

ÚVOD

1

Aristotelovo pojetí člověka plyne z přesvědčení, že konkrétní živé bytosti jsou určující podobou skutečnosti. Rozdíly mezi těmito bytostmi jsou pak dány způsobem života, jinak řečeno druhem činností, které jsou té či oné živé bytosti vlastní. V případě rostlin i živočichů včetně člověka se příslušné činnosti promítají přímo do různé tělesné stavby, která je jim více či méně dokonale přizpůsobena. Toto jednoduché konstatování shrnuje východisko celé následující knihy a zároveň vysvětlení jejího podtitulu, jenž odráží zvláštní postavení člověka současně ve středu a na okraji celé živočišné říše.

Podle Aristotela je totiž člověk bytostí schopnou největšího počtu úkonů, a tím také způsobů života. Myšlení a rozvažování náleží zcela přirozeně mezi takové úkony a významně rozšiřuje spektrum přirozené lidské aktivity. Na rozdíl od jiných činností však myšlení nelze přímo a jednoznačně vepsat do žádného tělesného orgánu: odolává totiž svým průběhem čistě fyzikálnímu popisu (neexistují například tělesné stavy, které by jednoznačně odpovídaly různým figurám sylogismu). Aristotelés se však přesto domnívá, že mezi tělesnou stavbou a naším myšlením existuje podstatná, tedy nikoli nahodilá vazba. Odtud logický závěr: nelze-li tuto vazbu vyložit skrze tělesné

podmínění myšlenkových úkonů, výklad musí jít opačným směrem a *podřídít* tělesnou stavbu člověka jeho schopnosti myslet. Cílem této knihy je vyjasnění předpokladů a důsledků tohoto obratu, díky němuž se v Aristotelově díle setkáváme s naturalistickým pohledem na přirozenost člověka i s názorem, že myšlení jako činnost, pro niž Aristotelés nemá plně naturalistické vysvětlení, tuto přirozenost překračuje. Tělesná stránka člověka i schopnost myslet jsou proto podrobeny stejně poctivému zkoumání, včetně zájmu o to, které myšlenkové procesy lze ještě vyložit v přímé návaznosti na tělesné procesy.

Tato poctivost staví každého interpreta před otázku, od jakých motivů začít a jak téma „Aristotelés a lidská přirozenost“ uspořádat. Jakkoli se totiž objevuje ve většině filosofických spisů, nikdy se nestává obsahem samostatného pojednání – snad i proto, že v té míře, v níž je filosofie i každá věda výhradně lidskou činností, nutně z přirozenosti člověka vychází. Lidská přirozenost se tak často objevuje jako určitý operační pojem, jenž není sám předmětem vysvětlení, ale umožňuje vysvětlit činnost, které se daný text věnuje. Dobrým příkladem jsou v tomto ohledu úvodní odstavce *Metafyziky*, počínaje slavnou první větou, podle níž „všichni lidé přirozeně touží po vědě“¹. Provázání tohoto motivu se zálibou ve smyslových vjemech a následně s obrazností a pamětí se na začátku *Metafyziky* odehrává v rychlém sledu, neboť nejde o přírodovědné pojednání a cílem je dospět co možná přímočaře k metafyzice, jinak řečeno k vnitřní logice aporií, na něž narážíme za hranicemi přírodní vědy a experimentální metody. Metafyzika se tak zabývá problémy, které lidský rozum nedokáže uspokojivě vyřešit, avšak nedokáže se od nich prostě odvrátit – podobně jako později u Kanta, přičemž oba myslitelé mají společného více, než se na první pohled zdá, včetně zájmu o složitý vztah lidské přirozenosti k lidskému užívání rozumu.¹ Vrcholná filosofická disciplína, kterou je metafyzika jako věda o nezkušenostních

¹ K tomuto vztahu viz Cassin, B., *Aristote et le logos. Contes de la phénoménologie ordinaire*, Presses Universitaires de France, Paris 1997, s. 59–88 (kapitola „Aristote avec et contre Kant: sur l'idée de la nature humaine“). K aristotelským důvodům, kvůli nimž není myšlení prostě a jednoduše lidským užíváním rozumu, viz V. kapitola.

předmětech rozumu, tak nepojednává přirozenost člověka jako své téma. Souběžné zkoumání této přirozenosti, a tím Aristotelovy biologie, je však podmínkou lepšího pochopení filosofie a vědy včetně metafyziky jako lidské a výhradně lidské činnosti.

