukromém dopise z následujícího dne odepsal: „Těší mě zvláště, co jste řekl o teleologii, protože si toho zatím nikdo nevšiml. Vždy jsem vás považoval za muže, který dovede udeřit hřebík na hlavičku.“ (F. Darwin 1887, 189) Znovu narážíme na problém, nakolik byla odpověď myšlena upřímně a do jaké míry se jednalo o projev zdvořilosti. Lennoxově interpretaci oponuje filozof biologie Michael T. Ghiselin, podle něhož je Darwinovo zdánlivé přijetí teleologie způsobeno jednak nepochopením jeho metaforického jazyka, jednak neznalostí dobových konvencí (Ghiselin 1994; srv. také 2009, 24–25). Podle Ghiselina je bláhové chápat Darwinovy spisy doslovně a přehlížet jemné nuance diskurzu, který autorům znemožňoval vyjadřovat se zcela otevřeně. Darwin si byl dobře vědom ateologických důsledků evoluční teorie a nechtěl si situaci ještě zhoršovat formulacemi, v nichž by explicitně popíral existenci božského konstruktéra. Zatímco v případě představitelů osvícenského ateismu se někdy mluví o „teologickém lhaní“ (Berman 1987), jež mělo ze sebezáchovných důvodů zamlžit obhajovanou pozici předstíráním náboženského nadšení, v případě Darwina bychom mohli spekulovat o eventualitě lhaní teleologického.

Ať už si Darwin myslel o účelových příčinách cokoli, současná biologie se bez finalismu neproblematicky obejde. Elementárním principem vědy je

neúcta k autoritám, jež se projevuje odmítáním argumentum ad verecundiam. Hnacím motorem bádání je falzifikace starších hypotéz, byť by pocházely ze sebevíc důvěryhodného zdroje. Můžeme být Darwinovi vděční, že nám – snad nevědomky – ve svém díle poskytl robustní teoretický základ, díky němuž se můžeme účelovosti při popisu života zcela zbavit (Haeckel 1868, 85). Teleologii lze díky Darwinovi beze zbytku nahradit etiologií, tj. naukou o evolučních příčinách současných biologických znaků, která mnohem lépe odpovídá principu Ockhamovy břitvy. Místo abychom se zabývali, k čemu orgány slouží, měli bychom si klást otázku, jakým způsobem evolučně vznikly. Takto Darwinův přínos komentují jeho bezprostřední i časově vzdálenější pokračovatelé. Britský anatom Thomas Huxley, označovaný současníky za Darwinova buldoka, ve své rané obhajobě evoluční teorie napsal: „Teleologie, jak jí běžně rozumíme, dostala z rukou pana Darwina smrtelnou ránu.“ (Huxley 1870, 330) Filozofující biolog G. G. Simpson o století později varoval před vitalistickými a finalistickými pokusy zpochybnit darwinismus: „Vitalismus předstírá, že v přírodě našel místo pro nadpřirozeno. Finalismus se pokouší vpustit zadními dveřmi teleologii, kterou Darwin vymetl z předních dveří.“ (Simpson 1960, 973) Podobně kategoricky se na mnoha místech svých textů vyjadřoval analytický filozof W. V. O. Quine, podle něhož došlo v roce 1859, kdy byl poprvé publikován spis *O vzniku druhů*, nejen k mimořádnému biologickému, ale i filozofickému

objevu. Podle Quina se Darwinova teorie stala metlou tradiční metafyziky, protože rozpustila Aristotelovu účelovou příčinu a nahradila ji příčinou účinnou. Přirozený výběr je prostředkem, jímž lze projevy cílevědomého uspořádání živých organismů vysvětlit čistě kauzálně. Ve vědě a filozofii již není třeba odkazovat k budoucím cílům, stačí se soustředit na minulé příčiny (Quine 1996, 161; 2008a, 342; 2008b, 179).

Někteří myslitelé zašli ještě dál a začali označovat finalistické koncepce za pseudovědecké. Představitelé pozdního novopozitivismu navázali na úvahy Wittgensteina a Carnapa o empirickém kritériu významu a aplikovali je i na antidarwinisticky zaměřené biologické teorie. Carl Gustav Hempel ostře odsoudil vitalistické a telefinalistické hypotézy, protože kvůli nedostatečnému empirickému obsahu není možné je jakýmkoli způsobem testovat. Jedná se proto spíše o „pseudohypotézy“, které nemají explanační ani prediktivní sílu, a jako takové nemají místo v kontextu vědeckého poznání (Hempel 1950, 41–42). Takřka identicky argumentoval Hans Reichenbach, někdejší Hempelův soupeřník z berlínské školy, když vyloučil z vědy imateriální substance, životní síly, entelechie a další supranaturální entity. Tvrdil, že biologie má být pěstována v duchu darwinismu, protože ke svému vysvětlení nepotřebuje principy porušující zákony fyziky. Zdánlivá teleologie živých organismů je podle něj plně redukovatelná na kauzální zákonitosti, cokoliv nad tento rámec je nevědecké (Reichenbach 1951, 202). Novopozitivistická rétorika byla převzata i hlavním

