

LISTY  
FILOLOGICKÉ  
FOLIA  
PHILOGICA

141 / 2018 / 1-2



(invoked by Roisman on p. 3) and the importance of the selected generals for ancient warfare (pp. 3-4), some generals are sorely missed, especially Agesilaus and Timoleon, and perhaps Iphicrates or Chabrias.

This criticism is a sort of praise, for to my eyes the book has only one big weakness: it is too short. It is written in a flowing, easy style which makes it pleasure to read and accessible to undergraduates, and at the same time it contains insights which are valuable for modern scholarly discussions, some of which have been singled out above. Roisman succeeds in stressing the versatility expected from classical Greek generals and the importance of their personalities for the course of history.

PAVEL NÝVL  
Centre for Classical Studies  
Institute of Philosophy, Czech Academy of Sciences  
Na Florenci 1420/3, 110 00 Prague  
Czech Republic  
nyvlt@ics.cas.cz

KAREL THEIN, *Aristotelés o lidské přirozenosti. Od myšlení k anatomii*.  
Praha, Filosofia 2017, 359 s.  
ISBN 978-80-7007-494-7.

Aristotelova představa o člověku a lidské přirozenosti bývá zpravidla vykládána z textů věnovaných praktické filozofii (především z *Politiky* a *Etiky Nikomachovy*). Výsledkem je často platonizující pohled kladoucí důraz na hierarchické rozdělení duše na složku „rozumnou“, jež má vládnout, a „nerozumnou“, jež má být ovládána. Kontemplace (θεωρία) prvních příčin bytí je pak nejvyšším možným uskutečněním lidství. Méně pozornosti bývá v této souvislosti věnováno přírodovědným pojednáním, ve kterých se Aristotelés – mimo jiné – věnuje fyziologickým souvislostem a předpokladům myšlení. V jejich perspektivě je výjimečnost člověka dána již stavbou a uspořádáním lidského těla, která mu jako jedinému z živočichů umožňuje zacházet se smyslovostí způsobem, který k myšlení, a tím i k přímé participaci na božském způsobu bytí otevírá cestu.

Analýza souvislostí mezi tělesnou stavbou a vyššími duševními činnostmi je jedním z ústředních témat předložené studie Karla Theina. Přináší komplexní a myšlenkově bohatý pohled na Aristotelovo pojetí lidské přirozenosti,

v němž čtenář nalezne podnětný výklad zkušeného autora, který umí představit složitá témata nezjednodušujícím, a přitom srozumitelným způsobem, a nahlížet na notoricky diskutované texty z neobvyklých perspektiv a souvislostí. Čtenář tak dostává do rukou erudovaný a promyšlený vhléd nejen do Aristotelovy filozofické antropologie, ale i do jeho filozofie živé přírody.

Autor ve svém výkladu postupuje (v rozporu s podtitulem publikace) od fyziologie lidského těla přes popis komplexních struktur vnímání k rozumu a myšlení. Využívá při tom Aristotelových textů, jimž se v českém prostředí málokdy věnuje pozornost, patrně i proto, že jejich překlad dosud chybí. Díky předložené studii se tak některé klíčové pasáže např. ze *Zkoumání živočichů* (*Historia animalium*) či ze spisu *O částech živočichů* (*De partibus animalium*) dostávají k českému čtenáři vůbec poprvé.

V úvodních kapitolách první části kniha představuje Aristotelovo pojetí lidského těla v širším kontextu jiných antických myslitelů, zejména Platóna a hippokratiků. Platón s Aristotelem jsou zde vyčleněni jako jediní antičtí autoři, kteří do svého rozumění člověku a světu zavádějí příčiny netělesné, schopné přímo ovlivňovat materiální svět (výklad je pak možné chápat jako postupnou analýzu artikulace zprostředkování mezi tělesným a netělesným na různých úrovních a v různých kontextech). Autor následně popisuje Aristotelův kardiocentrický model živých bytostí, v němž kvalita krve a tepelná ekonomie těla vytyčuje fyziologický půdorys pro uskutečňování životních činností. Právě člověk má díky svému tělu spektrum životních možností nejširší: vysoká teplota lidského srdce (kompenzovaná velkým chladným mozkem) spolu s jemnější a řidší krví mu umožňují téměř dokonalé vnímání, které v dospělém jedinci přechází v myšlení, jež následně prostupuje celkem lidského života a formuje jednání a život v obci. Lidské tělo je dle Aristotela nejdokonaleji vyvinuté právě proto, aby plně lidský život umožňovalo. Je zároveň i nejlepší branou ke zkoumání živočišné říše, jakýmsi zvětšovacím sklem, jímž lze lépe uchopit vše, co u zvířat pozorujeme pouze v zárodku (s. 102).<sup>1</sup>