Obsahem této knihy je právě takové zkoumání. Jeho motivací je přitom i prostý fakt, že Aristotelovo pojetí lidské přirozenosti je ve svém *celku* překvapivě málo zpracováno. Monografie Stephena Clarka *Aristotelův člověk. Úvahy o aristotelické antropologii* z roku 1975 zůstává jedinou snahou uchopit a uspořádat široké spektrum motivů počínaje otázkou, co je činností vlastní člověku jako druhu, a nikoli pouze jednotlivým lidským povoláním (viz *EN* I, 6, 1097b22–1098a20), přes biologický rámec zkoumání člověka i motiv člověka jako pospolitě čili politické bytosti až po specifčnost Aristotelova pojetí rozumu. Částečně obdobný postup nabízí i tato kniha, byť otázku výhradně lidské činnosti pojednává až v rámci své druhé části a úvodnímu zkoumání tělesné stránky člověka předesílá stručnou genealogii motivu lidské přirozenosti. Důležitější rozdíl je ovšem stylistický: Clarkův výklad je uspořádán do stručných, ale hutných paragrafů protkaných mnoha odkazy na primární texty i soudobé diskuse, čímž vzniká zlomkovitá osnova završená čtyřmi samostatnými dodatky.² Čtenář tak má k dispozici odkazy na obrovské množství materiálu, včetně stručných citací, k nimž si musí sám vyhledat původní kontext potřebný k ověření Clarkova originálního výkladu, jenž do Aristotela promítá nepochybně více, než jeho texty obsahují. Naše kniha volí jiný postup a klade důraz na souvislejší a podrobnější výklad zvolených pasáží.

Clarkova monografie není samozřejmě jedinou knižní studií našeho tématu. Otázka lidské přirozenosti významně figuruje v řadě textů věnovaných primárně jinému tématu. Pro čtenáře velmi užitečné analýzy nabízí Rémi Brague (*Aristotelés a otázka světa*) a v jiném

² Clark, S. R. L., *Aristotle's Man. Speculations upon Aristotelian Anthropology*, Clarendon Press, Oxford 1975. Čtyři dodatky se týkají pojetí *pneumatu*, otázky pohlaví, srovnání Aristotela s konfuciánským myšlením a konečně vztahu nehybných hybatelů k předmětům myšlení.

duchu Jonathan Lear (*Aristotelés. Touha rozumět*);³ člověkem se stejně významně zabývá i řada kapitol či článků z rychle rostoucí literatury věnované aristoteléské biologii. Tyto úžeji zaměřené texty budou citovány průběžně podle konkrétní zkoumané otázky; na tomto místě je vhodnější uvést způsob, jímž celou problematiku shrnuje Stephen Clark v samém úvodu své knihy. Cituji celý druhý paragraf, jehož litera pro nás bude důležitá a vedle kontrastu s naším vlastním čtením umožní též srovnání s jedním současným a ryze evolučním pojetím člověka:

Jaké je místo člověka v aristoteléském světě? (1) Lidské *ergon*, definiční rys člověka, spočívá ve schopnosti volby a jednání, takže jeho přirozenost není zcela podmíněná. Abychom jako lidé žili dobře, musíme vzít život do vlastních rukou. Etická rozprava se týká svobodného člověka a jsme tedy svobodní, protože můžeme žít společensky. Jsme lidmi, protože je v nás něco božského. Abychom se ve svém životě utvářeli a zachovávali, musíme žít v souladu s božstvem. (2) Člověk je nejpřirozenější ze všech živých bytostí. Toto tvrzení, a některé další zvláštnosti v biologických spisech (zejména zjevně scholastická vysvětlení struktury), lze vysvětlit za předpokladu, že Aristotelés věřil v devoluční transformismus, a to buď v plném smyslu – že člověk je prvním předkem veškerého ži-

³ Brague, R., *Aristote et la question du monde*, P.U.F., Paris 1988; Lear, J., *Aristotelés. Touha rozumět*, přel. J. Jínek, OIKOYMENH, Praha 2016. Zejména Brague nabízí podrobný a systematický výklad, jenž se liší od způsobu, jímž bývá Aristotelovo pojetí člověka načrtnuto v souhrnných výkladech různých koncepcí lidské přirozenosti. Dobrým příkladem takového výkladu je Pojman, L. P., *Who Are We? Theories of Human Nature*, Oxford University Press, Oxford 2006, s. 56–71: kapitola „Aristotelova teorie lidské přirozenosti“ biologii zkoumanou stránku člověka zcela opomíjí a soustředí se výhradně na etiku ve vztahu k politice. – Zvláštní zmínku a doporučení zaslouží Synek, S., *Duše jako místo dění světa. Studie k pojetí (lidské) duše u Aristotela*, Togga, Praha 2014, jehož výklad pojednání *O duši* má tematický záběr obdobný částem zde předkládaného zkoumání (především pokud jde o vnímání a myšlení).

vota –, nebo ve smyslu modifikovaném, v němž je sám vesmír jistým způsobem lidský. V obou případech je člověk, zejména dokonalý člověk, účelem (*telos*) světa. (3) Svět lze nejlépe chápat jako soubor celků, které jsou více než úhrnem částí a musejí být ustaveny podle svých účelů. Aristotelovu rozpravu o přírodě, jsoucnu, první látce lze vysvětlit s přihlédnutím k univerzálnímu Celku, který mohou lidé zrcadlit. Teleologická analýza je nutná, abychom vůbec dokázali spatřit svět, který obýváme, a Celek dává smysl z hlediska, z něhož si jej uvědomuje aristotelský dobrý člověk.

