

MISCELANEA

NEVYHNUTNOSŤ, NÁHODA, MOŽNOSŤ A SLOBODNÁ VÔĽA V KONTEXTE EPIKUROVEJ (PRAKTICKEJ) FILOZOFIE

Andrej KALAŠ

Epikuros zo Samu (341-270) založil pred rokom 300 v Aténach školu, ktorej hlavným cieľom bolo priniesť človeku zmietanému protirečieniami helenistickej doby (spomeňme len rozpad polis či boje diadochov o Alexandrovu ríšu) vnútorný pokoj a istotu. Preto *etika* ako hľadanie optimálneho *modus vivendi* je aj u neho primárnou filozofickou disciplínou, či dokonca "ideológiou", ktorá priam vtlača Epikurovej *fyzike a kanonike* (teórii poznania) taký obraz sveta, ktorý priam "vedecky" zdánlivo funduje Epikurove etické doktríny.

Najskôr stručne spomenieme Epikurovu etiku, ktorú vraj prevzal od kyrenskej hedonistickej školy, a potom ukážeme na jednotlivých častiach Epikurovej filozofie jej servilné postavenie k etike. Naznačíme, ako musel Epikuros pozmeniť Demokritovu myšlienku atomizmu a ako zmenil chápanie pojmov *nevyhnutnosť*, *náhoda* a *možnosť*. Zároveň poukážeme aj na hojnú kritiku epikurovských riešení (inclusive *T. Lucretius Carus*) a naznačíme alternatívne riešenia otázky slobody vôle v koncepcii stoikov a skeptika *Karneada*.

1. Cieľom etiky je oslobodiť človeka od strachu zo smrti a zasahovania bohov

Cieľom Epikurovej etiky bolo dosiahnuť pre človeka pozemskú blaženosť, slasť (*hedoné*), aby tak čelil nepriazni vonkajších okolností jeho života. Rozkoš, blažené žitie však Epikuros nechápe ako bezuzdné holdovanie "pozemským" radovánkam, ale skôr ako trvalý stav vnútorného pokoja tela, a najmä duše, ktoré nie sú znepokojované žiadnymi bolesťami, súžením, a najmä strachom (*negatívny hedonizmus*). Stálosť a istotu tohto položenía prináša mudrcovi jedine filozofia ([7], *List Menoikovi*, 131-2). Epikuros tu zdôrazňuje "*triezvy úsudok vyhľadávajúci pre každú voľbu a pre každé odmietnutie dôvody*" (*ibidem*). Neskôr využijeme tento "racionalistický" aspekt Epikurovej etiky ako argument proti tzv. indeteministickej slobode, ktorú sa snažil Epikuros zdôvodniť učením o parenklýze.

To, čo dušu znepokojuje najviac je strach zo smrti a zo zasahovania bohov do sveta a najmä ľudského života. Otázku smrti vyriešil Epikuros celkom "elegantne", keď povedal, že sa nás jednoducho netýka ([7], *List Menoikovi*, 125). Bohov zasa umiestnil Epikuros do priestorov medzi svetmi a považuje ich za reálne existujúce telesné bytosti, ktoré si žijú len svojím blaženým životom, a preto sa do sveta ľudských

Táto stať sa v súťaži o najlepšiu študentskú prácu z filozofie, vyhlásenú v 1. čísle V. ročníka *Organonu F* (1998), umiestnila na 2. mieste. Pozn. redakcie.

vecí nestarajú. Starosť o svet je u Epikura nezlučiteľná s dokonalou blaženosťou a vznešenosťou nesmrteľných bohov ([7], *List Herodotovi*, 77). Už z týchto dvoch príkladov vidíme, aké dôležité bolo pre Epikurovu etiku zdôvodniť vnútornú autonómiu človeka, teda **slobodu vôle**. Ďalej ukážeme, ako tento filozof priam programovo bojoval za slobodu rozhodovania a konania, ktorej často násilným spôsobom podriaďoval ostatné časti svojej filozofie (fyziku a kanoniku¹).

