

ĽUDSKÁ SLOBODA A PROBLEMATIKA INDETERMINIZMU V EPIKUROVSKEJ FILOZOFII

Andrej Kalaš

Otázka riešenia slobody ľudskej vôle zavedením odklonu atómu od jeho priamočiareho zvislého pohybu v epikurovskej filozofii je jednou z „notorických“ a azda aj najpertraktovnejších tém z dejín filozofie. Bez ohľadu na to, či tvorcom tejto lákavej koncepcie slobody bol naozaj samotný historický Epikuros, alebo ju vytvorili až jeho žiaci a neskorší epikurovci rímskeho obdobia (najmä filozof a básnik Lucretius), epikurovský prechod od odklonu atómu (gr. *παράγκλισις*, lat. *clinamen*) k ľudskej slobode sa veľmi často považuje – dokonca aj v odborných filozofických kruhoch – za bezproblémový alebo aspoň za intuitívne možný. V našej štúdií sa pokúsime sproblematizovať takéto rozšírené – podľa nášho názoru však často povrchné a zjednodušené – názory na úlohu odklonu atómu v epikurovskej koncepcii slobody. Konceptuálne budeme analyzovať parenklízu ako indeterministický odklon atómu, poukážeme na rozličné problémy a nejasnosti takto chápanej epikurovskej koncepcie a napokon sa pokúsime rozhodnúť, či je vôbec prechod od takéhoto pohybu atómu k nejakej zmysluplnej predstave ľudskej slobody možný. Lajtmotívom našej štúdie bude pritom stále prítomné napätie – azda aj protirečenie – medzi teoreticky postulovaným indeterministickým odklonom atómu a jeho neudržateľnými praktickými dôsledkami na oblasť ľudskej slobody (tzv. indeterministická sloboda).

1. Indeterministická interpretácia parenklízy hovorí, že atóm sa odkláňa bez akejkoľvek zdôvodňujúcej príčiny.

Ukazuje sa, že indeterministický výklad epikurovskeho odklonu atómu y antike prevažoval a zväčša bol spojený s odmietaním a často

aj zosmiešňovaním a škandalizáciou¹ epikurovskeho riešenia otázky slobodnej vôle. Podľa takejto interpretácie predstavuje parenklíza indeterministický, teda žiadnou príčinou nezapríčinený,² odklon ató-

¹ Predmetom najväčšieho výsmechu je skutočnosť, že Epikuros zavádza parenklízu ničím nezapríčinený, teda prísne indeterministický, odklon atómu, s čím nemôže súhlasiť jednak žiaden fyzik, jednak ani samotný Epikuros, ktorý odmietal zásadu, že niečo môže vzniknúť z ničoho (Epicurus, *Epistula ad Herodotum* 38; Lucretius, *De rerum natura* I 159-166), a čo je podľa Cicerona v súlade s ideou determinizmu: *...nec, cum haec ita sint, est causa, cur Epicurus fatum extimescat et ab atomis petat praesidium easque de via deducat et uno tempore suscipiat res duas inenodabiles, unam, ut sine causa fiat aliquid, ex quo existet, ut de nihilo quippiam fiat, quod nec ipsi nec cuiquam physico placet, alteram, ut, cum duo individua per inanitate ferantur, alterum e regione moveatur, alterum declinet. (Keďže je to tak, nie je dôvod, prečo by sa mal Epikuros báť osudu, záchranu hľadať v atómoch, odkláňať ich z cesty a takto sa snažiť udržať dve neudržateľné veci: jednak, aby sa niečo dialo bez príčiny, z čoho vyplýva, že niečo vzniká z ničoho, jednak, aby sa z dvoch atómov nesúcich sa cez prázdno jeden pohyboval priamo, druhý odkláňal.); Cicero, *De fato* 18. Alebo tiež: *Rursus autem, ne omnes physici inrideant nos, si dicamus quicquam fieri sine causa, distinguendum est ... (Avšak opäť – aby nás nevysmiali všetci prírodní filozofi, ak by sme tvrdili, že sa niečo stáva bez príčiny, treba rozlišovať...); ibidem, 25. Porovnaj tiež: ...quo nihil turpius physico, quam fieri quicquam sine causa dicere, ... (pre prírodného filozofa nie je nič mrzkejšie, než povedať, že čokoľvek sa stáva bez príčiny); Cicero, *De finibus* I, 19. Poznámka: pri citovaní antických prameňov uvádzame plné znenie týchto diel v latinčine; pretože takto je ich onačenie jednoznačne určené. Pri citovaní Epikurových diel a fragmentov citujeme v prípade, že nie je uvedené inak, zbierku ([3]) Arrighetti, G.: *Epicuro opere. Giulio Einaudi Editore, Torino 1960.***

Otázku, či historický Epikuros naozaj zamýšľal parenklízu atómu ako rýdzo indeterministický odklon atómu, je z existujúceho doxografického materiálu ťažké rozhodnúť. Dôvodom je jednak fakt, že sám Epikuros sa vo svojich nám zachovaných originálnych dielach nikde o parenklíze nezmieňuje, jednak skutočnosť, že len na jednom mieste nám sekundárny prameň líči spojenie parenklízy s indeterminizmom ako názor samotného Epikura: *...nam et ipsa declinatio ad libidinem fingitur – ait enim declinare atomum sine causa quo nihil turpius physico, quam fieri quicquam sine causa dicere), (...lebo aj samotný odklon je vymyslený svojvoľne – hovorí totiž, že atóm sa odkláňa bez príčiny. Od tohto pre prírodného filozofa nie je nič mrzkejšie – hovorí tu, že niečo sa stáva bez príčiny); Cicero, *De finibus* I, 19. Všetky ostatné doxografické správy totiž Epikurovi pripisujú myšlienku indeterminizmu až sekundárne, teda odklon atómu ideterministicky len „interpretujú“: napr.: *...quam declinationem sine causa fieri si minus verbis, re cogitur confiteri. Non enim atomus ab atomo pulsa declinat. Nam qui potest pelli alia ab alia, si gravitate feruntur ad perpendicularum corpora individua rectis lineis, ut Epicuro placet? Sequitur enim, ut,**

mu od pohybu zvislo nadol, ktorý mu inak predurčuje jeho tiaž (*διὰ τῶν ἰδίων βαρῶν, gravitate sua ferri*).¹ Parenklíza tu reprezentuje akt indeterminizmu, ktorý naruší univerzálny determinizmus svetového diania, teda predstavu, že každý pohyb je kauzálne vynútený svojou príčinou. Podľa Lucretia je existencia indeterministického diania v duši človeka nevyhnutnou podmienka, či priamo príčinou, toho, že sa v nás rodí sloboda rozhodovania a konania:

*Denique si semper motus
conectitur omnis
et vetere exoritur <motu> novus
ordine certo
nec declinando faciunt
primordia motus
principium quoddam, quod fati
foedera rumpat,
ex infinito ne causam causa
sequatur,
libera per terras unde haec
animantibus exstat,
unde est haec, inquam, fatis
avolsa voluntas,*

*Napokon, ak vždy každý pohyb
je zviazaný a povstáva
z predošlého presne
stanoveným spôsobom a
počiatky nesivoria odklonom
pohybov nejaký princíp, ktorý
prelomí putá osudu, aby
nenasledovala príčina za
príčinou od večnosti, odkiaľ sa
živým tvorom na zemi rodí,
odkiaľ je, takpovediac, osudu
vyrvaná sloboda,
prostredníctvom ktorej*

*si alia ab alia numquam depellatur, ne contingat quidem alia aliam. Ex quo effici-
tur, etiamsi sit atomus eaque declinet, declinare sine causa. (Ak nie slová, sama
skutočnosť núti [sc. Epikura] priznať, že sa tento odklon deje bez príčiny. Atóm sa tu
totiž neodkláňa postrčený iným atómom. Lebo ako by mohol jeden postrčiť druhý, ak
sa nedeliteľné telieska nesú tiažou zvislým smerom v priamych liniách, ako hovorí
sám Epikuros? Z toho vyplýva, že ak jeden atóm nikdy nespôsobí pohyb druhého,
ani sa jeden druhého nedotýka. Z toho možno usúdiť, že ak vôbec atóm existuje a od-
kláňa sa, odkláňa sa bez príčiny); Cicero, De fato 22-23. Porovnaj tiež napr.
Ἐπικούρου μὲν γὰρ οὐδ' ἀκαρῆς ἐγκλίνας τὴν ἄτομον συγχωροῦσιν, ὡς ἀναίτιον
ἐπεισάγοντι κίνησιν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος... (Totiž ani najmenej nesúhlasia s Epikurom,
že atóm sa odkláňa, pretože vraj <podľa nich> (participium ὡς s participiom o dô-
vode subjektívnom!) zavádza pohyb bez príčiny z nebytia...); Plutarchus, De ani-
mae procreatione in Timaeo 1015b 11-1015c 2, fr. 281.*

¹ Napr. Epicurus, Epistula ad Herodotum 43, 61; Lucretius, De rerum natura II 83-5, II 284-287; pozri tiež Cicero, De finibus I 18.

*per quam progredimur quo
ducit quemque voluntas,¹
declinamus item motus nec
tempore certo
nec regione loci certa, sed ubi
ipsa tulit mens?*

*kráčame tam, kam každého
vedie vôľa a tiež odkláňame
naš pohyb nie v stanovenom
čase a mieste, ale kde nás
nesie samotná myseľ.²*

Lucretius, De rerum natura II 251-260

Príčinný vzťah medzi odklonom atómu a slobodnou vôľou môžeme vyvodiť (ak Lucretia interpretujeme „indeterministicky“) z nasledujúcich veršov:

*quare in seminibus quoque idem
fateare necessest,
esse aliam praeter plagas et
pondera causam
motibus, unde haec est nobis
innata potestas,
de nihilo quoniam fieri nihil*

*Preto je nevyhnutné, aby si
priznal to isté aj pri semenách.³
okrem zrážok a tiaže existuje iná
príčina pohybu, pre ktorú máme
túto vrozenú schopnosť (sc.
slobodnej vôle), pretože vidíme,
že nič nemôže vzniknúť*

¹ Čítanie *voluntas* navrhol Lambrinus namiesto rukopisného *voluptas*.

² Naš preklad Lucretiovoho textu je prozaický. Napriek silnej tradícii prebásňovania poetických diel z antickej literatúry do slovenčiny, a najmä češtiny, sme sa pre takéto pragmatické riešenie rozhodli najmä kvôli tomu, aby sme – pokiaľ možno čo najpresnejšie – pretlmočili filozofický obsah Lucretiovoho didaktického eposu. Skúsenosť s metricky vernými prebásňovaniami hexametra (najmä do slovenčiny!) hovorí, že formálna akribia si berie príliš vysokú daň z obsahovej presnosti pretlmočeného textu tak dôležitej pri filozofickom výklade.

³ Lucretius sa tu odvoláva na bezprostredne predchádzajúci výklad (Lucretius, De rerum natura II 261-283), kde vykladá, že príčinou, ktorá prelamuje zákonitosť univerzálného determinizmu a umožňuje nám tak slobodu, je jednoducho ľudská vôľa, ktorú charakterizuje ako nejakú vnútornú príčinu sídliaču v srdci človeka. Z tohto miesta sa totiž šíria „vôľové popudy“ do ostatných častí tela a najmä do údov, ktoré vôľové rozhodnutie človeka realizujú. Prechod od tohto výkladu, ktorý vysvetľuje slobodu existenciou nejakej vnútornej príčiny ľudského rozhodovania a konania, k vysvetleniu, že príčinou slobody je (indeterministický) odklon atómu, nie je celkom jasný.

*posse videmus.
pondus enim prohibet ne plagis
omnia fiant
externa quasi vi; sed ne res ipsa
necessum
intestinum habeat cunctis in
rebus agendis
et devicta quasi cogatur ferre
patique,
id facit exiguum clinamen
principiorum
nec regione loci certa nec
tempore certo.*

Lucretius, *De rerum natura* II 284-293

Neudržateľnosť indeterministického konceptu slobody u epikurovcov (za predpokladu, že indeterministická interpretácia je historicky opodstatnená) vyplýva z viacerých okolností.

Prvým dôvodom, na ktorý upozorňovali už antickí interpreti (pozri pozn. 1) je samotný fakt zavedenia indeterminizmu, teda presvedčenia, že niečo sa môže diať bez príčiny vôbec, teda bez vonkajšej, ale i bez vnútornej determinácie. Upozorňujeme, že pri „silno“ indeterministickej interpretácií parenklízy nejde len o zbavenie vonkajších, ale aj vnútorných príčin jej vzniku.² Pravda, už sme spomínali, že takéto

*z ničoho.¹ Tiaž totiž zabraňuje,
aby sa všetko dialo zrážkami
akoby vonkajšou silou. Ale
nepatrná odchýlka počiatkov na
nie stanovenom mieste a čase
spôsobuje, že myseľ sama nie je
ovládnutá vnútornou
nevyhnutnosťou a nie je vo
všetkom, čo koná, donútená –
sťaby spútaná – len znášať a
trpieť.*

¹ Je veľmi paradoxné, až zarážajúce, že Lucretius používa pri zdôvodňovaní indeterminizmu zásadu doloženú u neho samého a tiež u Epikura, ktorá hovorí, že nič nemôže vzniknúť z ničoho (*Epistula ad Herodotum* 38; Lucretius, *De rerum natura* I 159–166). Tento princíp, taký dôležitý pre antickú filozofiu od čias Parmenida, je totiž v zjavnom protirečení s princípom indeterminizmu.

² Na neexistenciu vnútornej determinácie parenklízy by mohli odkazovať asda tieto verše u Lucretia: *...sed ne mens ipsa necessum // intestinum habeat cunctis in rebus agendis// et devicta quasi cogatur ferre patique... (ale, že myseľ sama nie je ovládnutá vnútornou nevyhnutnosťou a nie je vo všetkom, čo koná, donútená – sťaby spútaná – len znášať a trpieť...)*; Lucretius, *De rerum natura* II 289–291. Pravdou však je, že Lucretius tu skôr hovorí o indeterministickom pojme slobody človeka (t. j. slobody vnútorne nedeterminovanej; pozri náš výklad nižšie), ako o tom,

radikálne riešenie zo strany epikurovcov je dosť ťažko podložiť primárnym textovým materiálom. Len na jednom mieste totiž doxograf vkladá tvrdenie o tom, že atóm sa odkláňa bez (dodajme vonkajšej aj vnútornej) príčiny, do úst samotného Epikura:¹

*censet (sc. Epicurus) enim
eadem illa individua et solida
corpora ferri deorsum suo
pon- dere ad lineam, hunc
naturalem esse omnium
corporum motum. Deinde
ibidem homo acutus, cum
illud occur- reret, si omnia
deorsus e regione fe rentur
et, ut dixi, ad lineam,
numquam fore ut atomus
altera alteram posset
attingere itaque Attulit rem
commenticium: declinare
dixit atomum perpaulum, quo
nihil posset fieri minus; ita
effici complexiones et*

*Epikuros sa totiž domnieva,
že oné samé nedeliteľné
a pevné telieska sa nesú
zvislo nadol vlastnou tiažou.
Toto je totiž podľa neho
prirodzený pohyb všetkých
telies. Neskôr však tento
mudrc – keď narazil na to, že
ak sa všetko nesie zvislo
nadol a, ako vraví,
priamočiaro, nikdy sa jeden
atóm nemôže zraziť s iným,
zaviedol onú pomyselnú vec.
Vyhlásil, že atómy sa
máľilinko odkláňajú, tak
málo, že menej už nie je
možné.² Vďaka tomu sa*

že parenklíza nemá vnútornú príčinu. Z Lucretiovho výkladu skôr vyplýva, že parenklíza, ktorá je príčinou indeterministickej slobody na atomárnej úrovni reality, je popri tiaži a zrážok tretím druhom príčiny pohybov atómov: *quare in seminibus quaque idem fateare necessest, // esse aliam praeter plagas et pondera causam // motibus, unde haec est nobis innata potestas, // de nihilo quoniam fieri nihil posse videmus (preto je nevyhnutné, aby si priznal to isté aj pri semenách: okrem zrážok a tiaže existuje iná príčina pohybu, pre ktorú máme túto vrodennú schopnosť (sc. slobodnej vôle), pretože vidíme, že nič nemôže vzniknúť z ničoho.);* Lucretius, *De rerum natura* II 284-287.