Clark zde nabízí standardní inventář motivů spjatých v pozdější tradici s lidskou přirozeností, včetně líčení člověka jako bytosti svobodné čili obdařené schopností zvažovat své jednání. K otázce zvažování a volby se dostaneme ve čtvrté kapitole této knihy, z citovaného shrnutí je však jasné, že Clark předpokládá pečlivého a pozorného čtenáře: tvrzení, že „jsme svobodní, protože *můžeme* žít společensky“, se významně liší od případného konstatování, že jsme svobodní proto, že žijeme společensky. Pouze první varianta je z aristotelského hlediska pravdivá, protože pouze člověk je živočichem, jehož život je rozkročen mezi obcí a vnějškem obce: člověk, čteme ve *Zkoumání živočichů* (I, 1, 488a7), je pospolitá i osaměle žijící bytost. Filosofie, chápaná jako činnost svobodných lidí, proto může ve svém teoretickém rozměru přecházet přes hranu oddělující oba způsoby života.⁴

⁴ *Met.* I, 2, 982b24–28: „toto vědění nevyhledáváme pro žádný jiný vnější užitek, nýbrž jako říkáme, že svobodný je člověk, jenž je pro sebe a nikoli pro druhého, tak i ono je jenom věděním svobodným; jenom ono je totiž věděním pro sebe.“ Aristotelés zřejmě navazuje na Platónův popis dialektiky jako „vědění svobodných lidí“ (τὴν τῶν ἐλευθέρων ἐπιστήμην, *Sofisté* 253c7); a srov. *Protreptikos* B 43, ed. I. Düring: τὸ διανοεῖσθαι καὶ θεωρεῖν je činnost tvořící „svobodný život“ (ἐλευθέρων βίον). Jde přitom o motiv známý již od presokratiků: „Anaxagorás z Klazomen říká, že cílem života je teorie (θεωρία) a z ní plynoucí svoboda (ἐλευθερία); Hérakleitos z Efesu zase, že zalíbení (εὐαρέστησις)“ (DK 59 A 29 z Klementa Alexandrijského). Anaxagorova verze je (alespoň podle Klementa) specifická kauzálním vztahem mezi „teoretickým“ životem a svobodou, která z něj vyplývá.

A tato *možnost* je tím, co i v Clarkově shrnutí brání tomu, abychom vztah mezi teoretickým a společenským životem zjednodušili na jednostranné podmínění.

Sám Clark rozvíjí svou lakonickou formulaci ve třetí kapitole, v níž řeší napětí mezi oběma způsoby života tím, že vypracovává zvláštní a do značné míry kontroverzní ontologii obce, kterou chápe jako jeden z oněch „celků, které jsou více než úhrnem částí“ a jejichž účelně uspořádaným souborem je svět. Pro naše vlastní téma jsou ovšem důležitější jiné tři momenty citovaného shrnutí: vztah člověka k tomu, co Aristotelés označuje za božské; motiv „devolučního transformismu“ čili podřazení ostatních živočichů člověku, jenž je vzorem nejlepšího smrtelného života; posun člověka do role bytosti, která je „účelem světa“. Ve všech třech případech jsou přitom Clarkovy formulace sporné ne kvůli krajní stručnosti, ale proto, že nenápadně směšují tvrzení, v nichž je člověk ilustrací širší teze, a výklady, v nichž se člověk skutečně posouvá do užšího tematického popředí. Analyzovat tuto směs není snadné: celkově jistě platí, že člověk jako *téma* stojí v popředí rozpravy o etice a politice, zatímco v biologických spisech je zkoumání člověka podřízeno širšímu zájmu, v němž patří člověku přední a příkladné místo i proto, že je pro nás nejbližším a nejznámějším zvířetem (viz *HA* I, 6, 491a20–23). Tento rozdíl však neplatí absolutně; každý text má před „celkovým“ smyslem svou literu a posuny mezi člověkem jako tématem a člověkem jako příkladem se odehrávají v eticko-politickém i biologickém kontextu. Přesto je ale zřejmé, že etické spisy spolu s *Politikou* častěji oddělují roviny toho, co je zvířecí, co je lidské a co je božské, kdežto zkoumání přírody tíhne k předpokladu souvislé škály živých bytostí (*scala naturae* neboli „žebřík života“).⁵ Jak ovšem zjistíme, ani v tomto

⁵ K tomuto rozdílu viz Wolff, F., „L'animal et le dieu: deux modèles pour l'homme. Remarques pouvant servir à comprendre l'invention de l'animal“, in: B. Cassin, J.-L. Labarrière, G. Romeyer Dherbey (eds.), *L'animal dans l'antiquité*, Vrin, Paris 1997, s. 157–180. Výraz *scala naturae* („žebřík života“) označuje různé pohledy na domnělou hierarchii živých bytostí s člověkem na biologicky a politicky (ne však teologicky) chápaném vrcholu. Užívání tohoto označení je běžné – i mezi

druhém případě není jasné, zda máme tuto škálu chápat jako skutečné kontinuum, nebo spíše pomocný obraz, který nevylučuje trhliny mezi různými způsoby života.