proudem biologie, jak je vidět na četných vědeckých pracích z tohoto období. Americký biolog Leo Francis Koch se kriticky ohrazoval vůči pronikání telismu a telefinalismu do vědeckého diskurzu, protože tyto směry považoval za projevy mysticismu, iracionální předsudečnosti a přílišného spoléhání na intuice (Koch 1957, 248). Akcentace účelovosti je neblahým dědictvím primitivních animistických světonázorů, které byly charakteristické pro nejstarší vývojové období lidské kultury. Dovolávat se dnes teleologie je nezdůvodněné, protože účely jsou imaginární koncepty na úrovni flogistonu či éteru. Moderní věda se těchto zastaralých názorů zbavila důslednou aplikací Ockhamovy břitvy, protože dokáže tytéž jevy vysvětlit za pomoci mnohem menšího a empiricky lépe doloženého pojmového aparátu. Podle Kocha ve druhé polovině 20. století neexistuje žádná kontroverze mezi materialismem na jedné straně a vitalismem či finalismem na straně druhé. Badatelé prosazující antidarwinistické koncepce byli vytlačeni na okraj zájmu vědeckého společenství, ale laickou veřejností je jim stále věnována nepřiměřená pozornost. Na vině je podle něj především vliv popularizačních médií, která v neinformovaných čtenářích vyvolávají mylnou představu, že byl darwinismus akcentující mechanistický pohled na život vyvrácen, nebo dokonce nahrazen novějším přístupem.⁸

8 Ohlašování konce darwinismu patří mezi oblíbené filozofické kratochvíle více než sto let. Už v roce 1909 Emanuel Rádl tvrdil, že „Driesch znamená konec darwinismu“ (Rádl 2006, 377). Dnes je překonání darwinismu spíše spojováno s evoluční vývojovou

Obvinění z pseudovědeckosti finalistických teorií padlo mezi akademickými badateli na úrodnou půdu, o čemž svědčí několik velice hrubých odsudků teleologicky zaměřených myslitelů. Britský imunolog Peter Medawar zveřejnil v prestižním časopise *Mind* ničující recenzi anglického překladu Teilhardovy knihy, v níž nešetřil posměšky a invektivami:

Větší část [...] tvoří nesmysly přikrášlené celou škálou úporných metafyzických přirovnání. Před obviněním z nečestnosti omlouvá autora jen skutečnost, že dříve, než oklamal ostatní, musel vynaložit obrovské úsilí, aby ošálil i sám sebe. Knihu *Le Phénomène humain* nemůžete číst bez pocitu, že se dusíte, bez lapání po dechu a tápání po jejím smyslu. (Medawar 1961, 99)

Ve stejném duchu hodnotil práci „nových mystiků“ už zmiňovaný G. G. Simpson. Mezi tyto „evoluční teology“ podle něj patřili Pierre Lecomte du Noüy, Edmund Ware Sinnott a Pierre Teilhard de Chardin. Simpson se domníval, že jejich názory nemohou být považovány za teorie, protože jsou nevědecké – netestované a netestovatelné. Finalismus předstírá, že poskytuje vysvětlení biologických jevů, ale ve skutečnosti tak

autoři přiznávají neznalost (Simpson 1964, 217). Zvláště Teilhardovo chápání evoluce je naprosto neudržitelné, protože je založené na mystické vizi, jež nemůže zdůvodnit žádné pravdivé přesvědčení (1964, 232–33).

Nejrozšířenější vysokoškolské učebnice evoluční biologie se dnes o teleologii buď vůbec nezmiňují (Mark Ridley 2004), nebo ji explicitně odmítají.⁹ Námitky současné biologie vůči účelovosti přehledně shrnul Ernst Mayr (1974, 92–94; 1992, 122–23), podle něhož se teleologické koncepce proviňují ve čtyřech hlavních ohledech: 1) zavádějí do vědy náboženské a metafyzické doktríny, které nejsou ověřitelné; 2) odmítají fyzikálně-chemická vysvětlení v živé přírodě; 3) uznávají působení budoucích cílů na minulé události, což je projevem převrácené kauzality; 4) jsou zatíženy antropocentrismem. Mayr se domnívá, že zdánlivá účelovost živých organismů, která vyplývá z evolučního vývoje, může být označována jako teleonomie (poprvé Pittendrigh 1958, 394; srv. Flegr 2018, 44–46). Oddělení účelnosti a účelovosti by zabránilo konfúznímu směšování darwinistické biologie s metafyzickou teleologií. Teleonomické vysvětlení totiž není v rozporu s kauzálním vysvětlením na fyzikálně-chemické úrovni, je pouze

biologií a epigenetikou, případně s objemem genetického driftu a genového toku (např. Fodor a Piattelli-Palmarini 2010). Netřeba dodávat, že darwinismus je ve stejně dobré kondici jako ve druhé polovině 19. století, což se biologové snaží filozofům trpělivě vysvětlovat (srv. Kellogg 1907; Coyne 2009 a další).

9 „There is nothing mysterious or purposeful about evolution by natural selection; it just happens. It is an automatic consequence of heritable differences in replication.“ (Herron a Freeman 2013, 12). „Modern biology views the development, physiology, and behavior of organisms as the results of purely mechanical processes, resulting from interactions between programmed instructions and environmental conditions or triggers.“ (Futuyma a Kirkpatrick 2017, 57)

užitečnou heuristickou zkratkou. Za účelný je prostě a jednoduše považován ten biologický znak, který je výsledkem činnosti přirozeného výběru v evoluční historii příslušného organismu.