V předposlední podkapitole první části („Odlišnost pohlaví: od stavby těla k politice“) autor klade zajímavou a přesvědčivě podloženou tezi, že hierarchická nadřazenost muže nad ženou, kterou Aristotelés zmiňuje ve dvou „neblaze proslulých pasážích“,<sup>2</sup> nemá v argumentačním poli biologických spisů oporu,

<sup>1</sup> Není-li uvedeno jinak, odkazy v závorce uvádějící pouze číslo strany se vztahují k recenzované studii. V případě Aristotelových děl používáme paginaci standardního Bekkerova vydání a následující zkratky: *DA* = *O duši*; *Met.* = *Metafyzika*; *EN* = *Etika Nikomachova*.

<sup>2</sup> Jde o pasáže ze spisu *O plození živočichů* II,1 a *Politiky* I,13,1260a2-17.

neboť obě pohlaví mají stejnou lidskou duši a nelze ani odvodit žádný biologický rys, který by zakládal rozdíl mezi myšlením muže a ženy. Prosazování mužské nadřazenosti je tedy spíše Aristotelovou reflexí faktického uspořádání obce. Podobně i rozdělení lidské duše na „rozumnou“ a „nerozumnou“ – tak, jak je provedeno v *Etice Nikomachově* a v *Politice* – nemá dle autora oporu ve fyziologii, je velmi hrubé a teoreticky pochybné, je však zásadní pro „politizaci“ duše a jasnější rozlišení na „vládnoucí“ a „ovládané“ složky v duši, potažmo v obci (s. 115–119).

Druhá část knihy („Od vnímání k rozumu“) nejprve představuje Aristotelův náročný a místy velmi nejednoznačný postup při tematizaci duše a jejích „částí“. Po výkladu hmatu a společného smyslu Thein přechází ke klíčovému tématu obraznosti (*φαντασία*), která tvoří jakýsi most mezi širokou škálou činností spadajících do kompetencí vnímavé duše a vyššími kognitivními procesy, tj. myšlením v širokém spektru jeho uplatnění (v praktickém i teoretickém užití). Theinův výklad zkoumá zejména roli obraznosti v praktickém uvažování, neboť zde k jejím úkonům přistupuje časový a diskurzivní rozměr. Tím chce ukázat, že obraznost nelze redukovat na pouhou vnitřní imaginaci. Autor též rozebírá sebereflexivní rozměr vnímavé duše, a poukazuje tak na zásadní odlišnost tohoto pojetí „sebevědomí“ (či přesněji sebe-vnímání) od novověkých a moderních koncepcí: (sebe)reflexivita („vnímám, že vnímám“) patří dle Aristotela ke konstitutivním rysům vnímání jako takového, není to akt „druhého řádu“, jenž by přistupoval k základnějším aktům „prvního řádu“.

Thein sleduje řadu dalších souvislostí a témat, které zde bohužel není prostor zmiňovat. Čtenáři tak nabízí plastický obraz vnímavé duše, jíž Aristotelés přiznává neobvykle širokou paletu činností – natolik širokou, že je velmi těžké, ne-li nemožné určit přesnou hranici mezi vnímáním a myšlením, zejména držíme-li se Aristotelovy teze, že není možné myslet bez představy. Proto se zdá, že lidské myšlení je činností fyziologicky podmíněnou, a tedy neoddělitelnou od těla. Proti tomu však stojí Aristotelem opakovaně zmiňovaná možnost, že skutečné myšlení je od těla oddělené (či oddělitelné), jinými slovy, že myšlení uvedený fyziologický rámec zásadním způsobem překračuje.