Z tohoto důvodu nemáme žádnou předběžnou a současně spolehlivou odpověď na otázku, jaké rysy Aristotelova líčení člověka jsou těsně spjaty s jeho metodou, a které jsou naopak přímým výrazem jeho ontologie. Vyjasnit tuto dualitu znamená vyjasnit místo, které náleží člověku v Aristotelově filosofii, i místo, na které tato filosofie staví člověka ve světě. A pokud by se mohlo zdát, že problémy spjaté s pozicí člověka *jakoby* na vrcholu světa již patří k čistě historické vrstvě filosofie, z tohoto omylu nás vyvede autor, jehož východisko by mělo protirečit aristotelské perspektivě v každém myslitelném ohledu. Podívejme se, jak líčí situaci lidského druhu zakladatel sociobiologie, objevitel feromonů a znalec mravenců Edward O. Wilson. Pasáž z knihy *Sociální dobytí Země* zaslouží delší citaci, neboť je tematickým zrcadlem výše citovaného Clarkova shrnutí; také Wilson začíná od svobodného rozhodování a přechází k tomu, jak se člověk jeví v celém spektru života na Zemi:

Nemůžeme se ovšem vyhnout otázce svobodné vůle, kterou někteří filosofové stále pokládají za to, co nás odlišuje [od jiných živočichů]. Jde o produkt mozkového centra podvědomého rozhodování, jež dává cerebrálnímu kortexu iluzi nezávislého jednání. Čím více jsou fyzikální procesy vědomí definovány vědeckým výzkumem, tím méně místa zbývá pro jakýkoli jev, který lze intuitivně označit za svobodnou vůli. Jsme svobodní jako nezávislé bytosti, ale naše rozhodnutí nejsou oproštěná od všech organických procesů, které

biology – až do poloviny 19. století. S nástupem evolučního pojetí živého světa se místo něj prosadí „strom života“, rostoucí od kořenů ke koruně: morální smysl (či nesmysl) obou výrazů tak *může* být v zásadě totožný. Jako ekvivalent spojení *scala naturae* užívám též výrazu „škála živých bytostí“. K historii těchto metafor viz Archibald, J. D., *Aristotle's Ladder, Darwin's Tree. The Evolution of Visual Metaphors for Biological Order*, Columbia University Press, New York 2014.

utvářely náš osobní mozek a myšlení. Svobodná vůle se tak nakonec ukazuje jako něco biologického.

Přesto je však lidstvo podle jakéhokoli myslitelného kritéria zdaleka nejuspěšnějším projevem života. Jsme myslí biosféry, sluneční soustavy a – kdo ví? – snad i galaxie. Zkoumáním okolí jsme se naučili překládat způsoby smyslového vnímání jiných organismů do užších parametrů našeho vidění a slyšení. Víme mnohé o fyzikálně-chemickém základu biologických procesů v nás. Brzy vytvoříme jednoduché organismy v laboratoři. Poznali jsme dějiny vesmíru a nahlížíme až téměř k jeho kraji.

Naši předkové byli jednou z pouhých zhruba dvou tuctů živočišných linií, u nichž se kdy vyvinulo eusociální soužití jako další významná rovina biologické organizace přesahující jednodušší společenství. Dvě i více generací zůstávají v tomto soužití pospolu, spolupracují, starají se o potomstvo a rozdělují si práci způsobem, jenž upřednostňuje rozmnožování některých jedinců na úkor jiných. Předkové člověka byli mnohem většího vzrůstu než kterýkoli druh eusociálního hmyzu a jiných bezobratlých. Od počátku byli nadáni mnohem větším mozkiem. Časem došli k symbolicky založenému jazyku, ke gramotnosti a k technice, která je založena na vědě a dává nám výhodu oproti ostatním životním formám. Až na to, že se po většinu času chováme jako lidoopi a doba našeho života je geneticky omezená, jsme nyní podobni bohům.⁶

Problém těchto tří odstavců nespočívá z hlediska našeho hlavního tématu v tom, že třetí z nich vyjadřuje Wilsonovo krajně sporné a téměř obecně odmítané pojetí skupinového výběru jako samostatného evolučního faktoru (východisko této koncepce, jímž je důraz na mezi-generační společenství vlastní člověku a některým skupinám hmyzu,

⁶ Wilson, E. O., *The Social Conquest of Earth*, Liveright, New York – London 2012, s. 288.