Pojem „teleonomie“ se nám může zdát příliš vyumělkovaný a je pravdou, že se nevžil, a to ani v odborné literatuře. Naštěstí jej nemusíme používat, protože nauku o teleonomii lze elegantně nahradit pečlivějším rozlišením mezi účely a funkcemi. Může nám k tomu napomoci evoluční či etiologické pojetí biologických funkcí, které ve filozofii vědy existuje už od 70. let 20. století (Wright 1973; srv. 1976). Funkce podle této teorie nemají na rozdíl od účelů teleologické závazky. Funkcionální vysvětlení se neliší od kauzálního, jedná se o dvě strany téže mince – o dva různé druhy etiologického vysvětlení. V obou případech nás zajímají příčiny, které způsobily evoluční vznik nějakého biologického znaku. Otázka „Jak orgán vznikl?“ se kategoricky neliší od „Proč orgán vznikl?“. Přirozený jazyk nám umožňuje ptát se obojím způsobem, akcentovat minulost či budoucnost. Výhodou etiologického přístupu také je, že biologické znaky mohou sloužit k mnoha různým účelům, i když původně měly jen jedno funkcionální vysvětlení. To nám umožní odlišit znaky vzniklé adaptací, které svým nositelům přinášejí bezprostřední evoluční výhodu, od vedlejších produktů těchto adaptací, jejichž výhodnost je pro nositele sekundární a odvozená.

V našem pátrání po povaze účelů a funkcí se můžeme odvážit ještě o krok dál. Dejme tomu, že je možné účely převést na funkce, takže nám z bio-

logické metodologie vypadne potřeba teleologického tázání. Pak by nemělo být obtížné funkcionální vysvětlení zcela nahradit vysvětlením fyzikálním. Vodítko nám poskytl Daniel Dennett, když rozlišil různé druhy postojů, které můžeme zastávat k přírodninám i artefaktům. Na mnoha příkladech ukázal, jak na činnost nějakého objektu nahlédíme pomocí fyzikálního, projektového a intencionálního postoje.¹⁰ Vezměme v úvahu třeba klasický natahovací budík. V perspektivě fyzikálního postoje jej můžeme popsat jako soubor součástí, mezi něž patří pružiny, ozubené převody, hřídele, ručičky, ciferník nebo zvonek. Činnost přístroje lze považovat za souhrn kauzálních dějů odehrávajících se podle zákonů klasické mechaniky a termodynamiky. Pokud přijmeme projektový postoj, pak budík pokládáme za přístroj, který byl zkonstruován tak, aby ukazoval přesný čas a v určenou hodinu zazvonil. Stačí jej nastavit podle instrukcí projektanta a ke kýženému výsledku dojde, aniž bychom rozuměli vnitřnímu uspořádání zařízení. Intencionální postoj nám zase umožňuje nahlížet na budík jako na agenta s vlastními záměry, který „ví“, kolik je hodin, a „má v úmyslu“ spáče probudit, protože „nechce“, aby přišel pozdě do práce. Tato personifikace neživého stroje je důvodem, proč můžeme vůči budíku pociťovat emoce, které jsou jinak vyhrazeny

10 V angličtině Dennett používá termíny „physical, design and intentional stance“ (Dennett 1987, 16–17), český překlad pochází od Jaroslava Peregrina (Dennett 1997, 37). Projektový postoj vyjadřuje funkcionální či teleologické vysvětlení (Dennett 2017, 36–37).

myslícím bytostem – například vztek či vděk. Stejnou explanační strategií můžeme použít i při zkoumání živých organismů. Stěhovaví ptáci migrují, protože přirozený výběr v minulosti zvýhodňoval ty jedince, kteří se vydali na cestu do podnebně příznivějších zimovišť. Toto etiologické vysvětlení můžeme nahlížet i funkcionálně, protože funkcí migrace je strávit nehostinné období v lokalitě s dostupnějšími zdroji potravy. Prizmatem intencionálního postoje pak máme sklon domnívat se, že si čáp uvědomil snižující se teplotu v hnízdišti, rozhodl se vyhledat společnost dalších společníků a naplánoval si odlet do subsaharské Afriky. Všechny tři postoje mají své výhody a módy použití, ale jen ten fyzikální odpovídá skutečně vědeckému vysvětlení. V každodenním životě, v němž se řídíme lidovou psychologií a hovoříme přirozeným jazykem, se bez účelovosti a záměrnosti neobejdeme. Naopak ve vědeckém diskurzu je eliminace účelů a intencí nejen možná, ale i žádoucí. V posledním oddíle svého článku se proto zaměřím na hledání kořenů teleologického myšlení v naší kognitivní výbavě.

— 3. TELEOLOGICKÉ ZKRESLENÍ

Mezi dnešními biology má tedy teleologické vysvětlení punc naivity, je považováno za projev nevědomosti či reliktní animismu. Vědecké poznatky totiž čím dál víc odporují intuitivně budovaným hypotézám o fungování světa, které vycházely z teleologie, antropomorfismu či antropocentrismu. Termíny jako „účel“ nebo „cíl“ jsou biology nadále

používány, protože autorům usnadňují výklad problematiky a čtenářům její pochopení. Teleologický jazyk je ovšem při popisu zvyšování zdatnosti používán nikoli metafyzicky, ale didakticky. Jak už jsme viděli, vyjadřoval se tak i sám Darwin, což vedlo mezi jeho současníky i pokračovateli k nepochopení. Spis *O vzniku druhů* je prošípován pasážemi, v nichž se autor odvolával na účel určitých orgánů. Uvedu jeden zvlášť markantní příklad:

Příklad plovacích měchýřů ryb je skutečně vhodný, protože nám jasně ukazuje velmi důležitou skutečnost, že orgán, vytvořený původně pro jeden účel, v tomto případě pro plavání, mohl být změněn v jiný orgán se zcela odlišným posláním, a to v orgán sloužící k dýchání. (C. Darwin 2007, 206)