Tomuto tématu se pak věnují závěrečné sekce předkládané studie, v níž autor nabízí originální interpretaci Aristotelova pojetí rozumu. Opírá se při tom zejména o pátou kapitolu třetí knihy spisu *O duši*, kterou komentuje v kontextu řady jiných pasáží (např. *Metafyziky*, *Etiky Eudémovy*, *Fyziky* a dalších). Při interpretaci *DA* III,5 stojí vykladači před otázkou, na jaký problém je tato kapitola vlastně odpovědí: jak poznamenává Thein (i jiní interpreti), postup argumentace ve třetí knize by bez této kapitoly dával dokonalý smysl. Hlavní tezí Theinovy interpretace tedy je, že *DA* III,5 odpovídá na otázku, jak v lidské

duši vznikají jednotlivé epizody myšlení čili jak může lidský rozum přestat myslet a pak znovu začít, vycházíme-li z Aristotelova předpokladu, že myšlení je vyvoláno příčinou, která je netělesná, resp. není spojena s tělem a tělesným pohybem. Počátek rozumové činnosti proto nelze hledat ve fyziologii živé bytosti ani v působení tělesných příčin na duši, ale pouze v rozumové činnosti samotné (s. 270).

Vzhledem k širokému tematickému záběru knihy není možné projít všechny její teze, a to tím spíše, že jde zpravidla o výklad tradičně sporných a kontroverzních pasáží. V následující části recenze bych se přesto alespoň ve stručnosti vyjádřil k několika bodům.

V kapitole V.3 („Rozum, jímž něco myslíme“) autor správně upozorňuje, že otázka, zda rozum myslí sám sebe, nemůže být totožná s otázkou, jak já jako myslící tělesná osoba vím, že (v první osobě) myslím, neboli že „být si vědom sám sebe“ pro nás nemůže být totéž co „myslet sám sebe“ (s. 260). Toto oddělení já, jež si je vědomo svého myšlení, od situace, kdy (přísně netělesný) rozum myslí sám sebe, je pro porozumění některým Aristotelovým úvahám o činném rozumu klíčové, neboť ukazuje, že v nich zřejmě nejde o fenomenologický popis naší zkušenosti, ale o teoretickou úvahu o předpokladech myšlení. To ostatně potvrzuje i autor, když tvrdí, že myslet sám sebe umí, přísně vzato, pouze od těla oddělitelný rozum – tedy nikoli rozum lidský, jehož činnost je neoddělitelná od bdělého stavu, tedy od činnosti vnímavé duše (s. 265). Tuto (pro porozumění Aristotelovi zřejmě nutnou) přísnost však autor opouští při interpretaci *DA* III,5, když odmítá ztotožnění činného, tedy sebe sama myslícího rozumu s božským a člověku jen omezeně „dosažitelným“ způsobem bytí alias „myšlení“.<sup>3</sup> Karel Thein se naproti tomu snaží vyloučit činný rozum jako cosi, co je hybnou příčinou lidského myšlení v běžném smyslu. Tvrdí proto, že činný rozum je jakousi mlčenlivou a neobraznou činností, že je to „jakýsi samostatný ‚subsystem‘, o jehož vlastní činnosti nevíme a jehož ‚nesmrtelnost‘ je metaforickým popisem jeho neustálosti“ (s. 279–280). Interpretovat explicitně zdůrazněnou „nesmrtelnost“ činného rozumu jako pouhý metaforický opis se zdá být vůči znění Aristotelova textu příliš násilné: nic nenaznačuje, že by právě tato charakteristika činného rozumu byla míněna jako pouhá metafora. Také je zřejmě zbytečné se ptát, co autor myslí „samostatným subsystemem“, jenž „nikdy nespí“ a je (v nás?) neustále činný: jakákoli představa o tom, co je činný rozum, musí být nutně neadekvátní. Problém

<sup>3</sup> Tento směr výkladu zastávají ze současných interpretů např. autorem jmenovaní M. Frede, V. Caston či S. Menn (srov. s. 283–284).

je však v tom, že autor zde drží význam „myšlení“ příliš široce, takže se podle některých formulací zdá, že plně racionální myšlení (v Aristotelově smyslu) je pro autora v zásadě totéž co bdělý stav soustředění či zaměření pozornosti (s. 280), což se nezdá být přiměřené znění daného textu.