je jistě něčím, co čtenáře Aristotela nijak nezarazí, a to tím spíše, že tematizace rozdílu lidských a hmyzích společností je velmi podobná). Slabými místy jsou začátek a závěr celé pasáže. V případě svobodné vůle nám nemusí vadit, že Wilsona ve skutečnosti nezajímá, o co jde ve filosofických diskusích na téma svobody vůle a determinismu (odtud rychlé sklouznutí od „některých filosofů“ k tomu, co by kdokoli *intuitivně* označil za svobodnou vůli). Problém se skrývá v tom, jak je odmítnutí těchto diskusí formulováno. Tvrzení „naše rozhodnutí nejsou oproštěná od všech organických procesů, které utvářely náš osobní mozek a myšlení“, zní jistě jinak, než kdybychom řekli, že „kromě všech organických procesů utvářejících naše myšlení a rozhodování jsou ve hře i procesy, jejichž povaha je neznámá“. Přesto obě tvrzení říkají přesně totéž a pouze to, že myšlení, jemuž přisuzujeme schopnost rozhodovat se, není nezávislé na biologii. Závěr „svobodná vůle se tak nakonec ukazuje jako něco biologického“ ovšem neplyne ani z jednoho z nich. Chyba, které se dopouští Wilson, má přitom pozoruhodný důsledek pro smysl dalších dvou citovaných odstavců, podle nichž jsme od určitého okamžiku ve vývoji našeho druhu *předurčeni* k tomu, abychom byli aktivně tvůrčí korunou tvorstva.

Wilsonova perspektiva tak obrací aristotelský obraz člověka, který nám předběžně shrnul Clark. Jedná se však o převrácení nečekaně symetrické a dotvořené závěrečnou figurou člověka stojícího mezi zvířetem a bohem. Výraz „podobni bohům“ je ve Wilsonově podání metaforou, provázenou ironickým odkazem na to, že noví bohové se nepřestávají chovat jako zvířata. I tato metafora však sděluje strukturu zvíře – člověk – bůh, která je vůči biologickému zkoumání nutně vnější, ať už toto zkoumání provádí Aristotelés nebo současná věda. Rozdíl je jistě v tom, že Aristotelés nabízí i v rámci biologického díla jinou a výrazněji metafyzickou tematizaci způsobu, jímž člověk přesahuje přirozenost jiných živých druhů. Výsledná funkční hierarchie pak ústí v dvojí obraz člověka jako současně zkratky celé živočišné říše i jejího vrcholu, z něhož lze jiné živočišné druhy metodologicky, nikoli však ontologicky odvodit.

Díky tomu je i v Aristotelově případě jasné, že vykládat konkrétní bytosti z hlediska cíle jejich činností a vytvářet obecnou hierarchii

účelů prostupující celý svět jsou dvě zcela různé věci, které bychom neměli směšovat – a jejichž případné metaforické splynutí bychom měli velmi pečlivě kontrolovat. Aristotelovi i moderním autorům se jistě stává, že obojí se protne způsobem, u něhož není na první pohled jasné, zda vyjadřuje autorovo přesvědčení, nebo je naopak nezáměrným a převážně stylistickým posunem od metodologie k metafyzice. Vyjasnit takové průniky v Aristotelově případě je rovněž úkolem této knihy.

2

Splnění tohoto úkolu není možné na základě pouhého výčtu rysů, které Aristotelés označuje za vlastní člověku buď v nejvyšší míře, nebo výhradně. Důležitější jsou vazby mezi těmito rysy a různá míra jejich provázanosti. Neplatí přitom, že by výrazně lidské rysy musely být nutně rysy výlučné a vhodné k přesné definici člověka. Například oba nejčastěji komentované rysy lidské přirozenosti – člověk jako společenský živočich a člověk jako živočich rozumný čili „mající rozum“ – rozhodně nejsou výhradně lidské: v prvním případě jednoduše proto, že ve společenství žije i řada jiných druhů, ve druhém případě složitěji proto, že Aristotelés pokládá rozum (voũς) a jeho činnost (voeĩv) též za něco božského, a navíc se v případě lidského a jistě rozumného myšlení neomezuje na jediný výraz a mezi jmény jako φρόνησις či λόγος nastávají četné významové přesahy – nemluvě o tom, že i těchto výrazů a příslušných sloves užívá Aristotelés při výkladu činností jiných živočichů.

Rysy či vlastnosti výhradně lidské nemusejí být naopak nutně tím, co je pro člověka podstatné. Je-li prý člověk jedinou bytostí, která je lechtivá a směje se (*PA* III, 10, 673a7–10), neznamená to, že by lidská přirozenost spočívala v právě tomto trpném rysu a této činnosti. Lechtivost i smích totiž souvisejí s tělesnou stavbou člověka zcela jiným způsobem, než je tomu u společenského života nebo myšlení: jsou vysvětlitelné skrze látkové ustrojení daných tělesných částí, v daném případě bránice. Jiné výlučně lidské rysy však nelze pochopit bez souběžné tematizace jejich účelů, která odráží Aristotelovo