¹ Možno tu oprávnene namietat', že kontext tohto miesta u Cicerona sa netýka problematiky slobody, ale skôr kritiky úlohy parenklízy v epikurovskej kozmogónii.

² Atómy sa odkláňajú presne o veľkosť jedného minima (*intervallum minimum*, gr. ἐλάχιστον) (Cicero, *De fato* 22); Porovnaj tiež Lucretius, *De rerum natura* II 244: *nec plus quam minimum*. Dôvodom je to, že makroskopicky nikde nevidíme, že by sa telesá pri páde nadol odkláňali, hoci nik nemôže skúsenosťou vyvrátiť odklon atómov o veľkosť jedného minima (Lucretius, *De rerum natura* II 244-251). Epiku-

copulationes et adhaesiones atomorum inter se, ex quo efficeretur mundus omnesque partes mundi, quaeque in eo essent. Quae cum tota res <est> ficta pueriliter, tum ne efficit <quidem>, quod vult. Nam et ipsa declinatio ad libi- dinem fingitur – ait enim declinare atomum sine causa; quo nihil turpius physico, quam fieri quicquam sine causa dicere, – et illum motum naturalem omnium ponderum, ut ipse constituit, e regione inferiorem locum petentium sine causa eripuit atomis nec tamen id, cuius causa haec finxerat, assecutus est.

Cicero, *De finibus* 18, 8–20, 1

Druhým závažným dôvodom konceptuálnej a filozofickej neobhájitelnosti indeterministickej interpretácie parenklízy je skutočnosť, že

rovci vypracovali pozoruhodnú teóriu minimálnych častí, podľa ktorej je atóm, fyzicky nedeliteľný, myšlienkovy deliteľný na časti (spomínané „minimá“), ktoré sú analógiu zmyslovo vnímateľných miním vo sfére zmyslami neviditeľného (Lucretius, *De rerum natura* I 749-752). Tieto minimá kladené vedľa seba konštituuju rôzne tvary atómov, hoci z nich atóm „fyzicky“ nebol nikdy zložený a nemôže sa na ne ani rozložiť. Minimá teda nikdy nemôžu existovať ako fyzicky separované entity (Lucretius, *De rerum natura* I 599-614). Epikurovské minimá, ktorých existencia je tiež dokazovaná nemožnosťou (fyzického aj myšlienkového) delenia látky donekonečna (Epicurus, *Epistula ad Herodotum* 56, *ibidem*, 5-10; podobne Lucretius, *De rerum natura* I 615-626), už nemajú časti, nakoľko by inak neboli myšlienkovy nedeliteľné (Lucretius, *De rerum natura* 623-626).

uskutočňuje vzájomné splietanie, spájanie a združovanie atómov, z ktorých povstáva svet a všetky časti sveta, ktoré sú v ňom. Celé toto je nielenže vymyslené detinsky, ale ani len nedosahuje to, čo by chcel – hovorí totiž, že atóm sa odkláňa bez príčiny. Ved' nie je nič mrzkejšie, ako keď prírodný filozof vyhlási, že niečo sa deje bez príčiny. Epikuros totiž bez príčiny odňal atómom onen prirodzený pohyb, ktorým – ako sám vymedzil – smerujú priamo nadol všetky bremená. A predsa nedosiahol to, kvôli čomu toho celé vymyslel.

ak by epikurovci historicky naozaj zastávali koncepciu silne (pozri najmä pozn. 6) indeterministickeho odklonu atómu, z takejto (dodajme veľmi bizarenej!) fyzikálnej teórie na atomárnej úrovni by bolo možno pomerne priehľadnou filozofickou úvahou dospieť len k veľmi ťažko udržateľnému pojmu slobody (nazvime ju *slobodou indeterministicou*) na makroskopickej úrovni ľudského konania a rozhodovania. Skôr ako konceptuálne opíšeme tento druh slobody a poukážeme na jeho neudržateľnosť v systéme epikurovskej etiky, zamyslime sa nad tým, ako mohli epikurovci prejsť od atomárneho diania k makroskopickému fenoménu ľudskej slobody.

2. Epikurovská metodológia poznania hovorí o analógii medzi dianím v oblasti viditeľného a nezjavného.

Napriek tomu, že z epikurovského pramenného materiálu možno konceptuálny prechod od atomárnej na makroskopickú hierarchickú úroveň organizácie reality doložiť len veľmi ťažko, jeho základnou premisou musela byť pre epikurovcov dobre prijateľná zásada analógie medzi dianím v oblasti viditeľného (slobodná ľudská vôľa, oblasť rozhodovania a konania v bežnom živote) a dianím v oblasti neviditeľného (atómy a ich pohyby). Pekným príkladom u epikurovcov na usudzovanie o tom, čo je nezjavné zo zjavného, je epikurovský dôkaz existencie prázdna (nezjavné) z existencie pohybu (makroskopicky vnímateľný fakt):

οὐκ ἀντιμαρτύρησις δέ ἐστὶν ἀκολουθία τοῦ ὑποσταθέντος καὶ δοξασθέντος ἀδήλου τῶ φαινομένῳ, οἷον ὁ Ἐπίκουρος λέγων εἶναι κενόν, ὅπερ ἐστὶν ἄδηλον, πιστοῦται δι' ἐναργοῦς πράγματος τοῦτο, τῆς κινήσεως· μὴ ὄντος γὰρ κενοῦ οὐδὲ κίνησις ὄφειλεν εἶναι, τόπον μὴ ἔχοντος τοῦ κινουμένου σώματος εἰς ὃν

Ne-vyvrátenie je súlad domnelej a predpokladanej nezjavnej veci s javom, napríklad Epikuros, ktorý tvrdí, že existuje prázdno, čo je nezjavný fakt, to dokazuje prostredníctvom veci zjavnej, totiž pohybu. Bez prázdna by totiž nemal byť ani pohyb, keďže pohybujúce sa teleso by nemalo miesto, do ktorého by sa presunulo, pretože všetko by

περιστήσεται διὰ τὸ πάντα
εἶναι πλήρη καὶ ναστά, ὥστε
τῷ δοξασθέντι ἀδήλω μὴ
ἀντιμαρτυρεῖν τὸ φαινόμενον
κινήσεως οὔσης.

bolo plnē a celkom stiesnené.
Takže predpokladanému
poznatku o nezjavnom
neodporuje zjavné, keďže
existuje pohyb.

Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* VII 214,1–214, 2

Neskorší epikurovci čeliaci kritike svojej empiristickej epistemológie sa dokonca pokúsili vypracovať akúsi vedeckú metódu indukcie, ktorou bolo možné „spol'ahľivo“ prichádzať z empirických faktov ku všeobecným poznatkom (aj o nezjavnom). Takúto metódu vypracoval epikurovec neskorého helenistického obdobia *Filodémos z Gadar* (110–40 pr. Kr.).¹ v diele *O znakoch*. Tento epikurovec priamo v súvislosti s parenklízou zdôrazňuje jeden z najdôležitejších princípov epikurovskej epistemológie, totiž skutočnosť, že faktú o nezjavnom nesmie odporovať žiaden z fenoménov. Dodajme, že vlastne ide o princíp ne-vyvrátenia, o ktorom hovorí tiež zlomok od Sexta uvedený hneď vyššie.²

¹ Filodémos (110–40 pred Kr.) z Gadar v Sýrii študoval najskôr u epikurovca Zenóna zo Sidóna, ktorý bol hlavou epikurovskej školy v Aténach, neskôr sa usadil v Ríme, kde vyučoval epikureizmus u prominentných Rimanov. Medzi nimi bol aj Piso, nevlastný otec Caesara. Filodemove filozofické spisy sa nám zachovali v podobe oho- rených papyrusových zvitkov objavených v tzv. Pisónovskej vile v Herkuláneu. Filozofické texty v De Lacy, P., De Lacy, E.: *Philodemus, On methods of Inference*, Naples, Bibliopolis 1978. Podľa: ([9], 381–382).

² Grécky text tu uvádzame podľa Longa a Sedleya ([17b], 97 = zlomok 18G6), na- kofko špeciálne vydania Philodemových fragmentov (pozri. pozn. 11) nám neboli dostupné. Podľa Sedleyovho komentára k príslušným pasážam z Philodéma (ibidem, ss. 96, 97) je kontextom citovanej pasáže Philodémov záznam rozhovoru neidentifí- kovaného epikurovca so stoikom Dionýziom o epistemológii neskorohelenistických epikúrovcov zdôrazňujúcich pre indukciu tak dôležitý tzv. princíp podobnosti: „Ak (alebo pretože) x je F, y je F“, kde y-ová podobnosť s x je považovaná za dôvod toho, že je nepredstaviteľné, aby y nemalo nejaký esenciálny predikát x-u. Porovnaj napr. Philodémov text (ibidem, 96 = zlomok 18 F 4,5): (4) ποτέ] δ' οὐκ οὕτως ἀλλὰ παρ' αὐτὸ τὸ μὴ] δύνα[σ]θαι τὸ μὲν πρῶτον ὑπάρ[ε]χον <ν>ο/[εἶν] ἢ τοιοῦτον ὑπάρ[ε]χον τὸ δὲ [δ]εύτερον ἢ μ[ὴ] ὑπάρχον ἢ μ[ὴ] τοιοῦτον, (5) οἶ[ον] εἶ[ν]

(6) διαπίπτουσιν δὲ καὶ
καδόσον οὐ συν/βλέπτουσιν τὸ
λαμβάνειν ἡμᾶς / ὅτι οὐδὲν
ἀντιπίπτει διὰ τῶν/
φαινομένων. οὐ γὰρ ἰκανὸν εἰς

Mýlia sa aj pokiaľ nevidia, že
my prijímame to, čo vôbec
neodporuje javom. Lebo na to,
aby sme prijali odklony atómov
o veľkosť minima nestačí
skutočnosť náhody¹ a slobodnej

Π[λά]των ἐστὶν ἄν/[θρ]ωπ[ος], καὶ Σωκ[ρά]της ἐστὶν ἄν/[θρ]ωπ[ος]. τούτου γὰρ ἀληθοῦς/ ὄν[τος] ἀληθ[ές] γί[ν]εται καὶ τὸ/ εἰ Σωκρά[της] οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος,/ οὐδὲ Π[λά]των ἐστὶν ἄνθρωπος,/ οὐχί [τ]ῶι τῆ[ι] Σωκράτους ἀναίρε/σει συνασκει- υ[ά]ζεσθαι[ι] τὸν Πλάτωνα, ἀλλὰ τῶι μὴ δυν[α]τ[ὸν] εἶναι τὸν μὲν Σωκ[ρά]τη[ν] νοεῖν/ οὐκ ἄνθρωπον, τὸν δὲ Πλάτωνα/να ἄνθρωπον, [δ]ὲ δὴ τοῦ κ[αθ'] ὁμοιότη- τ[α] ἔχεται [τ]ρόπου (Niekedy však nie týmto spôsobom, ale preto, že nie je možné si myslieť prvé ako skutočné alebo ako nejakej kvality, druhé však ako nejestvujúce alebo ako nie takejto kvality. Napríklad ak Platón je človek, aj Sokrates je človek. Ak je toto pravdivé, pravdivým sa stáva aj tvrdenie „Ak Sokrates nie je človek, ani Platón nie je človek“. Dôvodom nie je to, že odstránením Sokrata sa spolu s ním od- strahuje aj Platón, ale pretože nie je možné myslieť Sokrata ako nie človeka, Pla- tóna však ako človeka. Tento postup spadá pod princíp podobnosti.) Pozn.: Princíp podobnosti sa teda zakladá na tom, že z „esenciálnej“ podobnosti dvoch entít (napr. Platóna a Sokrata) usudzujeme na nejakú ich spoločnú vlastnosť (napr. predikát byť človekom, byť smrteľným a pod.).

¹ Odvodzovanie odklonu atómu z náhody (τύχη) nachádzame okrem tohto miesta ešte u Plutarcha (*De sollertia animalium* 964c5–964c10, fr. 281 Usener: οὐδὲ γὰρ αὐτοὶ (οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς καὶ τοῦ Περιπάτου) τῷ Ἐπικούρω διδόντων ὑπὲρ τῶν μεγίστων σμικρὸν οὕτω πᾶγμα καὶ φαῦλον, ἄτομον παρεγκλίνει μίαν ἐπὶ τοῦλάχιστον, ὅπως ἄστρα καὶ ζῶα καὶ τύχη παρεισέλθῃ καὶ τὸ ἐφ' ἡμῶν μὴ ἀπόληται· δεικνύει δὲ τὸ ἄδηλον ἢ λαμβάνειν τι τῶν προδήλων <κελεύουσιν>). (Ani títo (stoici a peripatetici) totiž nesúhlasia s Epikúrom v najväčších veciach: tento tvrdí, ako si myslím, tak ni- čotnú a úbohú vec, totiž, že jeden atóm sa odkláňa o minimum, aby sa objavili hviezdy, zvieratá a osud a aby nezaniklo to, čo je v našej moci: prikazujú totiž doka- zovať nezjavné alebo vnímať čosi zo zjavného.) Ak by Epikúros chápal slovom τύχη náhodu v zmysle nepredvídateľného (= indeterministického) diania, ktoré zasahuje do nášho života a prelmuje tak univerzálny determinizmus svetového diania, spoji- tosť medzi parenklízou a indeterminizmom by bola týmto epikurovským fragmen- tom len posilnená. Náhodu (τύχη) kladie Epikúros v liste Menoikeovi (*Epistula ad Menoeceum* 133) do protikladu s nevyhnutnosťou (ἀνάγκη, pravdepodobne vo vý- zname determinizmu), vzápätí ju však kladie do protikladu so slobodou (τὸ παρ' ἡμᾶς) a hovorí, že je nestála (ἄστατος). Sedley tvrdí, že sa zdá pochybným, či Epi- kúros poskytol nejakú analýzu tohto termínu na fyzikálnej úrovni ([17b], 104). O na-

τὸ προσδέξασθαι τὰς
ἐπελάχι/στον παρεγκλίσεις
τῶν ἀτόμων / διὰ τὸ τυχερὸν
καὶ τὸ παρ' ἡμᾶς, / ἀλλὰ δε[ῖ]
προσεπιθεῖξαι[ι] καὶ τ[ὸ]/ μηδ'
ἄλλ[ο] ἐ[ν] τούτ[ω]ι
μάχεσθ[αι]/ τῶν ἐνα[ρ]γ[ῶν].

vôle, ale k tomu je ešte potrebné
ukázať, že ani jedna iná vec zo
zjavného tomuto neodporuje.

Philodemus, *Sign.* 34.29/36.17 (=18 G 6)

Zaujímavý metodologický postreh, ktorý ilustruje vzťah zjavného k nezjavnému v epikurovskej epistemológii, nachádzame u Lucretia na mieste, kde zdôvodňuje, prečo sa odklon atómu môže diať len o veľkosť minima. Nič v našej skúsenosti totiž nanasvedčuje tomu, že by sa bremená (lat. *pondera*) pri páde nadol zjavne odchyľovali od zvislého smeru: keby sme – podľa Lucretia – postulovali odklon väčší ako o jedno minimum, zavádzali by sme, či presnejšie „vymýšľali“ (lat. *fingerere*) šikmé (lat. *obliquus*) (dodajme, že makroskopicky viditeľné) pohyby, ktorým odporuje skúsenosť. Odklonu atómu o jedno minimum však v skúsenosti nič neodporuje.¹

päť až nezlučiteľnosti indeterminizmu a z neho odvodeného pojmu indeterministickej slobody s Epikurovou etikou pojednáme v kap. 8.