Autor také na řadě míst své knihy odlišuje diskurzivní myšlení od ryzí činnosti rozumu (což má zřejmě odpovídat Aristotelovu rozlišování – byť ne zcela konzistentnímu – mezi νοῦς a λόγος, resp. νοεῖν a λέγειν), aniž by tyto termíny jasněji vymezil a případně s nimi následně pracoval při interpretaci *DA* III,5 a dalších relevantních pasáží. Znamená to pak, že činný rozum je účinnou příčinou jak diskurzivnímu, tak ryzímu myšlení? Předložený výklad je v této věci bohužel nejasný, což oslabuje jeho hlavní tezi, že činný rozum není zárukou toho, co bude lidská mysl uchopovat, ale toho, že bude moci znovu a znovu myslet (s. 280). Řečeno trochu volněji: není jasné, zda je podle autora činný rozum zárukou toho, že dokážeme znovu a znovu smysluplně mluvit (tj. užívat řeč v běžném smyslu), nebo toho, že můžeme znovu a znovu začít myslet, případně co myšlení přesně znamená (tj. jakých předmětů se přesně týká). Ačkoli je tato nejasnost vlastní především Aristotelovým textům, jejich interpretace by mohla být v této věci jednoznačnější.

K vyjasnění této otázky by možná pomohlo, kdyby autor věnoval větší pozornost analýze předmětů rozumu (tj. netělesných „forem“) a jejich ontologickému statusu, což je bohužel záměrně ponecháno stranou (s. 267, pozn. 212). Klademe-li však otázku po oddělitelnosti myšlení od těla, měli bychom do ní zahrnout i oddělitelnost předmětů (myšlení) od látky.<sup>4</sup> Specifikace předmětů duševních aktů je navíc hlavní Aristotelovou metodickou pomůckou právě pro odlišování duševních činností, potažmo mohutností (neboli „částí“) duše. Od této metodické zásady se však Thein záměrně odklání zřejmě proto, že chápe činný rozum přísně jako účinnou, a nikoli formální příčinu myšlení (činný rozum dle něj není „inventářem myšlených forem“). Toto interpretační rozhodnutí by však mohlo být lépe vyloženo: znamená to tedy, že lidský rozum své předměty (νοήματα) tvoří? Co je potom formální příčinou lidského myšlení – a čím je pak dána jeho případná pravdivost?

Poslední bod, který bych rád zmínil, se týká interpretace φαντασία. Autorovi se daří vyložit na poměrně malé ploše komplexní a kontroverzní téma způsobem, který je srozumitelný a zároveň nezjednodušující. Na rozdíl od své

<sup>4</sup> Srov. *DA* III,4,429a21–22 (citováno podle: MILAN MRÁZ [vyd.], *Aristotelés: člověk a příroda*, Praha 1984, s. 264): „A vůbec podle toho, jak předměty myšlení jsou odlučitelé od své látky, tak i činnost rozumu.“

dřívější studie,<sup>5</sup> v níž zůstalo otevřené, zda se kloní k reprezentativnímu, či spíše interpretačnímu chápání φαντασία, se v předložené knize snaží prokázat větší oprávněnost pojetí interpretačního, aniž by však bylo vždy jasné, čím je tento nárok v textu podepřen. Autor tak opakovaně tvrdí, že obrazivost nelze redukovat na pouhou vnitřní imaginaci, neboť má „netematický, operační rozměr“, jenž ji činí „modalitou rozumu a polem, na němž se může zrodit omyl, jenž je svou strukturou cizí jak vnímání, tak pevnému vědění“ (s. 197). Nakolik jsem s to autora sledovat, nepřijde mi tato teze v předkládané studii přesvědčivě vyložená. Je jistě pravda, že φαντασία nelze redukovat na vnitřní imaginaci, pokud tím rozumíme práci s vizuálními obrazy, už jen proto ne, že se týká všech typů smyslových vjemů, nikoli jen vizuálních. Bylo by však třeba jasněji vyložit, co přesně autor míní omylem, jenž je „svou strukturou cizí“ vnímání i vědění. Ze žádných z komentovaných pasáží jednoznačně neplyne, že by to byla právě „diskurzivně artikulovaná činnost“ (s. 197), co obrazivosti dodává pravdivostní rozměr. To by jednak zatemňovalo rozdíl mezi δόξα a φαντασία (DA III,3,428a18–b9), jednak by to v důsledku znamenalo, že klamnou φαντασία může mít pouze člověk, nikoli ostatní zvířata. To však Aristotelés, jak se zdá, nikde netvrdí (spíše naopak, srov. např. DA III,3,427b1–2). Kromě toho se prostor pro „nepravdivost“ otevírá již u tzv. společných předmětů smyslového vnímání (tvar, pohyb, klid aj., srov. DA II,6,418a9–18), jež diskurzivně založené patrně není.