Takových případů najdeme v šestém vydání knihy i na dalších místech Darwinových textů desítky. Všechny tyto formulace se ale dají snadno přeložit do jazyka bez teleologického vyznění (srv. Bass 1968, 27–28). Například výraz „účelem očí je vidět“ můžeme správněji přepsat jako „oči přijímají vizuální stimulaci z okolí“. Poučku, že „plíce slouží k okysličování krve“, lze podat neutrálně: „plíce dodávají do krevního oběhu kyslík“. Analogicky „srdce má za úkol pumpovat krev“ prostě znamená, že „srdce pumpuje krev“. Tento neutrální jazyk sice ztratil informaci o předchozím působení přirozeného výběru, ale předchází vytváření teleologických tvrzení, která jsou v rozporu

s vědeckými poznatky. Prokletím teleologie totiž je, že svádí mluvčí k pronášení výroků, které převrací kauzalitu („účelem fotosyntézy je uvolnit do atmosféry kyslík umožňující dýchání živočichů“) nebo zavádějí normativitu („úkolem ženy je rodit děti a starat se o domácnost“). Na nejelementárnější úrovni se teleologie v přirozeném jazyce projevuje používáním mentálních sloves při popisu biologických jevů. Zjednodušující zkratky jako „evoluce usiluje“, „přirozený výběr chce“ nebo „organismy mají za cíl“ nelze interpretovat doslovně, ale vhodnější je se jim zcela vyhnout. Je patrné, že v lidské mysli existují silné dispozice myslet a mluvit teleologicky. Povšiml si toho už Francis Bacon, který tendenci k finalistickému výkladu zařadil do klamů řadících se k idolu rodu. Účelové příčiny podle něj nejsou vlastností světa, ale jsou spíše odvozeny z přirozenosti člověka (Bacon 1974, 101). Bacon tak jasnozřivě předešel dnešní diskuse vývojových a kognitivních psychologů, které se týkají připisování účelovosti.

Průkopníci psychologického zkoumání teleologického zkreslení („teleological bias“) je Deborah Kelemenová. Její výzkum se ve svých počátcích nejprve zaměřil na malé děti v předškolním věku, které mají k teleologickým úvahám zvlášť blízko. Děti totiž pomocí účelovosti zdůvodňují i existenci objektů neživé přírody (např. „hory jsou k lezení“, „mraky jsou k pršení“), zatímco dospělí teleologii selektivně omezují na živé organismy a jejich části („nosy jsou k čichání“, „uši jsou k slyšení“ atd.). Kelemenová tvrdí, že u dětí

se uplatňuje tzv. promiskuitní teleologie („promiscuous teleology“). Slovo „promiskuitní“ má v dnešní češtině výlučně sexuální vyznění, ale v angličtině termín znamená i „nevybíravý“ či „nahodilý“. Promiskuitní je proto taková teleologie, která je všudypřítomná či nadužívaná (Kelemen 1999). Příčinou zřejmě je, že malé děti nesvedou správně používat teorii mysli. Jedná se o nástroj, jak efektivně připisovat přesvědčení, intence, přání a pocity jiným myslícím bytostem. Děti v relativně nízkém věku tří až čtyř let začínají chápat, že jejich vlastní mentální obsahy mají obdobu u ostatních lidí. Protože k jiným myslím nemáme přímý kognitivní přístup, musíme si osvojit teorii mysli, tedy schopnost odhadovat myšlenkové pochody nám podobných tvorů. U dětí v předškolním věku je tato dovednost rozvinuta až příliš štědře, protože je nesprávně zaměřena i na neintencionální objekty. Dospělí se tomu pak musejí dosti pracně odnaučit. Přebujelá teleologie byla detekována i u pacientů s Alzheimerovou chorobou (Lombrozo, Kelemen a Zaitchik 2007). Toto neurogenerativní onemocnění mozku je nejčastější příčinou demence, která se projevuje postupnou ztrátou kognitivních a intelektuálních schopností. Průvodní poruchy paměti limitují znalosti pacientů, kteří zapomínají dříve nabytá kauzální vysvětlení, a proto se mnohem častěji uchylují k teleologickým konfabulacím (srv. Tvrđý 2015, 127–33).

Existuje evidence, že teleologické smýšlení je charakteristické také pro stoupence paranormálních jevů, jako je například astrologie nebo mimosmyslové

vnímání (Willard a Norenzayan 2013), nebo pro přívržence konspiračních teorií (Wagner-Egger et al. 2018). Účelovost je nástrojem, jak prisuzovat význam chaotickým událostem v obtížně předvídatelném světě, ať už nabývá formu horoskopů, nebo nauk o utajených spiknutích. Nadměrný sklon k teleologickým narativům vykazují i teisté a kreacionisté (Kelemen 2004; Kelemen a DiYanni 2005). Promiskuitní teleologie je předstupněm pro přijetí „intuitivního teismu“. Teleologické vysvětlení předpokládá designéra, který stanovil účely přírodních objektů, a už děti v předškolním a raném školním věku mu dávají antropomorfní podobu. Náboženství navíc může být považováno za svébytný druh konspirační teorie, podle níž existuje všemocný agent jednající ve skrytu za kulisami dějin. Dosud není úplně jasné, jakou povahu má přesně vztah teleologie a religiozity, korelace mezi oběma jevy totiž může být projevem hlubší kauzální souvislosti. Otázkou je, který jev předchází ten druhý – zda mají věřící větší tendenci uchýlovat se k účelovým vysvětlením, anebo naopak lidé snáze podléhají

teleologickému zkreslení častěji vyhledávají organizovaná náboženství.