Najsťor však treba uviesť, že nepriateľom Epikurovej etiky bola tak *nevyhnutnosť*, ktorá "*nepozná nijakú zodpovednosť*", ako aj *náhoda*. Epikuros hovorí, že "*lepšie by bolo veriť v mýty o bohoch ako byť otrokom osudu prírodných filozofov*", ktorými myslí najmä Demokrita². Bohov vraj "*možno uprosiť uctievaním, zatiaľ čo nevyhnutnosť je neúprosná*". Lenže ani *náhoda*, ktorá vraj všetko robí bez poriadku, nemôže byť dôvodom blaženosti pre mudrca. Epikuros ju považuje za niečo nestále a "vrtkavé": "*je lepšie rozumne zmýšľať a nemať šťastie, ako nerozumne zmýšľať a mať šťastie*" (všetko z [7], *Listu Menoikovi*, 133-135). Paradoxom však bude, čo neskôr ukážeme, že Epikuros využije tzv. **objektívnu náhodu** (tak označme dianie, ktoré objektívne nemá svoju príčinu) vo svojej kozmogónii, a najmä v podobe *parenklýzy* (= *odklon atómu*) zdôvodňujúcej slobodu v etike.

2. Epikuros odmieta nevyhnutnosť v kozmogónii, ktorá sa riadi skôr princípom (objektívnej) náhody

Je zrejmé, že Epikurova kozmogónia vychádza z Demokrita. Isté však je, že odmietla jej moment *nevyhnutnosti* a s ňou spojený pojem *víru*, "ktorý (*Demokritos*) nazýva *nevyhnutnosťou*" ([15], 68 A 1, D. Laertios, IX, 45). Azda to dokazuje Epikurova myšlienka z [7], *Listu Pythoklovi*, 89-90, že na vznik sveta "... *nestačí len to, aby sa v prázdnom priestore, v ktorom môže vzniknúť svet, nahromadili atómy a vznikol nevyhnutne vír... ako hovorí ktorýsi z takzvaných fyzikov*" (= proti Demokritovi, M. Okál³ v poznámke k tomuto miestu). M. Okál⁴ uvádza, že tu "nie je jasné, či ho (vír) úplne zavrhuje a či ho len zbavuje bezpodmienečnej schopnosti vytvoriť svet". Faktom však ostáva, že *víru*, ktorý bol u Demokrita spojený s *nevyhnutnosťou*, sa Epikuros v záujme svojej etiky radšej vyhol.

Pokúsme sa zrekonštruovať priebeh kozmogónneho procesu u Epikura (s využitím Lucretiovej básne) a zdôrazniť miesta, kde sa hovorí o *náhode*, ktorú, ako sme už zdôraznili, Epikuros radšej prijal do kozmogónie ako *nevyhnutnosť*.

Pohyb atómov bol pred vznikom sveta podľa Lucretia "*náhodný*" ([11], *Lucretius*, II 83-88). Ono "chaotické" zrážanie sa atómov pred vznikom sveta bolo nevyhnutnou podmienkou, aby vôbec svet mohol vzniknúť: veď svet vzniká hlavne tým, že dochádza ku vzájomnému kontaktu, zrážkam atómov (pozri [7], *List Pythoklovi*, 90), ktoré predpokladajú zasa onen "chaotický" pohyb atómov, ktorý Lucretius dáva do súvislosti s *náhodou*. Priamo z *náhody* totiž Lucretius odvodzuje náraz druhého atómu ("*neb nárazu druhého prvku, jak náhoda dá*"; [11], *Lucretius*, II 84,85). Aký pojem *náhody* tu má básnik na mysli?