Uvedený závěr neplyne ani z úvodu kapitoly DA III,10: je pravda, že je zde φαντασία charakterizována jako „jakési myšlení“ (νόησις τις, 433a10), ovšem v opozici nikoli vůči smyslovému vnímání, ale vůči žádostivosti v širokém smyslu, tj. ve specifickém kontextu diskuse o tom, zda je hybným činitelem duše jakási touha (ὄρεξις), nebo rozum (voῦς v širokém smyslu). Věta tedy říká, že v kontextu specifického rozlišení na mohutnosti žádaté a kognitivní patří φαντασία spíše ke kognitivním. Z toho nelze vyvodit, že jde o „zcela přímočaré“ označení φαντασία za „jakési myšlení“, a to tím spíše, že v téže větě je φαντασία postavena proti myšlení.<sup>6</sup> Obraznost tedy nastupuje tam, kde rozum chybí, případně není činný. Obdobná pasáž ze spisu *O pohybu živočichů* (*De motu animalium*) pracuje se v zásadě stejným rozlišením, a i zde je φαντασία v téže skupině s myšlením i vnímáním. Není tedy příliš jasné, jakým

<sup>5</sup> KAREL THEIN, *Aristotelova fantasia mezi vnímáním a myšlením*, in: JAKUB MAREK – MARTIN VRABEC et al. (vyd.), *Obrazotvornost v dějinách evropské filosofie*, Praha 2013, s. 39–63.

<sup>6</sup> DA III,10,433a11–13 (citováno podle recenzované studie, s. 206): „... neboť lidé se často i v rozporu s věděními řídí představami a ostatní živočichové nemají vůbec myšlení ani usuzování, nýbrž jen obraznost.“



způsobem Karel Thein z daných pasáží vyvozuje, že je v nich φαντασία brána jako „součást myšlení, a ne jako prodloužení smyslového vnímání“ (s. 206). Zmíněné texty vymezují φαντασία vůči žádosti (ῥηξις), nikoli vůči vnímání. Jinými slovy: obraznost lze v daných pasážích brát jako modalitu rozumu právě tak dobře jako modalitu vnímání.

Nepřesvědčivě působí i komentář k šesté knize *Etiky Nikomachovy* (s. 210 až 212). Její pasáž 1139a31–b5 se o φαντασία nezmiňuje, mluví pouze o důležitosti diskurzivního uvažování pro jednání a rozhodování. Jistě je pravda, že zvažování možností jednání obrazivost předpokládá, ovšem nikde není řečeno, že v takovém případě je obrazivost modalitou rozumu (např. že by právě ona vykonávala srovnávání či syntézu představ). Zavádějící je i tvrzení, že role obrazivosti v kontextu lidského jednání byla Aristotelem v *Etice Nikomachově* ponechána stranou: ačkoli je pravda, že jí není věnována přímá a explicitní pozornost v pasážích o záměrné volbě a rozhodování, najdeme o ní důležité zmínky jednak v sedmé knize v rámci diskuse o nezdrženlivosti (1147b5, 1150b28, 1149a32), jednak ve třetí knize u otázky, zda lidé směřují k dobru zdánlivému, či skutečnému (1114a32–b25). Ve všech případech je postavení φαντασία vůči rozumu buď nejasné, nebo k němu stojí v opozici (např. 1147b5).