¹ Ide tu o pekný príklad praktickej aplikácie princípu epikurovského princípu ne-vyvrátenia (*οὐκ ἀντιμαρτύρησις*), ktorý sme textovo doložili zlomkami Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos VII* 214,1–214, 2 a Philodemus, *Sign.* 34.29/36.17 =18 G 6 v [17b] v texte vyššie: nezjavné pravdy (skôr akési hypotézy, ktoré sa týkajú empiricky neprístupnej ontologickej štruktúry bytia) môžeme „dokázať“ len tak, že poukážeme na to, že nie sú v rozpore s javmi. Dodajme, že ďalšími skúšobnými kameňmi akejkolvek „explanačnej hypotézy“ je jej vnútorná logická konzistentnosť a explanačná sila, teda schopnosť logicky konzistentne vysvetliť všetky (dostupné) javy. Ukazuje sa, že pre antickú filozofiu a z veľkej časti aj vedu, ktorá bola tradične viac založená na geniálnej intelektuálnej intuícii, ako na metodologicky prepracovanom empirizme, boli tieto tri princípy v konkurenčnom boji (rozpútanom najmä v helenizme!) rozličných obrazov univerza celkom kľúčové.

*quare etiam atque etiam
paulum inclinare necesseset
corpora; nec plus quam
minimum, ne fingere motus
obliquos videamur et id res
vera refutet.
namque hoc in promptu
manifestumque esse videmus,
pondera, quantum in sest,
non posse obliqua meare,
ex supero cum praecipitant,
quod cernere possis;
sed nihil omnino <recta>
regione viai
declinare quis est qui possit
cernere sese?*

Preto¹ je nevyhnutné, že
telieska sa bez prestania
málinko odkláňajú: nie viac
ako o minimum, aby sa
nezdalo, že vymýšľame šikmé
pohyby a aby to nevyvrátila
sama pravdivá skutočnosť.
Lebo vidíme, že je celkom
zjavné a rukolapné, že
bremená pri páde zhora
nemôžu o seba² prechádzať
šikmo: to môžeš zreteľne
vidieť. Kto však by mohol
zrakom vidieť, že ani o
trochu sa neodchyľujú
z priameho smeru cesty?

Lucretius, *De rerum natura* II 243-250

¹ Dôvodom je skutočnosť, že bez parenklízy by sa atómy nemohli nikdy zraziť a vytvoriť tak atomárne zloženy: v texte bezprostredne predchádzajúcim náš citát totiž Lucretius dokazuje rovnakú rýchlosť padania ťažkých a ľahkých telies v prázdne nekladúcim žiaden odpor (Lucretius, *De rerum natura* II 225-239). V takomto prípade by nemohlo nič vzniknúť, pretože by nebolo zrážok atómov, prostredníctvom ktorých tvorí príroda veci (*iclus... per quos natura gerat res*). (Lucretius, *De rerum natura* II 240-242). Vznik zrážok, atomárnych zloženín a vôbec vznik sveta je tak popri slobodnej vôli druhým dôvodom zavedenia parenklízy u epikurovcov. Úloha parenklízy v kozmogónii však nie je predmetom našej štúdie.

² Z predchádzajúceho kontextu (rovnaká rýchlosť padania telies cez prázdno, pozri predchádzajúcu pozn. 15) je zjavné, že Lucretius chcel výrazom *quantum in sest* („koľko je v nich“, o sebe) vyjadriť skutočnosť, že tiaž (= hybný princíp epikurovských atómov) nie je postačujúcim dôvodom vybočenia atómov zo zvislého smeru ich pohybu.

3. Za (slobodnú vôľu) je na mikroskopickej úrovni zodpovedný pohyb atómov.

Keď sme teda v predchádzajúcom výklade a v citovaných pasážach epikurovských textov objasnili metodologické východiská a stratégie, ktoré museli stáť aj pri zavedení neempirickej hypotézy o minimálnom (indeterministickom) odklone atómu, prejdime ku konkrétnejším úvahám, prostredníctvom ktorých epikurovci objasňovali prechod od mikroúrovne atomárneho odklonu k makroúrovni empiricky prístupného fenoménu ľudskej slobody. Vzhľadom na nedostatok primárnych textov podrobnejšie referujúcich o tejto problematike, musíme sa o pravdepodobnej epikúrovskej predstave (ak vôbec existovala!) prechodu od mikroúrovne parenklízy na makroúroveň slobodnej vôle¹ len dohadovať z existujúcich zmienok v prameňoch.

Cicero v tomto kontexte poznamenáva, že Epikuros zaviedol odklon atómu preto, lebo sa vraj obával, že keby sa atóm stále pohyboval prirodzenou a nevyhnutnou tiažou, nič v nás nebude slobodné. Zaujímavé je Ciceronovo svedectvo, že dôvodom tohto Epikurovho presvedčenia je skutočnosť, že duch (lat. *animus*) sa pohybuje tak, ako je nútený pohybom atómov: charakter pohybu na atomárnej úrovni sa teda prenáša (z Lucretia hneď priblížime akým spôsobom) na pohyby na vyššej hierarchickej úrovni usporiadania reality, na ľudské konanie:

*Hanc Epicurus rationem
induxit ob eam rem, quod
veritus est, ne, si semper
atomus gravitate ferretur
naturali ac necessaria, nihil*

*Túto teóriu zaviedol
Epikuros preto, lebo sa
obával, že keby sa atóm stále
pohyboval prirodzenou a
nevyhnutnou tiažou, nič v nás*

¹ Prechod od neviditeľnej mikroúrovne parenklízy na makroúroveň ľudskej slobody musela v epikureizme zabezpečovať nejaká fyzikálna, či skôr psychologická teória (v antickej význame slova) presunu (slobodného) vôľového impulzu zo srdca do údu (pozri výklad nižšie). Opačný postup, teda prechod od makroskopickej úrovne na úroveň atómov, musí zasa zabezpečiť metodologická teória zdôvodňovania neempirických poznatkov z toho, čo je zjavné. Epikurovský postup týmto smerom sme naznačili vo výklade, ktorý predchádzal.

*liberum nobis esset, cum ita
mo- veretur animus, ut atom
rum motu cogeretur. Id
Democritus, auctor
atomorum, accipere maluit,
neces- sitate omnia fieri,
quam a corporibus individuis
naturalis motus avell re.*

*nebude slobodné. Dôvodom¹
je to, že duch sa pohybuje
tak, ako ho núti pohyb
atómov. Práve toto, fakt že
všetko sa stáva
z nevyhnutnosti,² chcel
Demokritos, pôvodca
atómov, prijať radšej ako
odňať atómom ich
prirodzený pohyb.*

Cicero, *De fato* 23, 1-8

Spomínaný presun (indeterministického) charakteru pohybu z atómov na úroveň rozhodovania a konania človeka je akousi zmlčanou premisou celého Lucretiovho výkladu o slobode vôle (Lucretius, *De rerum natura* II 251-293), ktorý je azda najdlhším nám zachovaným epikurovským výkladom slobody vôle z odklonu atómu. Skutočnosť, že zdrojom slobody vôle (presnejšie jej príčinou na atomárnej úrovni

¹ Cicero tu použil latinskú spojku *cum*, ktorú môžeme s veľkou istotou chápať ako *cum causale* s konjunktívom podľa súslednosti časov. Zo skutočnosti, že doxograf nepoužil nejakú inú spojku vyjadrujúcu dôvod cudzej mienky (napr. *quod* s konjunktívom), možno usúdiť, že Cicero, ktorý odmietal atomizmus a zvlášť jeho epikurovskú podobu, sa mohol celkom dobre stotožniť s epikurovským stanoviskom „projekcie“ špecifik atomárnych pohybov (indeterministická parenklíza) na špecifika pohybov na úrovni viditeľného (tzv. indeterministická sloboda). Pozn.: D. Sedley ([17a], 105 = 20E3) a tiež R.W Sharples ([6], 73) prekladajú uvedené miesto podľa nás neadekvátne kondicionálom: ... *since the mind would be moved in whatever way it was compelled by the motion of atoms* (Sedley, 1987); ... *since our mind would be moved in the way in which it was constrained by the movement of the atoms.* (Sharples, 1991).

² Ide o zvláštny druh tzv. demokritovskej nevyhnutnosti, ktorá sa neobmedzuje len na fakt číreho determinizmu (presvedčenie, že všetko diamie má svoju príčinu), ale musí predpokladať, že všetko konanie človeka je determinované zvonku, že neexistuje vnútorná determinácia rozhodovania a konania človeka. Druhá podmienka je veľmi dôležitá, pretože stoici dokázali veľmi úspešne zmieriť determinizmus s relatívne prijateľným konceptom slobody vďaka prepracovanej teórii vnútornej determinácie (slobodného) ľudského konania.

reality) je odklon atómu, nám azda najlepšie deklarujú Lucretiove rečnícke otázky na začiatku výkladu, ktoré jednoznačne odkazujú na parenklízu a jeho konštatovanie o príčine slobodnej vôle na jeho konci:

*nec declinando faciunt
primordia motus
principium quoddam, quod
fati foedera rumpat,...*

*unde est haec, inquam, fatis
avolsa voluntas,
per quam progredimur quo
ducit quemque voluntas,
declinamus item motus nec
tempore certo
nec regione loci certa, sed
ubi ipsa tulit mens?*

*A (sc. ak) počiatky nestvorí
odklonom pohybov nejaký
princíp, ktorý by prelomil
putá osudu, ...*

*odkiaľ sa živým tvorom na
zemi rodí, odkiaľ je,
takpovediac, osudu vyrvaná
sloboda, prostredníctvom
ktorej kráčame tam, kam
každého vedie vôľa a tiež
odkláňame náš pohyb nie
v stanovenom čase a mieste,
ale kde nás nesie samotná
mysel.*

Lucretius, *De rerum natura* II 253-254; ibidem II 257-260:

*quare in seminibus quoque
idem fateare necessest,
esse aliam praeter plagas et
pondera causam
motibus, unde haec est nobis
innata potestas,
de nihilo quoniam fieri nihil*

*Preto je nevyhnutné, aby si
priznal to isté aj pri
semenách:¹ okrem zrážok a
tiaže existuje iná príčina
pohybu, pre ktorú máme túto
vrodenú schopnosť (sc.
slobodnej vôle), pretože*

¹ Lucretius sa tu odvoláva na bezprostredne predchádzajúci výklad (Lucretius, *De rerum natura* II 261-283), kde vykladá, že príčinou, ktorá prelomuje zákonitosť univerzálneho determinizmu a umožňuje nám tak slobodu, je jednoducho ľudská vôľa, ktorú charakterizuje ako nejakú vnútornú príčinu sídliaču v srdci človeka.

posse videmus.

*vidíme, že nič nemôže
vzniknúť z ničoho.¹*

Lucretius, *De rerum natura* II 284—287

Skôr ako uvedieme konkrétne psychologické (v antickom význame slova) mechanizmy prenosu „vôľového“ impulzu z odkláňajúceho sa atómu na pohyb údov tela, všimnime si, že podobnosť pohybov na atomárnej a makroskopickej úrovni (totiž ich „indeterministický“ charakter) potvrdzuje Lucretius tým, že oba druhy pohybov charakterizuje rovnakými „indeterministickými“ atribútmi: dejú sa *na nie stanovenom mieste a čase (nec regione loci certa nec tempore certo)*.² Zdôrazňujeme, že pri indeterministickej interpretácii parenklízy prisudzujeme latinskému výrazu *nec certus* „ontologický“ význam *nie predurčený, dopredu nedeterminovaný, indeterministický*. Upozorňujeme, že daný výraz by mohol mať pri inej – azda „epistemologickej“ – interpretácii parenklízy celkom odlišný – epistemologický význam: *nie známy, nepoznaný, či presnejšie neodvoditeľný a (epistemic-*

¹ Je veľmi paradoxné, až zarážajúce, že Lucretius používa pri zdôvodňovaní indeterminizmu u neho samého a tiež u Epikura doloženú zásadu, že nič nemôže vzniknúť z ničoho (Epicurus, *Epistula ad Herodotum* 38; Lucretius, *De rerum natura* I 159-166). Tento princíp, taký dôležitý pre antickú filozofiu od čias Parmenida, je totiž v zjavnom protirečení s princípom indeterminizmu.

² Slobodnú vôľu takto charakterizuje Lucretius vo veršoch *De rerum natura* II 257-259: *...fatis avulsam voluntas // per quam progredimur quo ducit quemque voluntas // declinamus item motus nec tempore certo // nec regione loci certa, sed ubi ipsa tulit mens ... (osudu vyrvaná sloboda, prostredníctvom ktorej kráčame tam, kam každého vedie vôľa a tiež odkláňame náš pohyb v nie stanovenom čase a mieste, ale kde nás nesie samotná myseľ)*. Pohyb odkláňajúceho sa atómu zasa rovnakým spôsobom charakterizuje Lucretius vo veršoch *De rerum natura* II 292-293: *id facit exiguum clinamen principiorum nec regione loci certa nec tempore certo. (... spôsobuje to nepatrná odchýlka počiatkov v nie stanovenom čase a mieste)*. Upozorňujeme, že prekladovým výrazom v *nie stanovenom (lat. certo) čase a mieste* máme na mysli skutočnosť, že onen čas a miesto nie sú dopredu kauzálne predurčené, determinované.

ky) neredukovateľný na jednoduchý mechanicizmus atómových zrážok.¹ Takáto interpretácia však nie je predmetom našej štúdie.

4. Epikurovská náuka o duši, prenos vôľového pohybu a úloha nepomenovateľného elementu duše.

Ako si teda epikurovci na úrovni fyzikálnej štruktúry duše predstavovali prenos indeterministického diania z atómov duše na vôľové pohyby údov? Na zodpovedanie tejto otázky musíme načrieť do epikurovskej psychológie, ktorej budeme venovať nasledujúci výklad.

Epikuros charakterizuje dušu (*ψυχή*) ako teleso zložené z jemných častí (*σῶμα λεπτομερές*)² roztrúsené po celej mase tela (*παρ' ὅλον τὸ ἄθροισμα*). Epikuros hovorí aj o jej zložkách, pričom na tomto mieste Listu Herodotovi spomína tri z nich: najviac je vraj podobná dychu

¹ Upozorňujeme, že „indeterministický“ význam výrazu (*nec*)certus uvádza Oxford Latin Dictionary ([13], *sub voce certus, 1b*): *fixed, settled definite (of things fixed by divine or natural law)*. Pri spomínanej „epistemologickej“ interpretačnej stratégii epikurovskej parenklízy by bolo možné interpretovať tento latinský termín významom nám nie známy, nepoznaný, presnejšie neodvoditeľný z mechaniky atomárnych pohybov: v Oxford Latin Dictionary tomuto významu zodpovedá najbližšie význam označený ako 4a: (*of facts*) *about which there is no doubt, certain, indisputable*.

² Na viacerých miestach sa v epikurovských prameňoch dokazuje, že duša je tvorená z atómov a teda je telesná a hynie spolu s telom (napr. Lucretius, *De rerum natura* III 152-176; *ibidem* III 417-462; *ibidem* III 624-633). Telesnosť a smrteľnosť duše je primárnou požiadavkou epikurovskej etiky, ktorá nás zbavuje strachu zo smrti tvrdením, že smrť sa nás netýka, pretože každé dobro a zlo spočíva vo vnímaní, ale smrť je zbavením vnímania (*μηδὲν πρὸς ἡμᾶς εἶναι θάνατον ἐπεὶ πᾶν ἀγαθὸν καὶ κακὸν ἐν αἰσθήσει· στέργεις δὲ ἐστὶν αἰσθήσεως ὁ θάνατος*); Epicurus, *Epistula ad Menoeceum* 124. Telesnosť (a z nej vyplývajúca smrteľnosť) duše aj ducha (*anima, animus*, pozri výklad nižšie) dokazujú epikurovci podobným argumentom ako stoici: to, čo pôsobí a pôsobenie prijíma, musí byť telesné (napr. Cicero, *Academica posteriora* I, 11, 39 = *SVF* I 90). Podobne argumentuje aj Lucretius: *ubi enim propellere membra, // corripere ex somno corpus mutareque vultum // atque hominem totum regere ac versare videtur, // quorum nil fieri sine tactu posse videmus // nec tactum porro sine corpore...* (duša totiž poháňa údy, v spánku strháva telo, mení výzor človeka a zjavne vládne nad celým človekom a pohybuje ním, z čoho nič sa zjavne nemôže diať bez dotyku (*sine tactu*), dotyk sa však nemôže diať bez tela (*sine corpore*)...; Lucretius, *De rerum natura* III 162-166. Dodajme len, že u stoikov telesnosť duše nie je prekážkou jej pretrvávania po smrti.