Nejlepším receptem na překonání promiskuitní teleologie je formální vzdělání v oblasti přírodních věd, jež příjemcům odhaluje skutečné kauzální příčiny událostí. Situaci ale značně komplikuje, že zakořeněný teleologický bias je jednou z hlavních překážek pro pochopení a přijetí evoluční teorie (Kelemen 2012). Stáváme se tak obětí fatálního paradoxu. Čím méně toho víme o kauzálních příčinách, tím větší máme potřebu spekulovat o účelových vysvětleních. Finalismus je systematické vyjádření lidové nebo naivní biologie („folk biology“), která je epistemiicky podřízena biologii vědecké a jež v současném diskurzu nemá místo. Filozofové obhajující účelovost by měli zvážit, zda se chtějí spolupodílet na rozvoji vědeckého obrazu světa, anebo podporovat doktrínu vykazující prvky magického a konspiračního myšlení. Pokud se rozhodnou oponovat vědě, mohou být oprávněně podezříváni, že tak činí z neznalosti anebo z obavy před nehostinným vesmírem, v němž chybí útěšná představa smyslu.

BIBLIOGRAFIE

- Aristotelés. 2008. *Metafyzika*. Přeložil Antonín Kříž. 2. vyd. Praha: Nakladatelství Petr Rezek.
- . 2010. *Fyzika*. Přeložil Antonín Kříž. 2. vyd. Praha: Nakladatelství Petr Rezek.
- Bacon, Francis. 1857. „De dignitate et augmentis scientiarum“. In *The Works of Francis Bacon*, Vol. I, editovali James Spedding, Robert Leslie Ellis a Douglas Denon Heath, 431–837. London: Longman and Co.
- . 1858. „Of the Dignity and Advancement of Learning“. In *The Works of Francis Bacon*, Vol. IV, editovali James Spedding, Robert Leslie Ellis a Douglas Denon Heath, 275–498. London: Longman and Co.
- . 1901. *Advancement of Learning*. Editoval Joseph Devey. New York: P. F. Collier & Son.
- . 1974. *Nové organon*. Přeložil Miroslav Zůna. Praha: Svoboda.
- Barrett, Paul H., Peter J. Gautrey, Sandra Herbert, David Kohn a Sydney Smith, ed. 1987. *Charles Darwin's Notebooks: 1836–1844*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bass, J. Carl. 1968. „Function versus Purpose“. *Bios* 39 (1): 26–30.
- Bergson, Henri. 1907. *L'Évolution créatrice*. Paris: Felix Alcan.
- Berman, David. 1987. „Deism, Immortality, and the Art of Theological Lying“. In *Deism, Masonry, and the Enlightenment: Essays Honoring Alfred Owen Aldridge*, editoval J. A. Leo Lemay, 61–78. Newark: University of Delaware Press.
- Broadie, Sarah. 2012. *Nature and Divinity in Plato's Timaeus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Coyne, Jerry A. 2009. *Why Evolution Is True*. Oxford: Oxford University Press.
- Darwin, Francis, ed. 1887. *The Life and Letters of Charles Darwin*, Including an Autobiographical Chapter, Vol. 3. London: John Murray.
- Darwin, Charles. 1862. *On the Various Contrivances by Which British and Foreign Orchids Are Fertilised by Insects*. London: John Murray.
- . 1866. *On the Origin of Species by Means of Natural Selection*. 4. vyd. London: John Murray.
- . 1871. *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*. London: John Murray.
- . 2006. O původu člověka. Přeložili Josef Wolf a Zora Wolfová. Praha: Academia.

- . 2007. *O vzniku druhů přírodním výběrem*. Přeložili Emil Hadač, Alena Hadačová a Hana Marsault-Rejková. Praha: Academia.
- Dennett, Daniel C. 1987. *The Intentional Stance*. Cambridge: MIT Press.
- . 1997. *Druhy myslí: k pochopení vědomí*. Přeložil Jaroslav Peregrin. Bratislava: Archa.
- . 2017. *From Bacteria to Bach and Back: The Evolution of Minds*. New York: W. W. Norton & Company.
- Driesch, Hans. 1908. *The Science and Philosophy of the Organisms*. London: Adam and Charles Black.
- Flegr, Jaroslav. 2018. *Evoluční biologie*. 3. vyd. Praha: Academia.
- Fodor, Jerry A. a Massimo Piattelli-Palmarini. 2010. *What Darwin Got Wrong*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Futuyma, Douglas J. a Mark Kirkpatrick. 2017. *Evolution*. 4. vyd. Sunderland: Sinauer Associates.
- Ghiselin, Michael T. 1994. „Darwin's Language May Seem Teleological, But His Thinking Is Another Matter“. *Biology and Philosophy* 9 (4): 489–92. <https://doi.org/10.1007/BF00850377>.
- . 2009. *Darwin: A Reader's Guide*. San Francisco: California Academy of Sciences.
- Gotthelf, Allan. 1999. „Darwin on Aristotle“. *Journal of the History of Biology* 32 (1): 3–30. <https://doi.org/10.1023/A:1004404206298>.
- Gray, Asa. 1874. „Charles Robert Darwin: A Sketch“. *Nature* 10 (240): 79–81.
- Haeckel, Ernst. 1868. *Natürliche Schöpfungsgeschichte: Gemeinverständliche wissenschaftliche Vorträge über die Entwicklungslehre im Allgemeinen und diejenige von Darwin, Goethe, und Lamarck im Besonderen*. Berlin: Reimer.
- Hempel, Carl G. 1950. „Problems and Changes in the Empiricist Criterion of Meaning“. *Revue Internationale de Philosophie* 4 (11): 41–63.
- Herron, Jon C. a Scott Freeman. 2013. *Evolutionary Analysis*. 5. vyd. London: Pearson.
- Huxley, Thomas Henry. 1870. „Criticisms on ‚The Origin of Species‘“. In *Lay Sermons, Addresses, and Reviews*, 328–50. London: Macmillan.
- Kant, Immanuel. 1975. *Kritika soudnosti*. Přeložili Vladimír Špalek a Walter Hansel. Praha: Odeon.
- Kelemen, Deborah. 1999. „The Scope of Teleological Thinking in Preschool Children“. *Cognition* 70 (3): 241–72. [https://doi.org/10.1016/S0010-0277\(99\)00010-4](https://doi.org/10.1016/S0010-0277(99)00010-4).
- . 2004. „Are Children ‚Intuitive Theists‘? Reasoning About Purpose and Design in Nature“. *Psychological Science* 15 (5): 295–301. <https://doi.org/10.1111/j.0956-7976.2004.00672.x>.
- . 2012. „Teleological Minds: How Natural Intuitions About Agency and Purpose Influence Learning About Evolution“. In *Evolution Challenges: Integrating Research and Practice in Teaching and Learning about Evolution*, editovali Karl S. Rosengren, Sarah K. Brem, E. Margaret Evans a Gale M. Sinatra, 66–92. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199730421.003.0004>.
- Kelemen, Deborah a Cara DiYanni. 2005. „Intuitions About Origins: Purpose and Intelligent Design in Children's Reasoning About Nature“. *Journal of Cognition and Development* 6 (1): 3–31. https://doi.org/10.1207/s15327647jcd0601_2.
- Kellogg, Vernon L. 1907. *Darwinism To-day*. New York: Henry Holt and Company.
- Koch, Leo Francis. 1957. „Vitalistic-Mechanistic Controversy“. *The Scientific Monthly* 85 (5): 245–55.
- Lecomte du Noüy, Pierre. 1947. *L'Homme et sa destinée*. Paris: La Colombe.
- Lennox, James G. 1993. „Darwin Was a Teleologist“. *Biology & Philosophy* 8 (4): 409–21. <https://doi.org/10.1007/BF00857687>.