Praktického uvažování (či rozvažování) se týká i interpretace pasáží z *DA* III,10–11, v nichž je zmíněna obraznost „uvažující“ (λογιστική, 433b29), resp. „rozvažující“ (βουλευτική, 434a7), jež Thein považuje za identické (s. 218). Tyto pasáže nepochybně vyjadřují těsnou spjatost φαντασία s praktickým uvažováním, ani z nich však nevyplývá, že by ona racionální složka (λογισμός, βούλευσις) náležela obraznosti samé. Text např. neříká jasně, že syntéza více představ do jedné (*DA* III,11,434a9–10) je dílem obraznosti (jak tvrdí autor na s. 219). Podmět příslušné věty (ὥστε δύναται ἐν ἐκ πλείονων φαντασμάτων ποιεῖν) není jednoznačný.

Podobně když autor uvádí jako příklad operačních funkcí obraznosti souvisejících s diskurzivním myšlením vzpomínání (ἀνάμνησις) a rozvažování (βούλευσις), není to příklad přesvědčivý: je sice pravda, že jak vzpomínání, tak rozvažování pracují s obsahy obraznosti (a nejsou bez ní možné), neznamená to však nutně, že sama obraznost má (v případě člověka) diskurzivní povahu. Aristotelovy výrazy popisující duševní děje, v nichž určitá schopnost něco „říká“ (λέγει), je třeba brát s rezervou: proto když autor interpretuje pasáž 449b15–23 ze spisu *O paměti* (s. 215), v níž se operuje s výrazem λέγει (v duši si „říkáme“...), nelze to brát jako jednoznačný doklad diskurzivních schopností obraznosti samé. Podobně bychom totiž mohli interpretovat několik formulací ze spisu *O duši* (*DA* III,2,426b20–28), které rovněž pracují s výrazy λέγειν a κρίνειν v souvislosti s činností společného smyslu: jak „říkání“, tak

„rozlišování“ jsou však v tomto případě funkce duše vnímavé, nikoli myslící, tedy funkce, které diskurzivní myšlení zjevně nepředpokládají.

Jak již bylo řečeno, většina zde zmíněných pasáží obsahuje vedle textových problémů ještě celou řadu věcných nejasností, které se nepodařilo uspokojivě vyložit žádnému z interpretů od Aristotelových dob. Uvedené připomínky jsou proto spíše námětem k diskusi, který nechce zpochybnit přínos a zajímavost předložené publikace, jíž bych proto rád a jednoznačně doporučil pozornosti čtenářů.

STANISLAV SYNEK

Fakulta humanitních studií UK  
U Kříže 8, 158 00 Praha 5 – Jinonice  
Česká republika  
stanislav.synek@gmail.com

ALENA HADRAVOVÁ, *Druhý Vatikánský mytograf. Dva nově identifikované rukopisy z Národní knihovny v Praze.*

Praha, Scriptorium 2017, 372 s. + CD.

ISBN: 978-80-88013-48-8.

Nejnovější kniha z pera klasické filoložky a renomované editorky středověké i novolatinských památek odborné literatury Aleny Hadravové přináší edici dvou nově identifikovaných rukopisů jedné ze tří sbírek středověkých kompilací antických mýtů, která je od 19. století podle místa uložení nejstaršího dochovaného opisu označována jako *Druhý vatikánský mytograf*.

Editorka se tématem odborných literárních textů středověku zabývá od 90. let a pro ilustraci šíře jejího odborného zájmu jmenujme za všechny alespoň její edici *Knihy dvacatera umění mistra Pavla Žídky, Část přírodovědná* (Praha, 2008), čtyřdílnou sérii *Sphaera octava, Mýty a věda o hvězdách* (Praha, 2013), na jejíž čtvrté části spolupracovala se svým manželem, astrofyzikem Petrem Hadravou, nebo edici slovníku *Nomenclator quadrilinguis Boemico-Latino-Graeco-Germanicus* Daniela Adama z Veleslavína (Praha, 2015), na níž pracovala v týmu s Alenou Černou, Kateřinou Pořízkovou a Tilmanem Bergerem.

Všechny tři sbírky vatikánských mytografů pravděpodobně pocházejí z oblasti dnešního Německa; první dvě zahrnují volná převyprávění jednotlivých mýtů a časově spadají do 9.–11. století; třetí a nejmladší z nich je datována do