(*πνεῦμα*) s akousi prímiesou tepla (*θερμοῦ τις κρᾶσις*), pričom existuje aj jej časť (*ἔστι δὲ τὸ μέρος*), ktorá vyniká svojou jemnosťou nad predchádzajúcimi dvoma zložkami.¹ Predosielame, že táto časť duše v ďalších zlomkoch (osobitne u Lucretia) označená ako nepomenovateľný element (lat. *nominis expers*, gr. *τὸ ἀκατονόμαστον*)² bude s najväčšou pravdepodobnosťou konštitutívnou zložkou ľudského ducha (lat. *animus*), ktorý bude okrem iných vyšších psychických mohutností zodpovedný aj za vznik vôľového podnetu v srdci človeka (pozri náš výklad nižšie):

Μετὰ δὲ ταῦτα δεῖ συνορᾶν ἀναφέροντα ἐπὶ τὰς αἰσθήσεις καὶ τὰ πάθη – οὕτω γὰρ ἡ βεβαιότατη πίστις ἔσται – ὅτι ἡ ψυχὴ σῶμά ἐστι λεπτομερές, παρ' ὅλον τὸ

Potom je potrebné so zreteľom na zmyslové vnemy a pocity³ – takto totiž vznikne najistejšia mienka – predvídať, že duša je teleso zložené z jemných častí roztrúsené po celej mase⁴ tela. Toto teleso je

¹ Epicurus, *Epistula ad Herodotum*, 63.

² V našej štúdií budeme celkom zámerne používať pre túto zložku duše menej zaužívaný preklad *nepomenovateľný element*. V anglických prekladoch sa zväčša stretávame s variantmi *without name, nameless* ([18]), v českých zasa s prekladovými možnosťami *bezejmenná, tá vôbec nemá však jména* ([19]). Našu prekladovú alternatívu *nepomenovateľný element* (spolu s jej pendantom *nepomenovaný*) jednak pripúšťa grécke slovesné adjektívum *ἀκατονόμαστος*, jednak lepšie vyjadruje epikurovský filozofický zámer, totiž ukázať, že táto zložka duše zodpovedná za „vyššie“ psychické mohutnosti nie je plne (kognitívne) uchopiteľná ani menom, ani jej akýmkoľvek bližším poznaním. Práve pre tento druhý dôvod považujeme prekladový variant *nepomenovateľný element* za vhodnejší ako možnosť *nepomenovaný element*. Pozri tiež výklad nižšie.

³ Zmyslové vnemy (*αἰσθήσεις*), pocity (*πάθη*) a anticipácie (*προλήψεις*) sú základnými kritériami pravdy v Epikurovej kanonike (= teórii poznania), ku ktorým neskôr pribudlo ako tretie kritérium intencionálny akt mysle (*φανταστική επιβολὴ τῆς διανοίας*) (napr. Diogenes Laertius X, 31; špeciálne u Epikura: *Epistula ad Herodotum* 62).

⁴ Epikuros tu podľa Sedleya ([17b], 65) preto nepoužil zaužívaný výraz pre telo (*σῶμα*), lebo sa chcel takto vyhnúť možnému kontraponovaniu tela a duše, ktorá je u epikurovcov tiež telesná. Epikuros tu pre telo použil dost' neobvyklý až nečakaný výraz *ἄθροισμα* (= *hromada, kopa, masa*).

¹ Skutočnosť, že mal Epikuros výrazom πνεῦμα na mysli naozaj vietor, nám potvrdzuje epikurovec Lucretius, ktorý túto zložku duše označuje ako *ventus*: napr. Lucretius, *De rerum natura* III 282-283, kde sa spomínajú tri zo štyroch (pozri výklad nižšie) zložiek duše, a to *ventus, aer, calor*: *consimili ratione necessēst ventus et aer*. // *et calor inter se vigeant commixta per artus ...* (Podobným spôsobom je nevyhnutné, že vietor, vzduch aj teplo vzájomne pôsobia premiešané po údoch...).

² Epikurovo konštatovanie, že duša je podobná (προσεμφερέης) spomínaným živlom, nachádzame aj na iných miestach v prameňoch. Napr. Aetius (*Aetius IV, 3, 11 p. 388 D= fr. 315 Usener*) sa zdráha presnejšie vymedziť povahu jednotlivých zložiek duše, keď hovorí, že je zmesou z niečoho ohnivého (= ἐκ ποιοῦ πυρώδους = „podobného ohňu“), z niečoho vzdušného (= ἐκ ποιοῦ ἀερώδους = „podobného vzduchu“), niečoho veterného (ἐκ ποιοῦ πνευματικῆς) a niečoho nepomenovateľného (ἐκ ...τινός ἀκατονομάστου). Táto „opatnosť“ epikurovcov pri vyčleňovaní zložiek duše azda hovorí o tom, že ju nechceli „zredukovať“ na presne definovateľné zložky, teda na nami jednoznačne pomenované a teda aj poznané konštituenty: tento tušený „antiredukcionizmus“ v epikurejskej psychológii azda najviac dokazuje skutočnosť, že zložka duše zodpovedná za najvyššie psychické mohutnosti nemá ani len meno (*no-minis expers, ἀκατονομάστου*). Porovnaj poznámku 26 o prekladových alternatívach tejto časti duše.

³ Preklad *nejaká časť* je opodstatnený, ak prijmeme *Woltjerovu* konjektúru rukopisného textu, ktorý nebudeme čítať τὸ μέρος (=1. tá časť (= celá duša); 2. jej (sc. duše) časť (člen zastupujúci privlastňovacie zámeno) ale τὴν μέρος (nejaká časť). K rukopisnému čítaniu sa prikláňa vo svojom vydaní helenistických textov Long a Sedley ([17b], 66), ku spomínanej konjektúre zasa Arrighetti vo svojom vydaní Epikurových fragmentov ([3], 57), podľa ktorého citujeme epikurovské zlomky aj v našej práci. Upozorňujeme, že ak člen v prvej nekonjektúrovanej alternatíve Epikurovho textu interpretujeme ako privlastňovacie zámeno (= jej, t. j. duše), spomínaná konjektúra filológa *Woltjerovu* vôbec nie je potrebná.

⁴ Pri preklade tejto vety sa prikláňame k prekladovej alternatíve Sedleya ([17b], 66), ktorá interpretuje výraz μέρος ako časť duše, nie ako dušu ako takú. Veta potom hovorí o tretej časti duše (popri „veternej“ a „ohnivej“ zložke), ktorá zodpovedá Lucretiovmu nepomenovateľnému elementu. K viacerým Sedleyom analyzovaným argumentom v neprospech alternatívneho prekladu Kerferda (*ibidem*, 65-66), ktorý znie: „The part (viz. the soul itself) has acquired great mobility as a result of the lightness of parts of just these things (πνεῦμα and heat).“ môžeme uviesť ešte jednu skutočnosť: prízvuk perispomenon v slove ἔστιν dáva tušiť, že toto sloveso nesie svoj plný význam „byť, existovať“ a nie je len sponou k participiu εἰληφός. Pravda, celkom oprávnené môže niekto namietat, že diakritika bola do gréckych textov zavedená pomerne neskoro, najskôr u alexandrijských filológov, reálne až v byzantských časoch.

ἄθροισμα παρεσπαρμένον,
προσεμφερέστατον δὲ
πνεύματι, θερμοῦ τινα κρᾶσιν
ἔχοντι καὶ πῆ μὲν τούτῳ
προσεμφερέες, πῆ δὲ τούτῳ.
ἔστι δὲ τι μέρος πολλῆν
παραλλαγὴν εἰληφός τῆ
λεπτομερεῖα καὶ αὐτῶν
τούτων, συμπαρῆς διὰ τοῦτο
μᾶλλον καὶ τῷ λοιπῷ
ἄθροίσματι...

najviac podobné vetru¹
s akousi prímiesou tepla,
pričom v niečom sa podobá²
jednému, v inom zasa
druhému. Jestvuje však aj
nejaká časť (sc. duše, pozn.
prekl.)³ svojou jemnosťou
veľmi odlišná aj od týchto
spomínaným zložiek, práve
preto však väčšmi
spolucitiaca so zvyšnou
masou tela...

Epikuros, Epistula ad Herodotum 63

Kompletnejší a najmä explicitnejší výklad všetkých štyroch zložiek epikurovskej duše podáva Aetius. Všimnime si najmä jeho „opatnosť“, s ktorou sa zdráha jednoznačne identifikovať časti duše s ohňom, vzduchom, a vetrom.¹ V tejto súvislosti je dôležité, že epikurovská duša je v tomto zlomku explicitne označená ako zmes (κρᾶμα), ktorá vznikla novým usporiadaním individuálnych atómov pôvodných substancií do celkom novej substancie duše.²

¹ O „antiredukcionizme“ v epikurovskej psychológii pozri pozn. 26 a 30.

² Na takýto charakter epikurovskej zmesi možno usúdiť z toho, čo hovorí o miešaní u Epikura Alexander z *Afrodisiady* (*De mixtione* 214,30-215,8): ...αὐτὸς (sc. Epikurus) τὰς κράσεις γίνεσθαι λέγει, ἀλλ' οὐκ αὐτῶν τῶν μιγνυμένων σωμάτων σωζομένων ἐν τῇ διαιρέσει, ἀλλ' ἀναλυομένων εἰς τὰ στοιχεῖα καὶ τὰς ἀτόμους, ἐξ ὧν ἕκαστον αὐτῶν συγκείμενόν πως τὸ μὲν οἶνος ἦν, τὸ δὲ ὕδωρ, τὸ δὲ μέλι, τὸ δὲ ἄλλο τι, ἔπειτα ποῖφ τούτων τῶν σωμάτων, ἐξ ὧν ἦν τὰ κινάμενα πρὸς ἄλληλα, συνδέσει γεννώντων τὸ κεκραμένον σῶμα, συμμιγνυμένων (οὐχ) ὕδατός τε καὶ οἴνου, ἀλλὰ τῶν ὑδροποιῶν ἀτόμων, ὡς ἂν εἴποι τις, ταῖς οἰνοποιεῖς, φθορᾷ τε καὶ γενέσει τινῶν τῆν κρᾶσιν γίνεσθαι λέγων· <ή> γὰρ εἰς τὰ στοιχεῖα ἀνάλυσις ἕκαστου καὶ ἡ ἐκ τῶν στοιχείων σύνθεσις αὐτῶν (τὸ μὲν γένεσις), τὸ δὲ φθορά. (... aj sám (sc. Epikuros) hovorí, že zmesi vznikajú juxtapozíciou niektorých telies, ale samotné zmiešané telesá sa nezachovávajú v procese miešania spojenom s rozdeľovaním, ale rozkladajú sa na prvky a atómy, z ktorých každý jeden nejako zložený s inými vytváral v jednom prípade víno, v inom vodu, inokedy med alebo niečo iné, potom však akýmsi zložením tieto telieska, z ktorých pochádzali jednotlivé zmiešané zložky.

Ἐπίκουρος (τὴν ψυχὴν)
κρᾶμα ἐκ τεττάρων, ἐκ ποιοῦ
πυρώδους, ἐκ ποιοῦ ἀερώδους,
ἐκ ποιοῦ πνευματικοῦ, ἐκ
τετάρτου τινός
ἀκατονομάστου· τοῦτο δ' ἦν
αὐτῶ τὸ αἰσθητικόν· ὡν τὸ
μὲν πνεῦμα κίνησιν, τὸν δὲ
ἀέρα ἡρεμίαν, τὸ δὲ θερμὸν
τὴν φαινομένην θερμότητα
τοῦ σώματος, τὸ δ'
ἀκατονόμαστον τὴν ἐν ἡμῖν
ἐμποιεῖν αἰσθησιν· ἐν οὐδενί
γὰρ τῶν ὀνομαζομένων
στοιχείων εἶναι αἰσθησιν.

Epikuros hovorí, že duša je
zmesou zo štyroch súčastí:
z niečoho podobného ohňu,
podobného vzduchu,
podobného vetru a z niečoho
štvrtého
nepomenovateľného: práve
toto je jej vnímajúca časť.¹
Z týchto zložiek vietor v nás
spôsobuje pohyb, vzduch
pokoj, teplo² zas zjavné teplo
nášho tela a nepomenovaná
zložka vnímanie: v žiadnej
z pomenovaných elementov
totiž nie je vnímanie.

7vytvárajú teleso vzniknuté zmiešaním. Epikuros hovorí, že pri tomto procese sa nezmiešava voda s vínom, ale atómy konštituujujúce vodu s atómami konštituujujúcimi víno, ako by niekto povedal. Miešanie sa preto podľa neho deje akýmsi vznikom a zánikom niektorých elementov: rozklad každej veci na jej prvky je totiž zánik, ich zloženie na niečo iné zasa vznik (...). O tom, že pre súdržnosť „organickéj“ jednoty duše je potrebné špecifické premiešanie jej konštitutívnych zložiek hovorí aj Lucretius: *consimili ratione necessesit ventus et aër // et calor inter se vigeant comixta per // artus atque aliis aliud subsit magis emineatque, // ut quiddam fieri videatur ab omnibus unum, // ni calor ac ventus seorsum seorsumque potestas // aëris interemant sensum diductaque solvant.* (Podobným spôsobom je nevyhnutné, že vietor, vzduch aj teplo vzájomne pôsobia premiešané po údoch pričom jedno je viac pod druhým, iné zas nad iným vyčnieva, aby zjavné zo všetkého vzniklo akési jedno. Takto nie je možné, aby teplo a vietor na jednej strane a sila vzduchu na druhej zničila vnímanie a rozložila ho na časti.); Lucretius, *De rerum natura* III 282-287. Porovnaj tiež Lucretiove slová: *sic calor atque aer et venti caeca potestas // mixta creant unam naturam* (Takto teplo, vzduch a nezjavná sila vetra spoločne zmiešané vytvárajú jednu prirodzenosť); Lucretius, *De rerum natura* III 269-270.

¹ Vo výklade nižšie uvidíme, že nepomenovateľný element duše plní aj iné vyššie psychické funkcie, medzi ktorými je aj vôľový popud.

² Doxograf je na tomto mieste nedôsledný, keďže pre teplú zložku duše (regulárne τὸ θερμόν, napr. priamo u Epikura *Epistula ad Herodotum* 63; Plutarchos, *Adversus Colotem* 1118 e; lat. *calor* napr. Lucretius, *De rerum natura* III 282-283 et passim) na tomto mieste používa označenie súvisiace s ohňom (πυρώδης = podobný ohňu).

Aetius IV, 3, 11 p. 388 D (citované podľa fr. 315^o Usener)

5. Epikuros na rozdiel od neskorších epikurovcov uvádza len tri zložky duše.

Keď porovnáme práve citovaný zlomok od Aetia s predchádzajúcim citátom z Epikurovho *Listu Herodotovi* (*Epistula ad Herodotum* 63), musí nás zarazit' skutočnosť, že Epikuros vo svojom originálnom diele¹ neuviedol všetky štyri zložky duše, ktoré máme okrem Lucretia doložené aj v iných epikurovských fragmentoch:

*Sic calor atque aër et venti
caeca potestas
mixta creant unam naturam et
mobilis illa
vis, initum motus ab se quae
dividit ollis,
sensifer unde oritur primum
per viscera motus.*

Takto teplo, vzduch a
nezjavná sila vetra spoločne
zmiešané vytvárajú jednu
prirodzenosť a tiež ona
pohyblivá mohutnosť, ktorá zo
seba vyčleňuje oným počiatok
pohybu a z ktorej ako prvej sa
rodí po útrobach pohyb
spôsobujúci vnímanie.