Ukazuje sa, že *náhoda*, o ktorú tu ide, je totožná s *parenklýzou*, ktorá sa na iných miestach označuje za zdroj "kozmotvorných" zrážok atómov, ktoré by sa bez nej pohybovali len zvislo nadol a bez zrážok, tak veľmi potrebných pre vznik sveta ([11], *Lucretius*, II 216-224). Keďže *parenklýza* (= odklon atómu) nemá svoju príčinu, a teda

jej základom je *objektívna náhoda*, môžeme na základe tejto úvahy celkom dôvodne tvrdiť, že Lucretius použil v uvedenom citáte slovo "**náhoda**" vo význame *objektívnej náhody*. Upozorňujeme len, že explicitné stotožnenie (*objektívnej*) *náhody* s *parenklýzou* v prameňoch nenachádzame.

Doďajme, že epikurovská kozmogónia sa zakladá na akomsi "štatistickoevo- lučnom" princípe, ktorý nachádzame aj u Demokrita: v dlhodobom procese vytvárania atómových zloženín "prežili" tie, ktoré boli "náhodou" vhodne zložené ([11], *Lucretius, II 1056-61, V 421-425*). Kým u Demokrita výraz "náhodou" označoval len nepoznanú príčinu (*epistemickú náhodu*), u Lucretia ide s najväčšou pravdepodobnosťou o *objektívnu náhodu* (indeterministické dianie), ktorú na inom mieste nazýva *parenklýzou*.

3. Kritika a odsúdenie Epikurovej kozmogónie pre náhodu bezúčelovosť pri tomto procese

Poukázali sme na prítomnosť *objektívnej náhody* v Lucretiovom podaní epikurovskej kozmológie. Existuje veľa zmienok doxografov, stojacich mimo pôdy epikurovstva, ktorí odsudzujú Epikura za to, že použil pri výklade vzniku sveta náhodu. Aký pojem náhody mu však vyčítajú? Ukazuje sa, že nemajú na mysli *objektívnu náhodu* (indeterminizmus), ale tzv. *náhodu bezúčelovosť*, ako označíme dianie, ktoré jednak nemá nijaký (aristotelovský) účel, jednak je protikladné pôsobeniu božej prozreteľnosti, ktorá tiež v istom zmysle naplňa onen najvyšší účel vo svete, ktorým je podľa niektorých stoikov a kresťanov užitočnosť a "dobro" pre človeka.

Do priamej súvislosti kladie totiž *náhodnosť* a *bezplánovitosť* (= bezúčelovosť) pohybu atómov Plutarchos ([7], *De plac. phil., I 4p. 289 d*). Zdanlivé protirečenie v zlomku od Simplicia ([7], *Ad Arist. Phys., III 8p. 198b 29*) je v tom, že na jednej strane autor spomína *náhodu*, na druhej strane však hovorí, že popri epikurovcoch ju využili v kozmogónii zo starých fyzikov aj tí, ktorí vravia, "že príčinou diania je *materiálna nevyhnutnosť*" (*ibidem*). Ak myslí doxograf onými fyzikmi Demokrita, potom je vylúčené, aby výrazom "*náhoda*" rozumel *objektívnu náhodu*: hoci *objektívna náhoda* je prítomná v Epikurovej kozmogónii, u Demokrita ako prísneho deterministu sa s najväčšou pravdepodobnosťou nenachádza.⁵ Preto je zrejme, že doxograf tu mal na mysli *náhodu bezúčelovosť*. Ďalšia kritika od kresťana Lactantia zasa dáva do protikladu náhodný charakter Epikurovej kozmogónie tak voči (aristotelovskej) účelovosti, ako aj voči (božej) prozreteľnosti ([7], *Lactantius: Divin. inst. III 17, 8, 16*). Podobne vyčítajú Epikurovi pojem *náhody bezúčelovosti* aj ďalší doxografi.⁶

Na záver si položíme otázku, prečo epikurovci odmietali prítomnosť *božej prozreteľnosti* vo svete. Epikurovci totiž hľadeli na tradične ponímaných bohov a ich zásahy do sveta ako na sily krajne **nepriateľské** blaženosti mudraca: akýkoľvek "neprirodzený" a nepredvídateľný zásah zo strany "*vis maior*" do jeho života je neprijateľný, lebo je spojený s pocitom možného ohrozenia jeho blaženosti zo strany neznámych a preto obávaných síl.