- Lombrozo, Tania, Deborah Kelemen a Deborah Zaitchik. 2007. „Inferring Design: Evidence of a Preference for Teleological Explanations in Patients With Alzheimer’s Disease“. *Psychological Science* 18 (11): 999–1006. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9280.2007.02015.x>.
- Mayr, Ernst. 1974. „Teleological and Teleonomic, a New Analysis“. In *Methodological and Historical Essays in the Natural and Social Sciences*, editovali Robert S. Cohen a Marx W. Wartofsky, 91–117. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company. https://doi.org/10.1007/978-94-009-5345-1_10.
- . 1992. „The Idea of Teleology“. *Journal of the History of Ideas* 53 (1): 117–35. <https://doi.org/10.2307/2709913>.
- . 2009. *Co je evoluce*. Přeložil Zdeněk Urban. Praha: Academia.
- Medawar, Peter. 1961. „Review of The Phenomenon of Man by Pierre Teilhard de Chardin“. *Mind* 70 (277): 99–106. <https://doi.org/10.1093/mind/LXX.277.99>.
- Nagel, Thomas. 2012. *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False*. New York: Oxford University Press.
- Paley, William. 2006. *Natural Theology*. Editovali Matthew D. Eddy a David Knight. Oxford: Oxford University Press.
- Perlman, Mark. 2004. „The Modern Philosophical Resurrection of Teleology“. *The Monist* 87 (1): 3–51. <https://doi.org/10.5840/monist20048711>.
- Pittendrigh, Colin S. 1958. „Adaptation, Natural Selection and Behavior“. In *Behavior and Evolution*, editovali Ann Roe a George Gaylord Simpson, 390–416. New Haven: Yale University Press.
- Plantinga, Alvin. 1993. *Warrant and Proper Function*. Oxford: Oxford University Press.
- Platón. 2003. *Timaios*. Přeložil František Novotný. 3. vyd. Praha: OIKOYMENH.
- Portmann, Adolf. 1960. *Neue Wege der Biologie*. München: R. Piper & Co. Verlag.
- Quine, W. V. O. 1996. „Progress on Two Fronts“. *The Journal of Philosophy* 93 (4): 159–63. <https://doi.org/10.2307/2940885>.
- . 2008a. „Introducing Shepard“. In *Quine in Dialogue*, editovali Dagfinn Føllesdal a Douglas B. Quine, 342–43. Cambridge: Harvard University Press.
- . 2008b. „The Innate Foundational Endowments“. In *Confessions of a Confirmed Extensionalist and Other Essays*, editovali Dagfinn Føllesdal a Douglas B. Quine, 176–81. Cambridge: Harvard University Press.
- Rádl, Emanuel. 2006. *Dějiny biologických teorií novověku, díl II: Dějiny evolučních teorií v biologii 19. století*. Přeložili Zuzana Škorpíková, Tabita Landová, Ivan Landa, Tomáš Hermann, Anton Markoš a Zdeněk Neubauer. Praha: Academia.
- Reichenbach, Hans. 1951. *The Rise of Scientific Philosophy*. Berkeley: University of California Press.
- Ridley, Mark. 2004. *Evolution*. 3. vyd. Malden: Blackwell.
- Ridley, Matt. 1999. *Červená královna: sexualita a vývoj lidské přirozenosti*. Přeložil Martin Konvička. Praha: Mladá fronta.
- Sedley, David. 2010. „Teleology, Aristotelian and Platonic“. In *Being, Nature, and Life in Aristotle: Essays in Honor of Allan Gottlieb*, editovali James G. Lennox a Robert Bolton, 5–29. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511919275.004>.
- Simpson, George Gaylord. 1960. „The World into Which Darwin Led Us“. *Science* 131 (3405): 966–74. <https://doi.org/10.1126/science.131.3405.966>.
- . 1964. *This View of Life: The World of an Evolutionist*. New York: Harcourt, Brace & World.
- Sinnott, Edmund Ware. 1955. *The Biology of the Spirit*. New York: Viking Press.
- Spaemann, Robert a Reinhard Löw. 2004. *Účelnost jako filosofický problém: dějiny*