přesvědčení, že látka je „kvůli“ tomu, k čemu je přírodou použita.⁷ Přesně to platí o třech anatomicky složitějších strukturách, které patří jen člověku: ruce (*PA* IV, 10, 687a6–b24), tváři (*HA* I, 8, 491b9–11) a stavbě těla umožňující vzpřímený postoj (*PA* II, 10, 656a7–13; III, 6, 669b4; IV, 10, 686a25–35). Také tyto části je třeba vyložit z hlediska látkového ustrojení, jež nám ukáže, z čeho se tyto struktury tvoří a jak fungují. Současně je však nutné i teleologické vysvětlení, protože jen díky němu lze pochopit, proč takto utvořené tělesné části slouží určité funkci. V případě ruky, tváře a vzpřímeného postoje se tím ukáže též širší významová souvislost: všechny tyto ohledy lidské přirozenosti se podílejí na způsobu, jímž je člověk původně vepsán do světa jako bytost, která je nejuplněji rozlišená podle všech tří prostorových os (nahore/dole, vpředu/vzadu, vpravo/vlevo; srov. *HA* I, 15, 494a20–b11 s důrazem na osu dole/nahore a umístění hlavy, skrze něž byl člověk „veden v dokonalou shodu s celým světem“).

Už z takto letmého náhledu, jehož motivy budou v následujících kapitolách vyloženy podrobně, je zřejmé, že žádný seznam lidských zvláštností, s nimiž se u Aristotela setkáváme, nám sám o sobě neposkytne správný čili celkový obraz člověka. Proč má člověk některé rysy v nejvyšším stupni a některé výhradně, ukáže pouze podrobnější vysvětlení přihlížející ke kontextu včetně již zmíněné odlišnosti mezi postupem spisů biologických na straně jedné a spisů eticko-politických na straně druhé. Odtud rozvrh knihy do pěti kapitol, které postupují od lidské tělesné stavby až k rozumu, jež tuto stavbu současně přesahuje a podmiňuje (tento postup přímo odráží premisu

⁷ K tomuto rozdílu viz II. kapitola. Z literatury celkově Leunissen, M., *Explanation and Teleology in Aristotle's Science of Nature*, Cambridge University Press, Cambridge 2010. Dále srov. Bolton, R., „The Material Cause: Matter and Explanation in Aristotle's Natural Science“, in: W. Kullmann, S. Föllinger (eds.), *Aristotelische Biologie*, Steiner, Stuttgart 1997, s. 97–126; Lennox, J. G., „Material and Formal Natures in Aristotle's De Partibus Animalium“, in: týž, *Aristotle's Philosophy of Biology*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, s. 182–204; Scharle, M., „The Role of Material and Efficient Causes in Aristotle's Natural Philosophy“, *Apeiron* 41, 2008, s. 27–46; Ebrey, D., „Blood, Matter, and Necessity“, in: týž (ed.), *Theory and Practice in Aristotle's Natural Science*, Cambridge University Press, Cambridge 2015, s. 61–76.

z *Politiky* VII, 15, 1334b15: „u nás je účelem přirozenosti rozum a rozumová činnost“). Díky této určující roli je rozum v nějaké podobě přítomen ve všech kapitolách; důraz se ovšem pozvolna posouvá od toho, co nám vůbec umožňuje rozumu užívat, k vlastní povaze myšlení (podtitul knihy přitom neodráží tuto posloupnost kapitol, ale Aristotelovo základní přesvědčení, že naše anatomie rozumu *slouží* a v tomto smyslu k němu směřuje). Tento postup tedy ponechává stranou kulturní a politickou rozpravu o původu člověka, lidské řeči a lidské obce. Na rozdíl od specifické aristoteléské biologie by se totiž toto širší téma neobešlo bez rozsáhlé konfrontace s pojetím člověka v řadě dalších textů včetně řecké historiografie a poezie.⁸

První kapitola není nezbytně nutná k pochopení litery Aristotelových výkladů, měla by však umožnit lepší pochopení jejich odlišnosti od toho, jak přirozenost člověka chápou starší či soudobí autoři. Toto kontrastní pozadí je nutně výběrové a ponechává stranou jak obecnější vztah mezi termínem „přirozenost“ a výrazem „přirozenost člověka“, tak i bohatou rozpravu týkající se role přirozenosti v lidské společnosti. Místo toho se kapitola soustředí na vztahy mezi lidským tělem a myšlením. Užším cílem je ukázat, že navzdory svěmu naturalistickému pohledu na člověka zůstává Aristotelés mnohem blíže Platónovi než jiným myslitelům. Zatímco presokratikové i hippokratovská medicína předpokládají látkovou kontinuitu mezi tělem a myslí (a tím také aktivní působení látky samotné bez nutnosti „vnějšího“ oživení), Platón i Aristotelés vycházejí nikoli z látkového,