4. Odsúdenie "základov" atomizmu atómov pre ich "bezduchú" povahu

V tejto časti sa pokúsime hlbšie preniknúť do dôvodov, ktoré viedli k naznačenej všeobecnej kritike atomizmu zo strany konkurujúcich a priznajme,

alternatívnych výkladov sveta. Nazdávame sa, že Epikurovým protivníkom išlo v zásade o **kritiku prvotných princípov atomistického výkladu sveta** existencie a povahy samých **atómov**. Tie sú v Lucretiovom podaní celkom "bezduché", tvoria ich látka, pri ktorej nemôžeme predpokladať "*vlastné rozhodnutie*", ale ani akýkoľvek náznak "rozumnosti" ([11], *Lucretius, V 418-20*).

Pre Epikurových odporcov bolo najviac zarážajúce to, že Epikuros "vytvára" to, čo je citlivé, žijúce, a predovšetkým chápujúce a schopné rozmyšľať z atómov, ktoré sú predsa necitlivé a nerozumné ([7], *Clemens, Recognitio, VIII 16*).

Ešte nástojčivejšie trvá Lactantius na tom, že "*len rozum môže vytvoriť niečo rozumné*: ([7], *Lactantius: Div. inst. III 17, 22*). Plutarchos upiera "prázdny" atómom akúkoľvek "*plodivú schopnosť*", takže nie sú schopné vytvoriť nielenže "*dušu, rozum a myseľ*", ale dokonca ani "*hromadu, ani nijaký zhluk*" ([7], *Adv. Col. 10p. 112b a 9p. 111c*).

Z uvedených správ vyplýva, že všetci Epikurovi kritici útočili na "nerozumnú", "neduchovnú" povahu samých explanačných princípov (= atómov) u Epikura, ktorý sa vraj snaží vysvetliť tento krásny a rozumný svet tým, že "*odstraňuje jestvujúce veci*" ([7], *Simplicius, In Arist. Cat., 8*) a "*vŕaha do vedy o prírode táraniny a temné veci*" ([7], *Plutarchus, De def. Orac., 19p, 420b*). "*Temnými vecami*" sa zaiste myslia Epikurove explanačné východiská ("bezduché" atómy a prázdno), ktoré do vysvetľovania rozumného a účelného sveta vrhajú viac tmy a nejasností ako svetla. Veľmi podobná kritika základných princípov bola vznesená aj proti Demokritovi (explicitne napr. [15], *68B118 z Dionysia u Eusebia, Prep. Euang. XIV 27, 4n*).

5. Jediné vysvetlenie verzus pluralita vysvetlení podraduje teóriu poznania etike

Epikurova *kanonika* je výrazne senzualistická: najdôležitejším kritériom poznania sú zmysly, ktoré na mnohých miestach nazýva "*samozrejmyimi istotami*" (napr: [7], *Sextus Empiricus, Adversus Dogmaticos, II 9*).

V Epikurovej teórii poznania sa **odlišné nároky** kladnú na poznanie **základných počiatkov všetkého (atómy, prázdno)** a **etických noriem** na jednej strane a na poznanie "*ostatných prírodných*" (či skôr *špeciálnoprírodovedných*) otázok na druhej strane. Kým v prvom prípade sa pripúšťa len jediný výklad príslušného problému, v druhom prípade sú vhodné všetky možné vysvetlenia napr. nebeského javu, ktoré sú v súlade so zmyslovým vnímaním ([7], *List Pythoklovi, 86*).