Lucretius, *De rerum natura* III 269-272

ὅτι δ' αὐτῆ λόγῳ
δυσθεώρητος αἰσθήσει δ'
ἄληπτός ἐστι, μὴ παρὰ
Σωκράτους σοφιστοῦ καὶ
ἀλαζόνος ἀνδρός, ἀλλὰ
παρὰ τῶν σοφῶν τούτων

Poznatok, že táto (sc. duša)
je rozumom ťažko
poznateľná, zmyslami však
vôbec neuchopiteľná,
nepreberajme od Sokrata,
sofistu a podvodníka, ale od

¹ Pravda, podľa Epikurových patetických a pre helenistickú filozofiu tak príznačných slov zo začiatku *Listu Herodotovi* (Epikuros: *Epistula ad Herodotum* 35) ide len o stručný výťah celého učenia (ἐπιτομή τῆς ἄλης πραγματείας) určený pre tých, ktorí si nemôžu dôkladne naštudovať (ἐξακριβοῦν) všetko, čo napísal o prírode, ani dôkladne si prezrieť tie rozsiahlejšie z kníh, ktoré napísal.

λάβωμεν, οἱ μέχρι τῶν
περὶ σάρκα τῆς ψυχῆς
δυνάμεων, αἷς θερμότητα
καὶ μαλακότητα καὶ τόνον
παρέχει τῷ σώματι, τὴν
οὐσίαν συμπηγνύντες
αὐτῆς ἔκ τινος θερμοῦ καὶ
πνευματικοῦ καὶ ἀερώδους
οὐκ ἐξικνοῦνται πρὸς τὸ
κυριώτατον ἀλλ'
ἀπαγορεύουσι· τὸ γὰρ ᾧ
κρίνει καὶ μνήμονεύει καὶ
φιλεῖ καὶ μισεῖ, καὶ ὅλως
τὸ φρόνιμον καὶ λογιστικὸν
ἔκ τινός φησιν
ἀκατονομάστου ποιότητος
ἐπιγίνεσθαι. καὶ ὅτι μὲν
αἰσχυνομένης ἐστὶν
ἀγνοίας τοῦτ' ἰσχυρὸν
ἀκατονόμαστον
ἐξομολόγησις οὐκ ἔχειν
ὀνομάσαι φασκόντων ὃ μὴ
δύνανται καταλαβεῖν,
ἴσμεν· ἐχέτω δὲ
συγγνώμην καὶ τοῦτο, ὡς
λέγουσι.

Plutarchus, *Adversus Coloten* 1118 d-e

Zaujímavý návrh, ako vysvetliť skutočnosť, prečo sám Epikuros v *Liste Herodotovi*² nespomína ako osobitnú zložku duše vzduch, po-

týchto mudrcov. Tito dospeli až po tie telesné mohutnosti duše, ktorými dáva telu teplo, jemnosť a napätie, pričom jej podstatu zlárali z akéhosi tepla, z niečoho veterného a niečoho podobného vzduchu. Predsa však vo svojom poznaní nedospeli k tomu, čo dušu najviac ovláda, ale zastavili sa na polceste: to, čím súdi, spomína si, miluje a nenávidí a vôbec jej rozumná a uvažovacia schopnosť podľa nich povstáva z akejsi nepomenovateľnej kvality. My však dobre vieme, že celé toto „nepomenovateľné“ je priznaním ohavnej nevedomosti, veď sami tvrdia, že nie sú schopní pomenovať to, čo nedokážu poznaním uchopiť. Nech je im aj toto prepáčené, ako sami hovoria.¹

¹ Podľa poznámky Einarsona a De Lacy ([22], 259) ide o narážku na epikurovskú zásadu, že mudrci nebudú trestať otrokov, ale odpustí (συγγνώμην ἔξειν) tým, ktorí budú hodni jeho priazne (Diogenes Laertius X, 118).

² Epicurus, *Epistula ad Herodotum* 63, preklad pozri vyššie.

dáva Sedley.¹ Podľa tohto autora je štvorprvková štruktúra duše extrapolovanou interpretáciou pôvodnej trojprvkovej Epikurovej duše, ktorú zaviedli neskorší epikurovci. Vietor (πνεῦμαιικον, lat. *ventus*, niekde *aura*) totiž, alebo presnejšie jeho atómy, podľa Sedleya plnili v Epikurovom obraze duše tak funkciu samotného vetra, ktorou je pohyblivosť (κίνησις) ako aj funkciu vzduchu (ἀερώδες, lat. *aer*), ktorou je uvádzanie tela do stavu pokoja (ἡρεμία).² To je možné podľa tohto autora vďaka tomu, že obe spomínané funkcie plnia v duši tie isté atómy, raz v stave pokoja, raz v stave prudkého pohybu: vietor je totiž podľa Lucretia rozprúdený vzduch.³

6. Lucretiov „duch“ (lat. *animus, mens*) je sídlom vyšších psychických mohutností a je konštituovaný nepomenovateľným elementom.

Pre výklad epikurovskej predstavy fungovania parenklízy v procese vôľového rozhodovania bude mať významné miesto dôležitá dištinkcia, ktorú nachádzame v epikurovskom obraze duše medzi jej funkčnými zložkami duchom (lat. *animus, mens* u Lucretia ako synonymá) a dušou (*anima*). Napriek tomu, že tieto dve časti duše samotný Epikuros v *Liste Herodotovi* nevyčleňuje,⁴ z Lucretia sa dozvedáme,

¹ [17b], 69.

² O týchto (fenomenálnych) funkčných prejavoch duše hovorí napr. už citovaná pasáž z *Aetia* (IV, 3, 11 p. 388D, fr. 315 Usener); porovnaj tiež výklad u Lucretia: *est etiam calor ille animo, quem sumit, in ira // cum fervercit et ex oculis micat acrius ardor; // est et frigida multa, comes formidinis, aura, // quae ciet horrorem membris et concitat artus; // est etiam quoque pacati status aëris ille, // pectore tranquillo fit qui voltuque sereno. (V duši je aj ono teplo, ktorého sa chopí, keď v hneve vrie a z očí prudko šľahá väseň; je v nej aj mnoho vetra, studeného sprievodcu strachu, ktorý vzbudzuje po tele hrozivé chvenie a poháňa údy; je tu tiež onen vzduch v pokojnom stave, ktorý sa objaví pri pokojnom srdci a jasnej tvári); Lucretius, *De rerum natura* III 288-293.*

³ *Ventus enim fit, ubi est agitando percitus aer (Vietor vzniká, keď sa vzbudí do pohybu vzduch); Lucretius, De rerum natura VI 685.*

⁴ Sedley v tejto súvislosti poznamenáva, že neprítomnosť dištinkcie duch – duša v *Liste Herodotovi* je len dôsledkom Epikurovho špecifického výberu tém v tomto liste, nie doktrínalnej nekompletnosti Epikurovho systému v čase písania tohto listu ([17b], 66).

že duch sídli v strede hrudníkovej oblasti tela (*media regione in pectoris*) a plní rozličné „vyššie“ psychické funkcie: sa spomína tu riadiaca funkcia vôle,¹ strach a radosť. Hlavnou funkciou duše, ktorá je roztrúsená po celom tele je poslúchať a hýbať sa podľa pokynu a podnetu ducha:

*Nunc animum atque animam
dico coniuncta teneri
inter se atque unam naturam
conficere ex se,
sed caput esse quasi et
dominari in corpore toto
consilium, quod nos animum
mentemque vocamus.
idque situm media regione in
pectoris haeret.
hic exultat enim pavor ac
metus, haec loca circum
laetitiae mulcent: hic ergo
mens animusquest.
cetera pars animae per totum*

*Teraz tvrdím, že duch a duša
sa navzájom držia spojené
a vytvárajú zo seba jednu
prirodzenosť,² ale rozvažujúci
orgán, ktorý nazývame
duchom a myslou, je akoby
hlavou a vládne v celom tele.
Tkvie zasadený v prostriedku
hrudnej časti tela.³ Tu sa totiž
vzmáha ľak a strach, tu niekde
zas chláholí radosť; preto tu
je myseľ a duch. Zvyšná časť
celku duše⁴ je rozosiata po
celom tele, poslúcha a hýbe sa
podľa pokynu a podnetu*

¹ Pre túto riadiacu funkciu a tiež pre svoje centrálné postavenie v hrudi je epikurovský *animus* nápadne podobný stoickej riadiacej časti duše (*ἡγεμονικόν*), ktorá plní v stoickej psychológii a epistemológii podobné vyššie psychické funkcie: uvedomovanie vnemov, vznik fantázií (stoických predstáv), pud, súhlas, racionálne mohutnosti, etické cnosti (viac pozri v autorovej štúdií [14]).

² O organickej jednote jednotlivých zložiek duše a procese miešania, ktorým sa táto jednota dosahuje, pozri rozsiahlu poznámku o tejto problematike č. 34.

³ Výraz *medius* v antepozícii k svojmu menu *regio pectoris*, naozaj označuje stred v rámci časti, ktorou je hrudná oblasť tela (dnes v anatómii azda *regio* [presne ako u Lucretia!] *thoracica*).

⁴ „Dušou“ (*anima*) sa tu myslí duša v širšom význame slova – spojenie ducha s dušou, pravda, ak genitív tohto tvaru v spojení *cetera pars animae* interpretujeme ako partitívny (náš preklad): „zvyšná časť z celku duše“; ak ho chápeme ako genitív explikatívny („zvyšná časť, totiž duša“), potom priamo výraz *anima* označuje náprotivok k *animus*, o ktoré v texte ide. Druhú prekladovú alternatívu volia nám dostupné anglické preklady ([18], [17a]).

*dissita corpus
paret et ad numen mentis
momenque movetur.*

mysliaceho ducha.¹

Lucretius, *De rerum natura* III 136-144

Ďalšou dôležitou charakteristikou ducha (*animus, mens* u Lucretia) je jednak skutočnosť, že je pravdepodobne sídlom vedomia či akéhosi „sebauvedomenia“, jednak fakt, že oproti ostatným častiam tela a duše sa vyznačuje akousi – aspoň relatívnou – autonómiou, sebestačnosťou vlastných psychických funkcií, ktoré sú takto aspoň sčasti „nezávislé“ od toho, čo sa deje „vonku“.²

*idque sibi solum per se sapit et
sibi gaudet,
cum neque res animam neque
corpus commovet una.
et quasi, cum caput aut oculus
temptante dolore
laeditur in nobis, non omni
concruciamur*

*Tento (sc. duch) sám seba
vníma,³ keď žiadna vec
nepodnecuje dušu ani telo.
A podobným spôsobom – ako keď
nás bolí oko, nie sme zasahovaní
bolesťou na celom tele – práve
tak duch niekedy trpí alebo plesá
radosťou, hoci zvyšná časť duše*

¹ V latinskom origináli je *mens* (myslel). My budeme tento termín považovať u Lucretia za synonymum k *animus*, čo chce naznačiť aj zvolený spôsob prekladu: *mysliaci duch*.

² Takáto autonómia, sebestačnosť (zjednodušene akási „samohybnosť“) vo vlastných dynamických prejavoch bude základnou charakteristikou stoickej duše: čím je duša človeka rozumnejšia, tým je vo svojich prejavoch od okolia sebestačnejšia, „samohybnjšia“. Na vysokej miere autonómnosti duše, ktorá je u stoikov daná mierou tenzie jej pneumy, je založený stoický koncept slobody rozhodovania a konania: zdá sa, že epikurovci pri zdôvodňovaní ľudskej slobody nepostupovali touto – podľa nás veľmi schodnou – cestou.

³ Slovným spojením *sibi solum per se sapit* („skrze seba samotného si vníma“ alebo azda ešte presnejšie „skrze seba si vníma samého seba“; pri *sapio* daný význam pripúšťa aj slovník *Oxford Latin Dictionary* [13], sub voce *sapio* 4) chcel Lucretius podľa nás vyjadriť skutočnosť, že na vnímanie duch nepotrebuje nič vonkajšie, je vnútorným zmyslom, ktorý môže vnímať seba samého. Preto je centrom „sebauvedomenia“ človeka.

*corpore, sic animus
nonnumquam laeditur ipse
laetitiaque viget, cum cetera pars
animai
per membra atque artus nulla
novitate cietur;*

Lucretius, *De rerum natura* III 145-151

Skôr ako sa budeme podrobnejšie zaoberať osobitnou funkciou ducha, ktorou je vznik a prenos vôľového impulzu, poukážeme na funkcie nepomenovateľnej zložky duše, ku ktorým nepatrí len vnímanie, ale aj iné „vyššie“ psychické mohutnosti človeka (pravdepodobne aj vôľa). Jednoznačná podobnosť funkcií týchto oboch funkčných zložiek duše nás privádza k záveru, že duch a nepomenovateľný element budú vo veľmi úzkom vzťahu: nepomenovateľný element bude pravdepodobne konštituovať jednak samého ducha (sídliaceho v srdci), jednak ascendentné (zmyslové vnemy) a descendentné dráhy (vôľové podnety) vedúce z neho.

„Klasickou“ a na väčšine miest u Lucretia spomínanou funkciou nepomenovateľného elementu (*nominis expers*, ἀκατονόμαστον) je schopnosť vzniku (pravdepodobne zachytenia z okolia) a prenosu zmyslového podnetu vďaka mimoriadnej jemnosti a pohyblivosti atómov, ktoré túto zložku duše konštituujú. Všimnime si, že okrem spomínanej funkcie zachytenia a prenosu zmyslových vnemov (lat. *sensiferi motus*) spomína Lucretius – hoci len veľmi stručne takmer jedným slovom – že nepomenovateľný element je zodpovedný aj za všetko to, o čom premýšľa myseľ (*quaecumque ipsa*[sc. *mens = animus*] *volutat*). Ak výraz *volutare* (= *obracat' v mysli*)² budeme chápať vo volitívnom význame (*zamýšľa, mieni*), smelo môžeme povedať, že

*nie je vzbudená novým podnetom
po údoch a väzoch.*¹

¹ Výraz *cum* (lat. *cum temporale*) prekladáme prípusťou *hoci* len kvôli vyniknutiu významu, ktorý je v latinčine trochu skrytý.

² Latinsko-anglický slovník ([13]) uvádza v našom kontexte prítomný význam *sub voce voluto* v časti 4.: *to turn over in one's mind, think or talk over*.

nepomenovateľný element konštituuje nielen zmysly a ascendentné zmyslové dráhy vedúce tieto zmyslové podnety do ducha, ale aj samotného ducha, kde je „substrátom“ myslenia a vôle, spolu s descendentnými dráhami, ktoré vôľové pokyny ducha prenášajú do „výkoných“ orgánov:

*nec tamen haec sat sunt.ad
sensum cuncta creandum,
nil horum quoniam recipit
mens posse creare
sensiferos motus et
quaecumque ipsa volutat.
quarta quoque his igitur
quaedam natura necessest
adtribuatur; east omnino
nominis expers;
qua neque mobilius
quicquam neque tenuius
extat
nec magis e parvis et levibus
ex elementis;
sensiferos motus quae didit
prima per artus.
prima cietur enim, parvis
perfecta figuris,
inde calor motus et venti
caeca potestas
accipit, inde aër, inde omnia
mobilitantur:
concutitur sanguis, tum
viscera persentiscunt
omnia, postremis datur*

*A preda toto všetko (sc.
oheň, vzduch, vietor) nestačí
na vytvorenie zmyslového
vnímania. Ved' zdravý rozum
nemôže pripustiť, že by niečo
z týchto mohlo vytvoriť
pohyby spôsobujúce
vnímanie a všetko to, čo
sama (sc. myseľ) zmýšľa.¹
Preto je potrebné k týmto
pridať aj akúsi štvrtú
prirodzenosť: to je tá, čo
nemá mena, od ktorej nič
pohyblivejšie ani nič
jemnejšie neexistuje, ani nič
z menších a ľahších prvkov.
Táto zložka duše ako prvá
odovzdáva zmyslové pohyby
po údoch, keďže sa ako prvá
uvádza do pohybu, ved'
vytvorená je z malých tvarov.
Až potom prijíma pohyby
teplo a nezjavná sila vetra,
potom zaš vzduch až sa
všetko uvedie do pohybu:
pohybom je zasiahnutá krv,*

¹ Preklad *zmýšľať* (lat. *volutare*) vyjadruje v slovenčine oba – podľa našej interpretácie – Lucretiom mienené významy: 1. myslieť, mať mienku 2. zamýšľať, mieniť, hodať.