⁸ Viz alespoň Adkins, A. W. H., *From the Many to the One: a Study of Personality and Views of Human Nature in the Context of Ancient Greek Society, Values and Beliefs*, Constable, London 1970. A srov. Gera, D. L., *Ancient Greek Ideas on Speech, Language and Civilization*, Oxford University Press, Oxford 2003; Heath, J., *The Talking Greeks: Speech, Animals, and the Other in Homer, Aeschylus, and Plato*, Cambridge University Press, Cambridge 2005. K filosofické antropologii viz Lovejoy, A. O., Boas, G., *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1935; Cole, T., *Democritus and the Sources of Greek Anthropology*, The Press of Western Reserve University, Cleveland 1967; Sassi, M. M., *La scienza dell'uomo nella Grecia antica*, Bollati Bolinghieri editore, Torino 1988 (anglický překlad *The Science of Man in Ancient Greece*, The Chicago University Press, Chicago 2001).

ale formálního určení duše (včetně rozumu), které se této kontinuitě vymyká. Kromě předvedení této celkové odlišnosti od jiných autorů budou hlavním obsahem kapitoly otázky, na něž odpovídají Platón a Aristotelés *různě*, a to včetně otázky, které duševní i úžeji myšlenkové funkce lze tělesně lokalizovat, v jakých částech těla mají své místo a v jakém smyslu duše tělo užívá jako svůj nástroj. Tímto zkoumáním dospívá kapitola k závěru, že netělesná povaha duše je mnohem jasnější a podrobněji zdůvodněná v Aristotelově případě. V témže duchu pak platí, že také oddělení rozumu od duševních funkcí spjatých s formováním tělesných částí provádí mnohem čistěji Aristotelés.

Druhá kapitola přechází k aristotelské anatomii a jejímu teleologickému rámci. Jejím cílem je vytyčit tělesné souřadnice lidské existence. Do popředí zde vystoupí již zmíněné motivy vzpřímeného postoje a ruky; pozornost budeme věnovat tepelné ekonomii živočišného organismu, která se promítá do tvaru těla, a zároveň účelu, jehož naplnění tato ekonomie umožňuje. Materiál komentovaný v této kapitole je předmětem řady novějších studií, k nimž patří důležitá kniha o Aristotelově vizuální schematizaci tělního plánu (*Bauplan, body-plan*) i tradičněji filosofická interpretace pojednání *O částech živočichů*.⁹ V návaznosti na tyto výklady se proto soustředíme na pasáže, z nichž nejjasněji vyplývá, v jakém smyslu je stavba živého těla oporou současně pro různé praktické činnosti i pro činnosti duše; v této souvislosti se podíváme i na známou funkční analogii mezi duší a eminentně lidskou částí těla, kterou je ruka. Kapitola se v tomto bodě dotkne též významu a současně mezi řemeslné analogie, které Aristotelés užívá tehdy, když tvrdí, že tak jako pila existuje kvůli řezání, existuje tělo „nějakým způsobem“ kvůli duši a části těla kvůli svým přirozeně daným úkonům (*PA I, 5, 645b19–20*). Větší pozornost než obecnému smyslu této analogie však budeme věnovat přímo oné části lidského těla, která samu existenci řemesel umožňuje: lid-

⁹ Carbone, A. L., *Aristote illustré. Représentations du corps et schématisation dans la biologie aristotélicienne*, Classiques Garnier, Paris 2011; Tipton, J. A., *Philosophical Biology in Aristotle's Parts of Animals*, Springer, Cham, Heidelberg - New York 2014.

ské ruce. Závěr kapitoly se soustředí na Aristotelův výklad ruky jako „nástroje nástrojů“, a to včetně krajního případu řemeslné analogie, jímž je výslovná obdoba mezi lidskou rukou a duší.

Spolu s vysvětlením lidské postavy a jejího účelu se přitom kapitola nutně dotýká dvou teoreticky i historicky důležitých témat: již zmíněného „žebříku života“ čili škály živých bytostí a v souvislosti s touto škálou též aristotelského pojetí rozdílu mezi mužem a ženou. Zjistíme přitom, že důvodem Aristotelova sexismu není vytčení rozumové činnosti jako účelu lidského života, nýbrž snaha vysvětlit samu existenci dvou pohlaví a zařadit ji do širších přírodních i hodnotových souřadnic. V této souvislosti připomíná kapitola rozdíl mezi pojetím myšlení v biologických spisech (včetně pojednání *O duši*) a dělením duše na rozumnou a nerozumnou část v kontextu etickém a politickém: teprve v tomto kontextu slouží hrubé a biologicky irelevantní rozlišení duše na rozum a nerozum k vyjádření vztahu obou pohlaví politickým jazykem přirozené nadvlády a poslušnosti.