Zdôvodnenie tohto rozlíšenia je opäť v Epikurovom etickom učení. Poznanie základných počiatkov sveta a spôsobu blaženého života nestrpí žiadnu pochybnosť, lebo tá by mohla priniesť ohrozenie vnútornej neostrasiteľnosti mudrca. Ostatné špeciálnoprírodovedné výklady (napr. o nebeských a poveternostných javoch) nie sú tu na to, aby priniesli jedinu pravdu, ako sa pozorovaný jav v prírode naozaj uskutočňuje, ale aby opäť priniesli pravý duševný pokoj: ten sa totiž dosiahne hlavne tým, že vysvetlenie príslušného prírodného javu je v súlade so zmyslami vnímanými fenoménmi a predpokladá len uznanie základných "princípov" atomizmu atómov a prázdna. Uznanie týchto základných predpokladov totiž vylučuje zásahy nadprírodných síl (bohov) do sveta, a najmä ľudského života, ktorý by tak mohol byť znepokojovaný strachom z nich ([7], *List Pythoklovi, 85, 96, 87*).

Viacere výklady jedného prírodného (napr. nebeského) javu majú spĺňať tieto kritéria: byť v súlade so zmyslovou skúsenosťou, uznávať len existenciu atómov a prázdna a napokon pre javy od nás fyzicky vzdialené (nebeské) treba uplatniť zásadu, že ich vysvetľujeme analogicky ako tie, ktoré sa dejú na Zemi, teda prirodzene, bez predpokladania zasahovania bohov ([7], *List Pythoklovi*, 95, 97, 88). Možnosť viacerých výkladov toho istého nebeského javu nazvime *explikatívnou možnosťou*. Zaujímavý je ešte jeden *agnostický* či skôr *skeptický* moment v epikurovskej teórii poznania: na základe prijatých kritérií poznania nie je možné rozhodnúť, ktorý z navrhovaných výkladov nebeského javu zodpovedá skutočnosti ([7], *List Pythoklovi*, 87 a [11], *Lucretius*, V525-32). To však Epikurovi vôbec neprekáža, priam naopak, čím viac máme "prirodzených" vysvetlení toho istého nebeského javu, tým si budeme istejší, že bohovia v prírode ani do nášho života nezasahujú ([7], *List Pythoklovi* 96 a 87).

6. Nevyhnutnosť v Epikurovej filozofii

S nevyhnutnosťou sa stretávame hneď v základoch celého atomistického systému pri zavedení atómov. Epikuros vychádza zo známej (takmer "samoevidentnej") pravdy, že "nič nevzniká z nesúcna" a že "nič nezaničí do nesúcna" ([7], *List Herodotovi*, 39). Epikuros tu postuluje večnosť atómov, látky a vesmíru, lebo nie je možné, aby sa čo i len najmenšia čiastka z neho premenila na "nebytie" ([7], *List Herodotovi*, 39). Princíp, že nič nemôže prejsť do nesúcna, využije Epikuros na zdôvodnenie nevyhnutnosti toho, že počiatky vecí (atómy) sú **nemenné, a najmä nedeliteľné**. Dôvodom nevyhnutnosti, že atómy sú nedeliteľné (nemenné), je, že delenie zloženiny na menšie telieska **nemôže prebiehať do nekonečna**, ale sa musí zastaviť na ďalej nedeliteľnom atóme, lebo inak by delená látka prešla do nesúcna.⁷ Z nevyhnutného (samoevidentného) tvrdenia, že nič nemôže zaniknúť do nesúcna, a z predchádzajúcej úvahy vyplýva, že je "nevyhnutné, aby počiatky vecí boli nedeliteľnými telesnými súčnami" ([7], *List Herodotovi*, 41). Ide tu o ten druh *nevyhnutnosti*, ktorý sa zakladá na tom, že niečo je **večné**: nedeliteľnosť atómov je nevyhnutná, lebo ide o atribút, ktorý na ňom trvá vždy. Tvrdenie "nič nemôže zaniknúť do nesúcna" je zasa nevyhnutné preto, lebo má omnitemporálnu platnosť. Dodajme, že podobný pojem *nevyhnutnosti* založenej na tom, že niečo je večné, nachádzame aj u Demokrita, ktorý ňou zdôvodňuje (večnú) pohyblivosť atómov ([15], *Aetios*, I 26,2 (*Dox.321*)(68A66) a [15], *Cicero, De fin. bon. et mal. I*, 17 (66A56)).