*ossibus atque medullis
sive voluptas est sive est
contrarius ardor.*

*potom začínajú cítiť všetky
útroby a úplne nakoniec sa
rozkoš alebo jej protikladné
vzrušenie šíri do kostí
a drene.*

Lucretius, *De rerum natura* 238-251

Ďalším cenným doxografickým svedectvom, ktoré nám dopĺňa obraz funkcií, ktoré plní nepomenovateľný element duše je citát z Plutarchovho diela *Adversus Colotem* (*Proti Kolotovi*), kde tento platónsky orientovaný doxograf polemizuje s epikurovskou filozofiou. Všimnime si opäť momenty, ktoré dávajú tušiť úzku „funkčnú“ súvislosť medzi nepomenovateľným elementom a duchom: ten prvý je totiž podľa Plutarcha zodpovedný za súdenie, pamäť, city lásky a nenávisť a vôbec za všetku rozumnú a uvažovaciu schopnosť, čo sú všetko „vyššie“ psychické funkcie, ktoré plní v Lucretiovom obraze epikurovskej duše duch:¹

*...οὐκ ἔξικνοῦνται πρὸς τὸ
κυριώτατον ἀλλ'
ἀπαγορεύουσι· τὸ γὰρ ᾧ
κρίνει καὶ μνημονεύει καὶ
φιλεῖ καὶ μισεῖ, καὶ ὅλως
τὸ φρόνιμον καὶ λογιστικὸν
ἔκ τινός φησιν
ἀκατονομάστου ποιότητος
ἐπιγίνεσθαι.*

*Predsa však vo svojom
poznani nedospeli k tomu, čo
dušu najviac ovláda, ale
zastavili sa na polceste: to,
čím súdi, spomína si, miluje
a nenávidí a vôbec jej
rozumná a uvažovacia
schopnosť podľa nich
povstáva z akejsi
nepomenovateľnej kvality.*

Plutarchus, *Adversus Colotem* 1118e 2-5

¹ Preklad širšieho kontextu citovanej pasáže spolu s gréckym originálom pozri v texte štúdie vyššie.

Z doposiaľ citovaných miest v primárnych prameňoch možno zrekapitulovať, že funkčný a „anatomický“ vzťah medzi nepomenovateľným elementom a duchom bol v epikureizme s najväčšou pravdepodobnosťou nasledujúci: duch nachádzajúci sa v strede hrudníkovej oblasti tela („srdce“) je tvorený nepomenovateľným elementom. Tento element vybieha z centrálnej časti hrude v podobe descendentných a ascendentných „nervových“ dráh do jednotlivých výkonných orgánov a zmyslových orgánov, ktoré práve tak konštituuje. Vďaka jemnosti a pohyblivosti atómov, ktoré ho tvoria, je v srdci zodpovedný za „vyššie“ psychické výkony (nás zaujíma predovšetkým vôľový popud), ktoré sa prenášajú do periférnych „výkonných“ orgánov. V zmyslových orgánoch, ktoré konštituuje, je zasa jeho jemná štruktúra schopná zachytiť zmyslové vnemy z okolia a preniesť ich do srdca, kde si ich tu sídliači duch (*animus*) uvedomí a „vyhodnotí“.

7. Prenos vôľového impulzu zo srdca do výkonných orgánov sa uskutočňuje mechanicky. Možná anticipácia stoického konceptu slobody u Lucretia.

V predchádzajúcom výklade sme ukázali, že miesto vzniku vôľového popudu, teda aj miestom, kde sa nachádzajú parenklitické atómy zodpovedné za vôľu, sa nachádza v centrálnej časti hrude (v „srdci“), pričom ho s najväčšou pravdepodobnosťou konštituuje nepomenovateľný element duše. V nasledujúcom výklade na dostupnom primárnom textovom materiáli ukážeme, ako si predstavoval Lucretius „mechaniku“ prenosu vôľového impulzu, teda akéhosi atomárneho pohybu spôsobeného parenklitickými atómami, z miesta jeho vzniku („srdce“) do „výkonných“ orgánov realizujúcich vôľové rozhodnutie človeka:

*nam dubio procul his rebus sua
cuique voluntas*

*Lebo nepochybne počiatok týmto
veciam dáva vôľa každého*

¹ Lucretius v predchádzajúcich veršoch spomína zjavný fakt, že nie vo všetkom, čo konáme, sme podriadení nevyhnutnosti doliehajúcej na nás zvonku. Zdrojom slobodnej vôle – ak prijme indetermisticкую interpretáciu epikurovskej teórie slobody – sú indetermisticкую sa odkláňajúce atómy ducha sídliače v srdci.

*principium dat et hinc motus per
membra rigantur.
nonne vides etiam patefactis
tempore puncto
carceribus non posse tamen
prorumpere equorum
vim cupidam tam de subito quam
mens avet ipsa?
omnis enim totum per corpus
materiæ
copia conciri debet, concita per
artus
omnis ut studium mentis conixa
sequatur;
ut videas initum motus a corde
creari
ex animique voluntate id
procedere primum,
inde dari porro per totum corpus
et artus.*

Lucretius, *De rerum natura* III 261–271

Na citovanej pasáži si všimnime najmä skutočnosť, že rýdzi „mechanistický“ charakter prenosu vôľového impulzu z ducha cez dušu do zvyšku tela, teda to, že atómy si musia tento pohyb mechanickým spôsobom jeden druhému odovzdávať po celej dĺžke dráhy od srdca až po najkrajnejšie údy, dokazuje Lucretius z faktu zjavného časového oneskorenia reakcie údov tela vzhľadom na vznik vôľového popudu v srdci.

Pekným príkladom na prenos vôľového impulzu z ducha do periférnych výkonných orgánov je Lucretiov opis toho, čo sa deje pri realizácii ľudskej chôdze. Všimnime si prekvapivú skutočnosť, že Lucretius tvrdí, že na to, aby človek kráčal, musia do jeho ducha dopadnúť obrázky chôdze (*simulacra meandi*) a uviesť ho do pohybu (*animam pulsare*). Lucretius to zdôvodňuje tým, že človek nemôže začať

človeka a odtiaľ sa pohyb rozlieva po údoch. Vari tiež nevidíš, že keď sa pri štarte v jednom okamihu otvorí závora s koňmi, ich horlivá sila nemôže vyraziť tak náhle, ako sama myseľ túži? Pretože všetko množstvo látky sa musí vzbudiť po celom tele, aby takto uvedená do pohybu po všetkých údoch zo všetkých síl nasledovala zámer mysle. Takto môžeš vidieť, že počiatok pohybu sa vytvára v srdci a na začiatku prameni z vôle ducha, odtiaľ sa šíri ďalej po celom tele a údoch.

konat' žiadnu vec skôr, ako jeho myseľ dopredu nezhladne, čo chce (*providit quid velit*). O niekoľko veršov nižšie však toto tvrdenie o závislosti ľudského konania na (vonkajších) zmyslových podnetoch Lucretius akoby poprie, keď vyhlási, že duch sám seba podnecuje k tomu, aby chcel ísť (*sese ita commovet ut velit ire*):

*Nunc qui fiat uti passus proferre
queamus,
cum volumus, varieque datum sit
membra movere
et quae res tantum hoc oneris
protrudere nostri
corporis insuerit, dicam: tu
percipe dicta.
dico animo nostro primum
simulacra meandi
accidere atque animum pulsare,*

*Teraz rozpoviem, ako sa deje to,
že môžeme dopredu kráčať a ako
je nám umožnené rozličným
spôsobom pohybovať údmi a aká
je to vec, čo si navykla posúvať
dopredu také veľké bremeno
nášho tela: ty počúvaj moje
slová. Tvrdim, že do nášho ducha
najskôr dopadajú obrázky
kráčania,¹ ako sme povedali prv.
Z tohto² vzniká vôľa. Nik totiž*

¹ Lucretius ani tu nezaprie, že v teórii poznania je ako správny epikurovec senzualista: zmyslové vnímanie (*αἴσθησις*), ktoré je jedným z kritérií pravdy (napr. Diogenes Laertius X,31; špeciálne u Epikura *Epistula ad Herodotum* 62), je možné vďaka akýmsi obrázkom (*ἰδωλα*, lat. *imagines, simulacra*), ktoré sa v podobe akýchsi jemných vrstiev, či „filmov“ (*τύποι*) sústavne odľučujú z povrchu telies a zachovávaúc si svoj tvar vchádzajú do zmyslových orgánov (napr. Epicurus, *Epistula ad Herodotum* 46; Lucretius, *De rerum natura* IV 722–731). O interpretácii, ktorá zmieri skutočnosť vonkajšej determinácie kráčania („obrázky kráčania“ dopadajúce zvonku) so „slobodnosťou“ tohto aktu, pozri náš výklad nižšie.

² Náš preklad vyjadruje skutočnú kauzálnu väzbu medzi obrázkami prichádzajúcimi zvonku a tým, čo spôsobujú, či skôr „iniciujú“, „vyvolávajú“, teda určitým typom vôľového rozhodnutia a konania. Pri vhodnej interpretácii Lucretiovho textu (pozri nižšie) tu však nejde o totálne „vynútenie“ správania sa človeka vonkajšou príčinou (zmyslový vnem), čo by znamenalo stratu slobody človeka. Vonkajšia príčina v podobe zmyslového vnemu je len „iniciačnou“ príčinou ľudskej vôle a konania, ktorá je síce nevyhnutnou (*Nik totiž nezačne nič konať prv, než myseľ dopredu neuvidí, čo chce, ibidem*, hneď nasledujúca veta v citovanom Lucretiovom texte) podmienkou konania, nie však príčinou naň postačujúcou. Iniciačnú príčinu rozhodovania a konania v podobe zmyslového podnetu zaviedli do svojho konceptu slobody aj stoici. Je zjavné, že celý Lucretiov výklad o „obrázkoch kráčania“ (*simulacra meandi*) je v rozpore s rýdzo indeterministickou interpretáciou parenklízy, na ktorú akoby Lucretius na tomto mieste svojej básne pozabudol.

ut diximus ante.
 inde voluntas fit; neque enim
 facere incipit ullam
 rem quisquam, <quam> mens
 providit quid velit ante.
 id quod providet, illius rei
 constat imago,
 ergo animus cum sese ita
 commovet ut velit ire
 inque gredi, ferit extemplo quae
 in corpore toto
 per membra atque artus animai
 dissita vis est;
 et facilest factu, quoniam
 coniuncta tenetur.
 inde ea proporro corpus ferit,
 atque ita tota
 paulatim moles protruditur atque
 movetur.

Lucretius, *De rerum natura* IV 877-891

Určitú ťažkosť v citovanej pasáži predstavuje skutočnosť, že Lucretius na jednej strane priznáva, že k čomukoľvek, čo chce človek konať (napr. chôdza), musia do jeho mysle vniknúť obrázky tejto činnosti (obrázky chôdze), ktoré vlastne predstavujú vonkajšiu mechanickú príčinu jeho konania. Na strane druhej zasa mediálny tvar slovesa v spojení *animus ...sese ita commovet* (*duch ... sa tak pohne, rozhybe*) dáva tušiť, že pre slobodu vôle Lucretius – aspoň implicitne

¹ Naša interpretácia Lucretiovoho textu a jeho následný preklad sa tu zakladá na 10. význame lat. slova *imago* v *Oxford Latin Dictionary* ([13]): *a similar thing serving as an illustration, parallel, model, example*.

² Mediálny tvar slovesa *sese ita commovet* (= *pohne sa, uvedie sa do pohybu, rozhybe sa*) naznačuje, že duch – zdá sa, že do určitej miery – je obdarený samopohybivosťou: pravda, na svoj pohyb potrebuje aspoň minimálny podnet v podobe zmyslového podnetu zvonku.

nezačne nič konať prv, než myseľ
 dopredu neuvidí, čo chce: to, čo
 dopredu vidí, je onej veci, ktorú
 koná, akoby vzorom.¹ Teda keď
 sa duch tak rozhybe,² že chce ísť
 a dopredu kráčať, hneď udrie na
 všetku masu duše, ktorá je
 roztrúsená v celom tele po údoch
 a väzoch. A deje sa to ľahko,
 pretože celá duša je spojená a
 drží pokope s duchom. Potom
 postupne udiera na telo a
 takýmto spôsobom sa celá masa
 krok po kroku posúva dopredu a
 hybe.

– predpokladá akýsi druh samopohybosti ducha. Spomínanú autonómiu slobodného pohybu človeka a jeho nezávislosť od vonkajších príčin vynucujúcich pohyb zvonka zdôrazňuje Lucretius aj v nasledujúcej časti svojej básne, ktorú sme v inom kontexte nášho výkladu už raz citovali:

Denique si semper motus
 conectitur omnis
 et vetere exoritur <motu>
 novus ordine certo
 nec declinando faciunt
 primordia motus
 principium quoddam, quod
 fati foedera rumpat,
 ex infinito ne causam causa
 sequatur,
 libera per terras unde haec
 animantibus exstat,
 unde est haec, inquam, fatis
 avolsa voluntas,
 per quam progredimur quo
 ducit quemque voluntas,
 declinamus item motus nec
 tempore certo
 nec regione loci certa, sed
 ubi ipsa tulit mens?

Lucretius, *De rerum natura* II 251-260

Po kľúč na vyriešenie spomínanej dilemy, ktorá podľa nás zostáva v Lucretiovej básni (a možno aj v epikureizme vôbec) nevyriešená, musíme siahnuť do konkurenčnej stoickej koncepcii slobody. Na tomto mieste nemienime uvádzať všetky detaily elegantného stoického riešenia otázky slobody založeného na precíznom prepracovaní teórie

¹ Čítanie *voluntas* navrhol *Lambrinus* namiesto rukopisného *voluptas*.

príčin,¹ ale chceme len pripomenúť stoické riešenie otázky vonkajšej determinácie (slobodného) ľudského rozhodovania a konania.

Skutočnosť, že naše slobodné konanie je popri vnútornej determinácii určitou mierou determinované aj „zvonku“, nie je pre stoikov (spolu s faktom univerzálneho determinizmu) žiadnou prekážkou ľudskej slobody. Naopak, človek je vždy ku akémukoľvek konaniu (aj slobodnému) „iniciovaný“ vonkajším zmyslovým podnetom,² ktorý predstavuje iniciačnú (vedľajšiu, „prokatarktickú“) príčinu jeho rozhodnutia a konania. Toto konanie je však z oveľa väčšej miery (v prípade naozaj slobodného konania) determinované vnútornou príčinou (hlavná, synektická príčina), ktorú na fyzikálnej úrovni predstavuje pneuma jeho duše s vysokou tenziou, na fenomenálnej rovine zasa jeho racionálny hodnotový systém. Miera ľudskej slobody je u stoikov teda daná veľkosťou pomeru medzi vnútornou a vonkajšou mierou determinácie našich činov, pričom rastie s mierou našej „rozumnosti“. Zdôrazňujeme, že ani dokonale rozumný stoický mudrc sa nemôže vonkajšej determinácie zbaviť absolútne, je totiž človek, teda len časťou univerza ako takého, Logu osebe so všetkými jeho „realizáciami“, ktorý jediný je vo všetkých svojich dynamických prejavoch absolútne autonómny: neexistuje nič mimo neho, čo by jeho dynamiku „iniciovalo“.

Žiaľ, epikurovci podľa všetkého neprepracovali otázku vnútornej a vonkajšej determinácie (slobodných) ľudských činov. Lucretiovu zmienku o tom, že ku všetkému, čo konáme, musíme mať nejaký zmyslový stimul,³ môžeme nanajvýš chápať ako prejav jeho intelektuálnej intuície anticipujúcej stoický (zdôrazňujeme, že „konkurenčný“) názor na vec.