V dalších kapitolách bude náš postup určen Aristotelovým tvrzením, že „žití se u živých tvorů určuje schopností vnímání, u lidí schopností vnímání a myšlení“ (*EN IX, 9, 1170a16–17*). Třetí kapitola se proto věnuje těm stránkám vnímání, jež úzce souvisí s naším hlavním tématem a o nichž platí, že nejsou spjaty s jedním smyslovým orgánem, jenž by byl vnější částí těla. Po stručném připomenutí problému dělení duše vychází tato kapitola od hmatu jako jediného smyslu, jímž člověk vyniká nad jiné živočichy a jenž je spjat s lidským rozumem (*DA II, 9, 421a19–26*); v této souvislosti připomíná kapitola provázanost lidského hmatu s tělesnou teplotou a jeho souvislost se smyslovým ústředím, jímž je srdce. Od hmatu se kapitola přesouvá ke společnému smyslu, jenž nám otevře cestu k další důležité schopnosti, kterou je obraznost, a k dalším na ni vázaným činnostem včetně vzpomínání. Spolu s otázkou, čím přesně se vyznačuje obraznost lidská a jak je tomu s obrazností u jiných živočišných druhů, půjde rovněž o to, jakou roli hrají společný smysl a obraznost v aristotelské koncepci vědomí, za něž vděčíme především, ne-li výlučně, vnímaté části naší duše.

Důležitá stránka obraznosti přichází ke slovu ve čtvrté kapitole, v níž se dostáváme ke dvěma ryze lidským a pro člověka podstatným

činnostem: k uvažování a porovnávání, jež užívá obraznosti při zkoumání různých ohledů věcí, a ke vzpomínání, při němž si vzpomínky vybavujeme logickým postupem spíše než z hlediska jejich názorného obsahu uloženého v paměti (*HA I*, 1, 488a24–25; *Mem.* 2, 453a6–14). V obou těchto činnostech, které vstupují do praktických úvah o různých možnostech jednání, spolupracuje smyslová a rozumová stránka naší duše způsobem, který podle Aristotela nemá přímou obdobu ve zvířecím ani božském životě a je umožněn mnohostrannou činností lidské obraznosti. Tvrzení, že pouze člověk je βουλευτικόν čili živočich schopný samostatného rozvažování, přitom neznamená, že by Aristotelovo pojetí člověka předpokládalo teorii svobodné vůle. Motiv rozvažování je zasazen do naturalistického rámce; zároveň ale platí, že díky pojetí duše jako formální i finální příčiny, jež organizuje tělesnou činnost, není naše rozhodování iluzorní, ale skutečné. Chápat činnost „rozvažující obraznosti“ jako výlučně lidskou přitom zřejmě předpokládá, že půdorys lidské obraznosti je kantovsky vzato „schematizující“ a umožňuje skloubit konkrétní duševní vizualizaci s obecnou formou úsudku, která je nezávislá na představovaném obsahu. Přitom stále platí, že i názorné představy provázejí podle Aristotela všechny lidské rozumové úkony. Poslední oddíl kapitoly se proto zabývá významem této opakovaně zdůrazňované přítomnosti.

Kapitola pátá přechází k činnosti, kterou má podle Aristotela celá stavba lidského těla včetně duševních funkcí podporovat: k činnosti rozumu, kterou již nelze plně vyložit ze spojení těla a duše, které ji ovšem v případě člověka umožňuje. Odtud potřeba stanovit meze činnosti vnímavé duše a tím i hranici metodologické analogie mezi vnímáním a myšlením. Vlastní činnost rozumu vykládá kapitola na základě pojednání *O duši* III, 4, jehož relativní úplnost vede nutně k otázce po smyslu zvláštního výkladu činného rozumu, k němuž se Aristotelés nečekaně obrací (*O duši* III, 5). Předložená odpověď vztahuje tento výklad k již dříve položené otázce, proč lidské bytosti nemyslí stále, ale v jednotlivých epizodách plně činného myšlení – tedy k otázce, jejíž logika vede k dalšímu tázání po záruce, že lidská bytost může vždy znovu začít myslet. Takovou záruku nemohou na rozdíl od činnosti vnímavé duše skýtat tělesné procesy; odtud postulat příčiny jiného druhu, kterou je neustále činný rozum, jenž hra-

je vzhledem k epizodám našeho myšlení roli účinné příčiny. Jádrem kapitoly je proto zkoumání problémů, které tato odpověď vyvolává, a to včetně otázky, zda si jako lidé můžeme být vědomi stavů od těla odděleného rozumu. Kapitola dospívá k závěru, že tyto problémy nelze vyřešit tradičním odkazem k jiným spisům včetně pojetí božského rozumu v *Metafyzice* XII. Cílem je proto ukázat, proč přesně je činnost rozumu obtížně nahlédnutelná z biologického hlediska a proč ani převedení problematiky rozumu do metafyzického kontextu nedokáže odstranit aporie, které během zkoumání rozumu vyvstávají. Hlavní důvod této situace, jehož odrazem je i závěr knihy, spočívá v tom, že tyto aporie nejsou vedlejším produktem omezenosti lidského myšlení, ale patří k půdorysu, na němž se činnost rozumu původně odehrává. Závěr knihy vychází z tohoto čtení a stručně hodnotí význam příslušných aporií pro aristotelenskou antropologii jako celek.