7. Nevyhnutnosť ako neprekročiteľný prírodný poriadok

Ďalším významom pojmu *nevyhnutnosť* Epikuros chápe **neprekročiteľný a nezmeniteľný poriadok v prírode**, "zákonitosť" diania v nej. Zaujímavé je, že podľa Epikura bol tento nevyhnutný prírodný poriadok nastolený veľmi dávno, ešte niekedy pri vzniku sveta ([7], *List Pythoklovi*, 93 a [7], *List Herodotovi*, 7).

Lucretius nás presviedča nielen o trvácnosti rádu prírody, ktorým sa riadi **tento (náš) svet**, ale hovorí o akomsi **večnom poriadku**, ktorému je podriadený **svet v jeho celku** = atómy a prázdno ([11], *Lucretius*, II 294-302). Takto ponímaný svet je vo svojom súhrne večný, nemenný, lebo okrem neho (= atómov a nekonečného prázdna)

neexistuje nič, teda ani sila, ktorá by mohla zmeniť večnú zákonitosť (*nevyhnutnosť*), ktorá v ňom vládne ([11], *Lucretius, II 303-307*).

Zaujímavá je opäť **motivácia**, prečo Epikuros vkladá do prírody poriadok a pevné hranice tomu, čo sa v nej môže diať. Zdôvodnenie je opäť v **etike**, ako to ukážeme u Lucretia. Básnik v V. speve svojej básne pri vyklade vzniku živočíchov dokazuje, že sama príroda nikdy nemohla pripustiť vznik bájných bytostí vymyslených ľuďmi, ako sú kentauri, Skylla či Chiméra (*V, 874 913*). Ako dôvod uvádza, že všetky takéto tvory majú telo zložené z častí, ktoré patria rozličným druhom (kentauros = človek + kôň). Zložená bytosť nemôže žiť z jednoduchého dôvodu, že jej rôzne časti dospievajú a starnú nerovnako rýchlo ([11], *Lucretius, V 874-885*). Môžeme teda usúdiť, že na nevyhnutnosti prírodného poriadku nástojili epikurovci (tu Lucretius) jednoducho preto, lebo táto **pravidelnosť prírodného diania vylučovala zásahy nadprirodzených bytostí** doň, prípadne existenciu fantastických bytostí, ktoré by ľuďom spôsobovali **strach**, a tak otriasali náš vnútorný pokoj.