- a znovuobjevení teleologického myšlení.* Přeložil Karel Šprunk. Praha: OIKOYMENH.
- TeilharddeChardin, Pierre. 1990. *Vesmíralidstvo*. Přeložil Jan Sokol. Praha: Vyšehrad.
- Tomáš Akvinský. 1937. *Theologická summa*. Přeložil Emilián Soukup. Olomouc: Krystal.
- Tvrdý, Filip. 2015. *Nesnáze introspekce: svoboda rozhodování a morální jednání z pohledu filozofie a vědy*. Praha: Togga.
- Wagner-Egger, Pascal, Sylvain Delouvé, Nicolas Gauvrit a Sebastian Dieguez. 2018. „Creationism and Conspiracism Share a Common Teleological Bias“. *Current Biology* 28 (16): R867–68. <https://doi.org/10.1016/j.cub.2018.06.072>.
- Willard, Aiyana K. a Ara Norenzayan. 2013. „Cognitive Biases Explain Religious Belief, Paranormal Belief, and Belief in Life’s Purpose“. *Cognition* 129 (2): 379–91. <https://doi.org/10.1016/j.cognition.2013.07.016>.
- Wright, Larry. 1973. „Functions“. *The Philosophical Review* 82 (2): 139–68.
- . 1976. *Teleological Explanations: An Etiological Analysis of Goals and Functions*. Berkeley: University of California Press.

Recenze

HERŮFEK, JAN. 2020. *COMMENTO SOPRA UNA CANZONE DE AMORE V KONTEXTU SVÉ DOBY*. PRAHA: FILOZOFICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY.

TOMÁŠ NEJESCHLEBA

Katedra filozofie

Filozofická fakulta Univerzity Palackého
Křižkovského 12

779 00 Olomouc

tomas.nejeschleba@upol.cz

<https://doi.org/10.5507/aither.2021.001>

Jan Herůfek, vyučující na katedře filozofie Filozofické fakulty v Ostravě, se postupně vyprofiloval na českého specialistu na dílo slavného renesančního filosofa Giovanniho Pico della Mirandola (1463–1494), tzv. knížete svornosti. Kromě řady časopiseckých studií vydal již i několik knižních publikací, které se víceméně týkají Mirandolových tzv. *Konklusí*, tj. devíti set tezí, jež italský filosof vypracoval s cílem uspořádat o nich v Římě diskusi, která se však nekonala, neboť část tezí byla odsouzena. První Herůfkova kniha s názvem *Proces Giovanniho Pica della Mirandola* (Ostrava: Ostravská univerzita 2014) se týká právě okolností tohoto odsouzení a kromě studie obsahuje i překlad latinského záznamu procesu spolu se dvěma ukázkami z Picovy *Apologie*. Dále Herůfek vydal překlad latinského spisu Flavia Mithridata *Sermo de passione Domini* / *Řeč o utrpení Páně* (Ostrava: Ostravská univerzita, Filozofická fakulta 2015), tj. díla sicilského konvertity od judaismu ke křesťanství, který Pica seznamoval s kabalou a zde sám představil koncept křesťanské kabaly. A do třetice publikoval Herůfek knihu *Scientia prohibita G. Pica della Mirandola* (Ostrava: Ostravská univerzita, Filozofická fakulta 2017), která navazuje na obě předchozí a soustavněji seznamuje čtenáře s Picovou koncepcí přírodní filozofie, jež obsahuje z hlediska papežské komise problematické a později odsouzené teze z oblasti přirozené magie a kabaly.

Ve své nejnovější monografii, vydané v nakladatelství Filozofické fakulty Univerzity Karlovy, se Jan Herůfek zaměřil na Mirandolovo

italsky psané dílo *Commento sopra una canzone de amore*, které je komentářem k básni o lásce *Amor, dalle cui* florentského básníka Girolama Benivieniho (1453–1534). Mirandola k devíti slokám Benivieniho básně připojil tři knihy výkladu „podle mysli a názoru platoniků“, jak zní závěr titulu knihy (*secondo mente e opinione de Platonici*), jakož i samostatný komentář k jednotlivým slokám básně (*commento particolare*). Samotná Benivieniho báseň je inspirována slavnou raně renesanční básní Guida Cavalcantiho (1259–1300) *Donna mi prega* (ta je nyní dostupná i v českém překladu Jiřího Pelána v prvním svazku antologie *Italská renesanční literatura*, 1, vyd. Václav Černý a Jiří Pelán, Praha: Academia 2020, str. 30–32), jíž se ve svém komentáři k Platónovu dialogu *Symposion* nazvaném *De amore* věnoval i florentský platonik Marsilio Ficino. Krátká Ficinova kapitola nese název *Conclusio supradictorum et opinio Guidonis Cavalcantis Philosophi* a Mirandolův komentář je do jisté míry právě polemikou s Ficinovým výkladem.