V nasledujúcich veršoch, ktoré bezprostredne nasledujú po výklade „mechanizmu“ chôdze (pozri. vyššie), vykladá Lucretius podrob-

¹ Pozri autorovu štúdiu ([15]).

² Ako priznáva aj Lucretius v pasáži v plnom rozsahu citovanej vyššie: „...neque enim facere incipit ullam // rem quisquam, <quam> mens providit quid velit ante.// id quod providet, illius rei constat imago, (Nik totiž nezačne nič konať prv, než myslieť dopredu neuvidí, čo chce: to, čo dopredu vidí, je onej veci, ktorú koná, akoby vzorom.); Lucretius, *De rerum natura* IV 883-885.

³ Pozri predchádzajúcu poznámku.

nosti prenosu a „amplifikácie“ vôľového pohybu zo srdca do výkonných orgánov na mikroskopickú úroveň. Na analógiách pohybu ťažkej lode vďaka jemnému vetru a dvíhania ťažkých predmetov ľahkým pohybom kladkostroja ukazuje, ako je možné, že jemné pohyblivé atómy ducha dokážu postupne rozhybať celú masu tela:

*praeterea tum rarescit
quoque corpus et aër,
scilicet ut debet qui semper
mobilis extat,
per patefacta venit
penetratque foramina largus,
et dispargitur ad partis ita
quasque minutas
corporis. hic igitur rebus fit
utrimque duabus,
corpus ut ac navis velis
ventoque feratur.
nec tamen illud in his rebus
mirabile constat,
tantula quod tantum corpus
corpuscula possunt
contorquere et onus totum
convertere nostrum;*

*Okrem toho sa vtedy¹ tiež
zrieduje telo a (je to
pochopiteľné, že sa tak musí
správať to, čo je v neustálom
pohybe) prichádza vzduch,
ktorý vo veľkom množstve
prestupuje cez otvorené
priechody. Takto sa
rozprchne do všetkých
nepatrných častí tela. Teda
pôsobením týchto dvoch vecí²
– súčinne pôsobiacich – sa
stáva, že telo sa hýbe
podobne ako loď vďaka
plachtám a vetru. A predsa
pri tom všetkom nie je vôbec
divné, že tak malé telieska
dokážu také veľké telo stáčať*

¹ Rozumie sa pri prenose vôľového popudu zo srdca do najkrajnejších údov realizujúcich vôľové rozhodnutie človeka.

² Dvoma vecami sa tu myslí vzduch (*aer*) a telo (*corpus*) poskytujúce vďaka svojmu „zriadeniu“ otvory na prenikanie pohyblivých čiastočiek vzduchu do najnepatrných častí tela. Tieto dva činitele spôsobujú „makroskopický“ pohyb tela a jeho údov podobným spôsobom, ako vietor a plachty spôsobujú pohyb lode. Upozorňujeme na Lucretiovu nedôslednosť na tomto mieste, pretože vzduch (*aer*, ἀερώδες = „časť podobná vzduchu“) podľa výkladu na inom mieste jeho básne a tiež v ďalších prameňoch je v epikurovskej duši zdrojom pokoja (napr. Lucretius, *De rerum natura* III 290-291; tiež Aetius IV, 3, 11 p. 388 D, fr. 315 Usener): úlohu, ktorú tu pripisuje vzduchu, by mal skôr plniť vietor (*ventus*, *aura*, πνευματικόν, πνεῦμα), ktorý v epikurovskom výklade duše spôsobuje pohyb (napr. Lucretius, *De rerum natura* III 292-293; tiež Aetius IV, 3, 11 p. 388 D, fr. 315 Usener).

*quippe etenim ventus subtili
corporè tenvis
trudit agens magnam magno
molimine navem
et manus una regit quanto
vis impete euntem
atque gubernaculum
contorquet quo libet unum,
multaque per trocleas et
tympana pondere magno
commovet atque levi sustollit
machina nisu.*

Lucretius, *De rerum natura* IV 892-906

8. Indeterministický pojem slobody a jej nezlučiteľnosť s Epikurovou etikou

V predchádzajúcich častiach našej štúdie o epikurovskom koncepte slobody sme sa na dostupnom pramennom materiáli snažili ukázať, že epikurovskú parenklízu možno interpretovať tak, aby bola základom pre indeterministický chápanú slobodu. V nasledujúcom výklade sa pokúsime filozofickou úvahou priblížiť a do istej miery „domysliť“ tie aspekty indeterministického pojmu slobody, ktoré v pramennom materiáli nenachádzame, alebo sú v ňom obsiahnuté len „implicitne“. Napokon ukážeme, že takýto pojem slobody nie je zlučiteľný s Epikurovou etikou vyloženou v *Liste Menoikeovi*.

Indeterministická sloboda sa zakladá na presvedčení, že slobodní sme len vtedy, keď naše konanie nič nedeterminuje – žiadna vonkajšia, ale ani vnútorná príčina. Indeterministická sloboda vo svojej vyhranenej podobe, ktorú máme pri indeterministickej interpretácii epikurovskej parenklízy na mysli, odmieta akúkoľvek – a preto aj vnútornú – príčinu slobodného konania: slobodní sme len vtedy, ak nič „zvonku“ ani v nás samotných (napr. hodnoty získané výchovou)

*a mení smer celého nášho
bremena. Ved' aj jemný
vietor s útlým telom poháňa
a dopredu ženie nesmiernou
silou veľkú loď, jediná ruka
ju riadi, keď sa akokoľvek
rýchlo ženie, a jediné
kormidlo ľubovoľne mení jej
smer. Práve tak dokáže
mnohé a veľmi ťažké
predmety ľahkým úsilím
pohnúť a zdvihnúť stroj
vďaka kladkám a otáčacím
valcom.*

„nevynucuje“ naše konanie ako príčina. Domnievame sa, že takéto chápanie slobody ako rýdneho indeterminizmu je v bežnom živote a spôsobe hovorenia pomerne rozšírené, pretože slobodu ľudia často kladú do protikladu voči determinizmu ako takému. Vonkajšia vynútenosť našich rozhodnutí a činov, ktorá naozaj môže za určitých okolností¹ urobiť naše správanie neslobodným, sa v bežnom spôsobe hovorenia o „slobodnosti“ našich činov naozaj zamieňa s determinizmom ako takým, teda s presvedčením, že každé dianie musí mať svoju vyvolávajúcu príčinu, vonkajšiu alebo vnútornú (hybný princíp v samom sebe).

Treba tu upozorniť na neudržateľnosť dôsledkov indeterministického pojmu slobody. Keby sme totiž chceli dôsledne uskutočniť takúto slobodu v praxi, naše konanie a dokonca i život by stratili akýkoľvek poriadok a „zmyslupnosť“. Dokonca ani vyznávači anarchizmu, ktorým by bol takýto pojem slobody azda najbližší (tézou anarchizmu² je, že každé /vonkajšie?/ obmedzenie je neprijateľné), by ho nemohli realizovať dôsledne, pretože každý anarchista sa riadi prinajmenšom tou vnútornou hodnotou, ktorá „toleruje“ „anarchistické“ správanie jeho druhov.

Z citovaných pasáží Lucretiovej didaktickej básne a najmä z ich vhodnej filozofickej interpretácie vyplýva, že Lucretius mohol celkom dobre operovať – prinajmenšom na poli fyziky – s pojmom indeterministickej slobody. Žiaľ, v zachovaných originálnych Epikurových dielach sa nám zmienky o parenklíze nenachádzajú a preto s istotou nemožno rozhodnúť, či aj sám historický Epikuros dokazoval na pôde fyziky indeterministický pojem slobody.³ Napriek tomu však možno

¹ Ide o situáciu, kedy by vonkajšia determinácia (napr. zmyslové podnety) v rozhodujúcej miere determinovala naše dynamické prejavy a zúžila tak priestor pre vnútornú determináciu našich rozhodnutí a činov na minimum. Pozri náš stručný výklad o stoickej koncepcii slobody v kap. 7.

² Vo filozofii sa anarchizmom chápe predovšetkým presvedčenie o potrebe odstrániť akúkoľvek donucujúcu moc štátu. Porovnaj napr. definíciu tohto pojmu v *Encyclopaedia Britannica: cluster of doctrines and attitudes centred on the belief that government is both harmful and unnecessary.* ([8], sub voce anarchism).

³ Bádateľ Sharples ([2], 9) prisudzuje takýto typ slobody aj samotnému Epikurovi, keď hovorí, že Epikuros nástojil na tom, že slobodné činy musia byť oslobodené nielen od vonkajšej nevyhnutnosti, ale aj od nevyhnutnosti spôsobenej faktormi,

dokázať, že indeterministický pojem slobody je nezlučiteľný s niektorými originálnymi Epikurovými myšlienkami z jeho eticky zamera-ného *Listu Menoikeovi*:

οὐ γὰρ πότοι καὶ κῶμοι
συνείροντες οὐδ' ἀπολαύσεις
παίδων καὶ γυναικῶν οὐδ'
ἰχθύων καὶ τῶν ἄλλων ὅσα
φέρει πο-λυτελής τράπεζα,
τὸν ἡδὺν γεννᾶ βίον, ἀλλὰ
νήφων λογισμὸς καὶ τὰς
αἰτίας ἐξερευνῶν πάσης
αἰρέσεως καὶ φυγῆς καὶ τὰς
δόξας ἐξελαύνων, ἐξ ὧν
πλεῖστος τὰς ψυχὰς
καταλαμβάνει θόρυβος.
Τούτων δὲ πάντων ἀρχὴ
καὶ τὸ μέγιστον ἀγαθὸν
φρόνησις. διὸ καὶ
φιλοσοφίας τιμιώτερον
ὑπάρχει φρόνησις, ἐξ ἧς αἱ
λοιπαὶ πᾶσαι πεφύκασιν
ἀρεταί, διδάσκουσα ὡς οὐκ
ἔστιν ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ
φρονίμως καὶ καλῶς καὶ
δικαίως, <οὐδὲ φρονίμως
καὶ καλῶς καὶ δικαίως>
ἄνευ τοῦ ἡδέως.

*Lebo život nerobia príjemným
prijatky a hýrenie bez konca, ani
oddávanie sa pôžitkom
s chlapcami a ženami, ani
užívanie rýb a všetkého
ostatného, čo ponúka bohatý stôl,
ale triezvy úsudok skúmajúci
dôvody každej voľby a každého
odmietnutia a zbavujúci človeka
domnienok, ktoré sú príčinou
najväčšieho zmätku, ktorý
zachvacuje duše. Základom tohto
všetkého a najväčším dobrom je
rozumnosť: preto je niečím
cennejším dokonca aj od
filozofie. Ved' z rozumnosti sa
rodia všetky ostatné cnosti a ona
nás učí, že nie je možné žiť
prijemne bez toho, aby sme nežili
rozumne, mravne krásne
a spravodlivo a naopak, že nie je
možné žiť rozumne, mravne
krásne a spravodlivo bez toho,
aby sme nežili príjemne.*

ktoré sú vzhľadom na konajúceho vnútorné. Podľa D. Furleya ([4], 422-3) niektorí interpreti tvrdia, že doktrína o parenklíze bola zavedená prvýkrát neskoršími epikurovcami pred 1. storočím pred Kr., kedy je bezpečne doložená u Lucretia. Tento znalec epikureizmu sa však prikláňa k odlišnému názoru, keď tvrdí, že je len vecou náhody, že toto učenie chýba v zachovaných Epikurových fragmentoch, prípadne, že bolo rozvinuté až v neskoršom období vývoja Epikurových filozofických názorov.

Epikurus, Epistula ad Menoeceum 131-2

Na tomto krásnom Epikurovom „manifeste“ duchovného hedonistu si v našom kontexte všimnime najmä zdôrazňovanie rozumnosti (φρόνησις = praktická múdrosť, „zdravý rozum“), ktorá tu vystupuje ako akási racionálna etická cnosť, ktorá veľmi dôkladne zvažuje dôvody nášho rozhodovania a konania. Na pozadí tohto Epikurovho tvrdenia musíme predpokladať jeho pevné presvedčenie o existencii akéhosi – pravdepodobne racionálneho – hodnotového rebríčka, ktorý determinuje mravné rozhodovanie a konanie epikurovského mudrca. Epikuros teda na pôde etiky nemohol pripustiť indeterministický typ slobody, pre ktorý by mohla byť „ontologickým“ základom indeterministicky interpretovaná parenklíza. Tento typ slobody, ako sme ukázali vyššie, totiž predpokladá absolútnu hodnotovú „vyprázdnenosť“ konajúceho a rozhodujúceho sa subjektu.¹ Epikurov hodnotový rebríček, v prospech ktorého-nám hovoria viaceré miesta v jeho dielach, bude – ako sa podľa všetkého zdá – konštituovať determinant rozhodovania a konania epikurovského mudrca a preto bude podstatou jeho sebestačnosti (αὐτάρκεια).² Priam dych vyrazajúca je Epikurova sentencia č. 77 z *Vatikánskeho gnomológia*, kde „definuje“ slobodu presne rovnakým spôsobom prostredníctvom sebestačnosti ako stoici,³ čo je v príkrom rozpore s chápaním slobody ako indeterminizmu:

¹ Príkladom na etickú hodnotu (skôr ide o normu), ktorú uplatňuje epikurovec pri svojom rozhodovaní, je racionálny kalkul negatívneho hedonizmu, ktorý mu prikazuje vyhnúť sa takej rozkoši, po ktorej by nasledovala väčšia bolesť a tiež niekedy podstúpiť mnohé bolesti v prípade, že po nich bude nasledovať ešte väčšia rozkoš: ...οὐ πᾶσαν ἡδονὴν αἰρούμεθα, ἀλλ' ἔστιν ὅτε πολλὰς ἡδονὰς ὑπερβαίνομεν, ὅταν πλεῖον ἡμῖν τὸ δυσχερὲς ἐκ τούτων ἔπηται· καὶ πολλὰς ἀλγηδόνων ἡδονῶν κρείττους νομίζομεν, ἐπειδὴν μείζων ἡμῖν ἡδονὴ παρακολουθεῖ πολὺν χρόνον ὑπομείνασι τὰς ἀλγηδόνων. (...nevolíme každú rozkoš, ale niekedy mnohé z nich opomenieme, keď nám z nich plynú väčšia nepríjemnosť; podobne mnohé bolesti považujeme za lepšie ako rozkoše, keď sa nám po ich dlhom znášaní dostávajú väčšia rozkoš.); Epikurus, *Epistula ad Menoeceum*, 129.

² Sebestačnosť znamená, že naše konanie je z podstatnej časti determinované znútra (hodnoty) a nie zvonku.

³ Porovnaj náš stručný výklad o stoickom pojme slobody (kap. 7) a jej definíciu ako príležitosti, schopnosť samostatne konať (ἐξουσία αὐτοπραγίας): Diogenes Laertius VII, 121 = *SVF*.III 355).

Τῆς αὐταρχείας καρπὸς
μέγιστος ἐλευθερία.

Najväčším plodom
sebestačnosti je sloboda.