Právě onen polemický tón, k tomu doba vzniku komentáře, která krátce předcházela procesu a odsouzení Pica, jakož i skutečnost, že nejen Mirandola, ale i Benivieni se stali v devadesátých letech patnáctého století přívrženci teokratických reforem a morální obrody propagované Girolamem Savonarolou,

byly příčinou, proč kniha dlouho nebyla vydána tiskem a kolovala pouze v rukopisech. Zvláště Benivieni se po Mirandolově smrti (1494) dlouho bránil vydání milostného díla jeho mládí, které se tak tiskem spolu s Mirandolovým komentářem objevilo poprvé až v roce 1519. Ovšem i v současnosti bývá *Commento* v pracích o renesanční filosofii spíše přehlíženo, např. Thomas Leinkauf ve svém rozsáhlém, dvousvazkovém *Grundriss Philosophie des Humanismus und der Renaissance, 1350–1600* (Hamburg: Meiner 2017) je vůbec nezmiňuje. O to více je třeba ocenit, že si Jan Herůfek vybral za předmět svého zájmu právě toto Mirandolovo dílo.

Commento pochází z roku 1486, tedy ze stejného roku jako výše zmíněné *Teze* (*Conclusiones*), proto je pochopitelné, že Jan Herůfek jako první kontext *Commenta* uvádí onu chystanou, avšak neuskutečněnou římskou disputaci. Činí tak prostřednictvím „pokusu o portrét“ Giovanniho Pica, v němž si všímá raného Mirandolova sporu o filosofický styl, tj. o spor mezi ambicemi humanistické, rétorické a stylistické dokonalosti na straně jedné a filosofickým obsahem na straně druhé. Téma u Mirandoly vede k využívání tzv. pařížského, filosoficko-teologického stylu, který uplatňuje ve svých *Conclusiones*. Těm se možná Herůfek v kontextu *Commento* věnuje až zbytečně detailně: složení papežské komise

a seznam odsouzených tezí jsou sice bezesporu důležitá fakta, avšak nemají až tak přímý vliv na uchopení *Commento*. A také je třeba upozornit, že Herůfkův „pokus o portrét“ Giovanniho Pica není úplný; autor načrtává především Picovu humanistickou formaci a zmiňovaný proces a odsouzení, stranou však u něj zůstávají pozdní léta Picova krátkého života.

Důležitým kontextem, kterému se Herůfek v další části své práci věnuje, je návaznost na tzv. pradávnu teologii (*prisca theologia*). Hledání údajných zdrojů platónské filosofie je klíčovým bodem Ficinova projektu smíření platonismu s křesťanskou naukou s cílem ukázat, že platonismus je pravou křesťanskou filosofií. Oproti tomu, jak upozorňuje Herůfek, Mirandolův projekt synkretické filosofie je mnohem širší a zahrnuje také aristotelickou tradici, což mu umožňuje navázat i na filosofické zdroje středověké, arabské a židovské. Odlišnost přístupu ke koncepci *prisca theologia* u obou renesančních myslitelů je pak pro Herůfka východiskem pro představení dvou momentů Mirandolova *Commento*: jednak pojetí pravého přátelství, které je u Mirandolovy polemiky s Ficinovou platónskou interpretací, jednak pojetí pravé blaženosti, ve kterém Mirandola vychází z hebrejských zdrojů.

Komparace Ficinova a Mirandolova pojetí lásky a speciálněji pojetí pravého přátelství je stěžejní částí Herůfkovy publikace a vlastně i klíčovým momentem jeho výkladu *Commento*. Herůfek se snaží ukázat, že oba autoři předkládají odlišné koncepce lásky na základě

odlišné interpretace Cavalcantiho básně *Donna mi prega*. Zatímco Ficino ji ve svém komentáři k Platónovu dialogu *Symposion* uchopuje platónsky prostřednictvím sokratovské ideální lásky, která usiluje o přechod od lásky tělesné k lásce duchovní, Mirandola využívá znalosti filosofie aristotelické tradice a považuje Cavalcantim opěvovanou lásku za lásku smyslovou, nižší, proti které klade lásku nebeskou.

V závěru knihy se pak Herůfek zabývá Mirandolovým pojmem štěstí/blaženosti (*felicitas*). Neomezuje se na *Commento*, nýbrž sleduje pojem i v dalších dílech knížete svornosti, od *Conclusiones* přes *Oratio – Řeči o důstojnosti člověka*, *Apologii* až ke knize *Heptaplus*, v níž zvláště navazuje na kabalistickou tradici výkladu Písma. Jsou to právě hebrejské zdroje v kombinaci s renesančním platonismem i se středověkou aristotelickou tradicí, co určuje Mirandolovo specifické uchopení blaženosti.

Tato závěrečná kapitola je tak jakoby dodatkem k hlavnímu tématu nebo patří do spíše širšího kontextu *Commento*. Tím se dostávám krátce ke koncepci celé knihy. Zaprvé je třeba upozornit, že Herůfkova kniha není výkladem Mirandolova *Commento* jako celku, ale všímá si jen některých motivů a momentů, totiž koncepce lásky, kterou především představuje jako již zmíněnou kritiku Marsilia Ficina, respektive jeho pojetí pravého přátelství. Ovšem *Commento* obsahuje i další momenty, např. pojetí člověka jako mikrokosmu, tomu se např. věnuje Thorsten Bürklin ve studii k německému překladu (Giovanni Pico della Mirandola, *Kommentar zu einem Lied der*

Liebe, Hamburg: Meiner 2001). Zadruhé by bylo možné dodat i další kontexty, především již zmíněný pozdější příklon Mirandoly a Benivieniho k Savonarolovi nebo kontext jiných dobových zpracování tématu, například u Leona Ebreo, který je sice zmíněn, avšak stál by za rozvedení. (K tomu monografie Jozef Matula, *Leone Ebreo. Renesančný dialóg medzi láskou a múdrosťou*, Olomouc: Vydavatelství FF UP 2020.) To však nic nemění na tom, že poslední knihu Jana Herůfka je možné považovat za důležitý příspěvek k renesančnímu bádání u nás.