Gnomologium Vaticanum Epicureum 77

Proti číremu indeterminizmu v Epikurovom pojme slobody ako etickej kategórie by mohla svedčiť aj nasledujúca pasáž z *Listu Menoikeovi*, kde samotný Epikuros spomína tri pravdepodobne navzájom neprekrývajúce sa pojmy, ktoré postupne označujú oblasť pôsobnosti nevyhnutnosti (ἃ μὲν κατ' ἀνάγκην ὄντα) náhody (ἃ δὲ ἀπὸ τύχης) a slobodnej vôle (ἃ δὲ παρ' ἡμᾶς = „to, čo spadá pod nás“):

Ἐπεὶ τίνα νομίζεις εἶναι
κρεῖττονα τοῦ... δοξάζοντος...
τὴν δὲ ὑπὸ τινῶν δεσπότην
εἰσαγομένην πάντων ἂν
γελῶντος, κείμενην ἄλλ'
ἃ μὲν κατ' ἀνάγκην ὄντα
συνορῶντος)¹, ἃ δὲ ἀπὸ

Ved' kto je mravne vyššie ako
ten, ... kto by² sa vysmial
onému pánovi, totiž osudu,
ktorý podľa niektorých
vládne ako zvrchovaný
vládca nad všetkým, kto
zreteľne vidí, že niektoré veci

¹ V našom gréckom texte akceptujeme Sedleyovu emendáciu zachovaných gréckych textov, ktorá číta rukopisné ἀγγέλλοντος (=zvestujúceho, oznamujúceho) ako ἂν γελῶντος („ktorý by sa vysmieval“ sc. osudu, ak by ho postretol). Sedley tiež prijíma Usenerovo pridanie slova εἰμαρμένην (=osud) a grécky text emenduje tak, ako je uvedené v ostrých zátvorkách. ([17b], 104). Ako poznamenáva Sedley v poznámke k svojmu emendovanému textu, jeho variant čítania umožňuje vysvetliť lakúnu v rukopise medzi slovami γελῶντος a ἃ δὲ ἀπὸ τύχης ako výsledok chyby pri odpisovaní kvôli homoteleuton (rovnakému zakončeniu) slov γελῶντος a navrhovaného συνορῶντος. Text v Arrighetovom vydaní Epikurových fragmentov – podľa ktorého spravídla citujeme Epikura v našej štúdii – má na tomto mieste *Listu Menoikeovi* podobu: πάντων ἀγγέλλοντος ... (ὧν ἃ μὲν κατ' ἀνάγκην ἔστιν, ἃ δὲ ἀπὸ τύχης, ἃ δὲ παρ' ἡμᾶς... ([3], 115).

² Kondičinál slovesa *vysmial* by sa je v súlade so Sedleyovým čítaním gréckeho textu (pozri predchádzajúcu pozn.): idealizovaný epikurovský mudrc sa podľa tohto autora vôbec nemusí v živote stretnúť s osídlami determinizmu, ale aj v takomto prípade by sa mu len vysmial ([17b], 104). Dodajme, že *osudam* (εἰμαρμένη) tu Epikuros najskôr myslí nejaký typ nevyhnutnosti (pozri jeho výklad nižšie), ktorý zne- možňuje slobodu, napr. nevyhnutnosť atomárnych pohybov u Demokrita.

τύχης, ἃ δὲ παρ' ἡμᾶς, διὰ
τὸ τὴν μὲν ἀνάγκην
ἀνυπεύθυνον εἶναι, τὴν δὲ
τύχην ἄστατον ὄραν, τὸ δὲ
παρ' ἡμᾶς ἀδέσποτον, ᾧ και
τὸ μεμπτόν και τὸ ἐναντίον
παρακολουθεῖν πέφυκεν. ἐπεὶ
κρεῖττον ἦν τῷ περὶ θεῶν
μύθῳ κατακολουθεῖν ἢ τῇ
τῶν φυσικῶν εἰμαρμένη
δουλεύειν· ὁ μὲν γὰρ ἐλπίδα
παραίτησεως ὑπογράφει
θεῶν διὰ τιμῆς, ἢ δὲ
ἀπαραίτητον ἔχει τὴν
ἀνάγκην. τὴν δὲ τύχην οὔτε
θεόν, ὡς οἱ πολλοὶ
νομίζουσιν, ὑπολαμβάνων, –

sú z nevyhnutnosti, iné
z náhody a iné závisia od
nás? Totiž nevyhnutnosť
nepozná zodpovednosť,
náhoda je – ako možno vidieť
– nestála, to však, čo závisí
od nás, je bez pána, takže po
ňom prirodzene nasledujú
pohany a ich opak. Pretože
lepšie by bolo pridržať sa
mýtu o bohoch, ako otročiť
osudu prírodných filozofov.
Mýtus totiž naznačuje
možnosť uzmierenia bohov
uctievaním, to druhé však
nesie neúprosnnú
nevyhnutnosť. Náhodou

¹ V gréckom texte použité slovo ἀβέβαιος môže znamenať podľa grécko-anglického slovníka LSJ ([16], sub voce ἀβέβαιος): 1. nespohľadlivý, nestály (o lieku, bohatstve, šťastí) 2. nevyspytateľný, prelietavý, vrtkavý (o osobách). Demokritos použil 1. význam tohto pojmu pri charakteristike samotnej τύχη, keď ju porovnáva s prirodzenou povahou: τύχη μεγαλόδωρος, ἀλλ' ἀβέβαιος, φύσις δὲ αὐτάρκης. διόπερ νικᾷ τῷ ἡσσοῖν και βεβαίῳ τὸ μεῖζον τῆς ἐλπίδος (Šťastena je veľmi štedrá, ale nestála, povaha však sebestačná. Preto povaha napriek tejto slabšej stránke vďaka svojej stálosti (dat. modi) preháňa aj väčšiu nádej (alebo väčšmi ako by sa očakávalo); Stobaeus II, 9, 5 = DK 68 B 176. Význam 1. pripisuje LSJ aj nášmu spojeniu ἀβέβαιος αἰτία v *Liste Menoikeovi* u Epikura: nestála príčina. Dovoľujeme si polemizovať s týmto spôsobom prekladu, ku ktorému sa prikláňa aj M. Okál („vrtkavá príčina“; [11], 56), nakoľko si myslíme, že plauzibilnejší výklad tohto miesta dostaneme, keď budeme v kruciálnom výraze ἀβέβαιος vnímať nielen ontologické určenie (šťastena je príčinou, ktorá je nestabilná, vrtkavá, premenlivá; význam 1. v LSJ), ale predovšetkým akýsi epistemologicko-agnostický význam: je príčinou neistou čo do nášho poznania, ľudskými silami nepoznateľnou a nepredvídateľnou. Takýto pojem náhody – nepoznanej príčiny – mohol Epikuros celkom dobre kritizovať napr. u Demokrita. O Demokritovom presvedčení, že za každou príčinou sa skrýva (doposiaľ) nepoznaná príčina pozri napr.: Aristoteles, *Physica*. 195 b 36 (=68 A 68 DK) a tiež Simplicius, *In Aristotelis physicorum libros commentaria* p. 330, 14 (komentár k *Physica* 196 a 14; 68 A 68 DK).

οὐδὲν γὰρ ἀτάκτως θεῶ
 πράττεται – οὔτε ἀβέβαιοι
 αἰτίαν, <οὐκ> οἶεται μὲν γὰρ
 ἀγαθὸν ἢ κακὸν ἐκ ταύτης
 πρὸς τὸ μακαρίως ζῆν
 ἀνθρώποις δίδοσθαι, ἀρχὰς
 μέντοι μεγάλων ἀγαθῶν ἢ
 κακῶν ὑπὸ ταύτης
 χορηγεῖσθαι.

nepovažuje za bohyňu, ako si
 mnohí myslia, – veď božstvo
 nerobí nič bez poriadku – ani
 za neistú¹ príčinu, ani si
 nebude myslieť, že je pre ľudí
 zdrojom dobra a zla
 vzhľadom na blažené žitie,
 ale že dáva akési podnety
 a východiská pre veľké dobrá
 a zlá.

Epicurus, *Epistula ad Menoeceum* 133-134

Kľúčovým momentom pre interpretáciu tohto zlomku z hľadiska zhodnotenia prítomnosti indeterministickej slobody v Epikurovej etike je posúdenie toho, čo označujú tri spomínané neprekývajúce sa pojmy: dianie nevyhnutné, náhodné a sféra ľudskej slobody. Prvá oblasť nevyhnutného (*κατ' ἀνάγκην*) bude s veľkou pravdepodobnosťou zahrňovať „fyzikálnu“ nevyhnutnosť postulovanú prírodnými filozofmi (Epikurovo tvrdenie hneď nižšie), azda demokritovskú „nevyhnutnosť“ atomárnych pohybov, ktoré zvonku „vynucujú“ akékoľvek pohyby ducha a znemožňujú tak ľudskú slobodu. Pre našu otázku je však dôležitejšia druhá spomínaná sféra, oblasť toho, čo sa deje „náhodou“ (*ἀπὸ τύχης*). Keby sa totiž ukázalo, že táto oblasť obsahuje prvky indeterminizmu, vzhľadom na neprekývajúci sa rozsah spomínaných troch sfér by bolo možné usúdiť, že tretia spomínaná sféra slobodného konania (*παρ' ἡμᾶς*) u Epikura nepripúšťa indeterminizmus.

Rozhodnúť otázku o prítomnosti indeterminizmu v pojme *τύχη* je ťažké: Sedley priznáva, že sa zdá pochybným, či Epikuros poskytol nejakú analýzu tohto pojmu na fyzikálnej úrovni.¹ Z etického kontextu citovanej pasáže *Listu Menoikeovi* však môžeme súdiť, že Epikuros tu praniejuje a odmieta tú náhodou, na ktorú sa pri vysvetľovaní diania a najmä pri ospravedlňovaní svojho konania odvolávajú bežní ľudia.

¹ [17b], 104.

Ide o predstavu akejsi bohyně Šťasteny (*Τύχη*, lat. *Fortuna*) predstavujúcej podľa Epikurových slov akúsi vrtkavú, nestálu príčinu (význam 1. v LSJ, pozri pozn. 74), ktorá je pre ľudí zdrojom dobra a zla vzhľadom na blažené žitie. Epikúros zjavne odmietať takého chápanie „náhody“, ale napriek tomu sa z jeho tvrdenia citovaného zlomku hovoriaceho, že mudrc zreteľne vidí, že niektoré veci sú z nevyhnutnosti, iné z náhody a iné závisia od nás, dá usúdiť, že aj epikurovský mudrc pripúšťa nejaký pojem „náhody“ (*τύχη*). V našej pasáži sa dokonca hovorí, že táto náhoda dáva akési podnety a východiská pre veľké dobrá a zlá a rozhodne nebude božstvom, pretože božstvo podľa citovanej Epikurovej pasáže nerobí nič bez poriadku (*ἀτάκτως*).

Aký pojem náhody (*τύχη*) by teda pripustil epikurovský mudrc? Najpravdepodobnejšie pôjde o nejakú našim poznávacím kompetenciám nie celkom známu prirodzenú príčinu, nejakú okolnosť, alebo skôr súhrn okolností, ktoré nie sú pre človeka priamo zdrojom dobra a zla,¹ ale môžu sa stať akýmisi východiskami, počiatkami (zrejme ak ich človek múdro využije) veľkého dobra, prípadne veľkého zla (pozri záver naposledy citovanej pasáže z *Listu Menoikeovi*). Je v tomto pojme „ušľachtilej“ či epikurovskou filozofiou „očistenej“ náhody (*τύχη*) prítomný prvok indeterminizmu, ktorého prítomnosť by – pravda, za predpokladu správnosti našej interpretácie vyloženej v texte vyššie – znamenala, že Epikuros neakceptoval indeterminizmus vo svojom etickom pojme slobody? Pre prítomnosť indeterministického prvku v analyzovanom pojme by azda mohlo svedčiť Epikurovo tvrdenie z analyzovanej pasáže z *Listu Menoikeovi* hovoriace, že náhoda nie je bohyňou, pretože božstvo nerobí nič bez poriadku (*ἀτάκτως*). Pravda, spojenie indeterminizmu s dianím bez poriadku Epikuros nikde nespomína.

¹ To by totiž znamenalo, že šťastie epikurovského mudrca je úplne závislé od niečoho „vonkajšieho“ – predstava voči ktorej bojovali azda všetky helenistické školy a ich predstavitelia. Interiorizácia ľudského šťastia a zdôrazňovanie autonómie ľudského individua sú preto *loci communes* helenistickej filozofie ako takej. Epikurovskou filozofiou „zušľachtená“ náhoda (*τύχη*) poskytujúca len akési podnety a východiská pre veľké dobrá a zlá by totiž mohla byť u stoikov klasifikovaná ako „iniciačná“ (prokatartická) príčina ľudského konania, o ktorej pozri autorovu štúdiu: ([15], 128–136).

LITERATÚRA

- [1] ALEXANDRI APHRODISIENSIS *Praeter commentaria scripta minora. De mixtione*. Ed. I. Bruns, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, suppl. 2.2., Berlin, Reimer 1892.
- [2] ALEXANDER of AFRODISIAS: *On Fate*. Transl. R. W. Sharples, London, Gerald Duckworth 1983.
- [3] ARRIGHETTI, G.: *Epicuro opere*. Giulio Einaudi Editore, Torino 1960 (kritický text citovaný v práci).
- [4] *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Edited by ALGRA, K., BARNES, J. MANSFELD, J., SCHOFIELD, M., Cambridge, Cambridge University Press 1999.
- [5] CICERO: *On Ends*. Edited by J. Henderson, editor emeritus G. P. Goold, transl. by H. Rackham, Loeb Classical Library 40, Harvard University Press 1914 (repr. 1999) (kritický text citovaný v práci).
- [6] CICERO: *On fate (De Fato)*. Introduction, translation, commentary R. W. Sharples, Warminster 1991 (kritický text citovaný v práci).
- [7] DIOGENIS LAERTII *Vitae philosophorum*, Ed. H. S. Long, 2 vols., Oxford, Clarendon Press 1964 (repr. 1966) (kritický text citovaný v práci).
- [8] *Encyclopaedia Britannica*. Deluxe Edition 2004 CD-ROM.
- [9] *Encyclopedia of Classical Philosophy*. Edited J. D. ZEYL, Westport, Greenwood Press 1997.
- [10] *Epicurea*. Edidit H. USENER, Lipsiae in aedibus B. G. Teubneri 1887.
- [11] EPIKUROSOV: *O šťastnom živote*. Prel. M. Okál, Bratislava, Pravda 1989.
- [12] *Die Fragmente der Vorsokratiker* II. XII Auflage, von H. DIELS, W. KRANZ, Dulin/Zürich, Weidmann 1966 (skratka DK) (kritický text citovaný v práci).
- [13] GLARE, P. G. W.: *Oxford Latin Dictionary*. Oxford, Clarendon Press 1982.
- [14] KALAŠ, A.: „Stoická psychológia.“ *Proglas*, roč. 10, č. 2, 1999.
- [15] KALAŠ, A.: „Stoické chápanie kauzality a teória príčin.“ In: *Brnianske prednášky*. Brno, Masarykova univerzita, 2003.
- [16] LIDDELL, H. G., SCOTT, R., JONES, H., S.: *Greek-English Lexicon*. Oxford, Clarendon Press 1969 (skratka LSJ).
- [17] LONG, A. A., SEDLEY, D. N.: *The Hellenistic Philosophers I-II*. Cambridge, Cambridge University Press 1987 (kritický text citovaný v práci).
- [18] LUCRETIUS: *On the Nature of Things*. Edited by J. Henderson, transl. by W. H. D. Rouse, revised by M. F. Smith, Loeb Classical Library 181, Harvard University Press 1975 (repr. 2002) (kritický text citovaný v práci).
- [19] T. LUCRETIUS CARUS: *O prírodě (De rerum natura)*. Přel. J. Kolář, Praha, Jan Laichter 1948.
- [20] PLUTARCHI *Moralia. De sollertia animalium*, vol. 6.1. Ed. C. Hubert, Leipzig, Teubner 1954 (repr. 1959) (kritický text citovaný v práci).
- [21] PLUTARCHI *Moralia, Adversus Colotem* vol. 6.2. Ed. R. Westman (post M. Pohlenz), Leipzig, Teubner 1959 (kritický text citovaný v práci).
- [22] PLUTARCH: *Moralia*. Edited by G. P. Goold, transl. by B. Einarson and P. H. de Lacy, Loeb Classical Library 428, Harvard University Press 1967.
- [23] PLUTARCHI *Moralia. De animae procreatione in Timaeo*, vol. 6.1. Ed. C. Hubert, Leipzig, Teubner 1954 (repr. 1959) (kritický text citovaný v práci).
- [24] SEXTI EMPIRICI *Opera. Adversus mathematicos*, vols. 2 & 3 (2nd edn.). Ed. H. Mutschmann and J. Mau, Leipzig, Teubner 1914 (kritický text citovaný v práci).
- [25] *Stoicorum veterum fragmenta I-IV*. Collegit IOANNES AB ARNIM, Lipsiae in aedibus B. G. Teubneri 1921-1923 (skratka SVF) (kritický text citovaný v práci pri stoických zlomkoch).