8. Diodorov argument "peri dynatón" (angl. concerning possibles)

V súvislosti s bojom Epikurovej etiky proti nevyhnutnosti a osudu musíme uviesť pozoruhodný zápas, ktorý viedol Epikuros proti logikovi *Diodorovi Kronovi z Megar*. Aby sme ukázali Epikurovo stanovisko v tomto spore, musíme sa aspoň stručne zmieniť o Diodorovom argumente "*peri dynatón*" (= o možnostiach) (*Cicero, De fato, IX, 17*): Diodoros tu poukazuje na to, že súd, ktorý hovorí o udalosti v budúcnosti, nijako nemôže zmeniť svoju pravidelnú hodnotu podobne ako súd o tom, čo sa už stalo. Hoci v prípade súdu o minulej udalosti je táto nezmeniteľnosť zjavná, jednako však aj o súdoch o budúcnosti platí, že ich pravdivosť (nepravdivosť) je daná po všetky veky, hoci to nie je celkom zjavné. Dodajme, že Diodoros tu myslí tzv. časovo určité výroky (nie typu "*Zajtra bude pršať*"). Ďalší krok Diodora spočíva v tom, že pravdivosť súdu kladie do súvislosti s uskutočnením toho, čo on vyjadruje (*len to sa môže stať, čo je pravdivé alebo pravdivé bude, De fato, IX, 17*). Ak teda pravdivosť súdu o budúcnosti znamená (nevyhnutné) uskutočnenie toho, čo vyjadruje, a ak je táto (pravdivosť) daná od vekov vždy a viac nemenná, potom to znamená, že vždy bolo rozhodnuté, že udalosť, ktorú vyjadruje tento súd, sa uskutoční, teda je *nevyhnutná*. Dodajme, že u Diodora dochádza k známemu "kolapsu" všetkých troch modalít (*možnosť = skutočnosť = nevyhnutnosť*): "*nič sa nestáva, čo nebolo nevyhnutné, a čokoľvek sa môže stať, to alebo už je, alebo sa stane*" (*De fato, IX, 17*). R. W. Sharples k tomuto miestu poznamenáva, že medzi pravdivosťou súdu a uskutočnením udalosti je síce ekvivalentný vzťah, ale príčinné pôsobenie smeruje od výskytu udalosti k pravdivosti súdu, nie naopak.⁸ Tiež tvrdí, že Cicero nechápal Diodorovo tvrdenie o nevyhnutnosti všetkého, čo sa stane, ako absolútnu predetermináciu budúcnosti, ktorú človek nemôže ovplyvniť: to, čo sa (nevyhnutne) stane môže, závisieť od výberu uskutočneného človekom alebo od náhody.⁹ Neskôr uvidíme, že je to postoj blízky stoickému riešeniu problému.

9. Epikuros "bráni" slobodu vôle aj na pôde logiky proti dialektikom

Obe vyššie uvedené Sharplesove poznámky svedčia o tom, že Diodorov argument nemusel mať také fatálne dôsledky, aké mu v pocite vážneho ohrozenia svojej etiky pripísal Epikuros.

Náš filozof videl hrozbu Diodorovho argumentu najmä pri jeho aplikovaní na známy zákon vylúčenia¹⁰ tretieho. Ak je totiž jeden z členov disjunkcie "*p*, alebo nie *p*" pravdivý od večnosti, druhý však nepravdivý od večnosti a ak to, čo je pravdivé, sa aj musí nevyhnutne stať, potom si Epikuros nemyslel úplne bezdôvodne, že prijatie zákona vylúčenia tretieho znamená také fatálne ohrozenie slobody jeho mudrca (*Cicero, De fato, X, 21*).

Jedným riešením, ktorým chcel Epikuros ako sa nazdával zachrániť slobodu vôle, bolo **popretie princípu dvojhodnotovosti** ("*že každá výpoveď je pravdivá alebo nepravdivá*"; non (*p* v non *p*) (*Cicero, De fato, X, 21* a *De natura deorum I, 25,70*). Epikuros tým poprel disjunkciu vyjadrujúcu zákon vylúčenia tretieho, ktorú stoici považovali nielen za pravdivú, ale aj za nevyhnutnú (*Cicero, Lucullus, 30, 97*).

Cicero potvrdzuje, že toto riešenie nebolo jediným východiskom pre epikurovcov, ako zabrániť fatálnym dôsledkom spomínaného logického argumentu (*Cicero, De fato, XVI,37*): Cicero tu uvádza dva Epikurove (či presnejšie, epikurovské) postoje, z ktorých druhý je podľa jeho slov ešte hanebnejší ako predchádzajúci. Prvé Epikurovo vyhlásenie hovorí, že sudy o budúcnosti nie sú ani pravdivé, ani nepravdivé. Znamená to, že Epikuros **odmieta princíp dvojhodnotovosti** pre sudy (časovo určité) o budúcich udalostiach. Sharples¹¹ uvádza, že Cicero pripisuje toto riešenie, s ktorým sám (Cicero) hlboko nesúhlasil, len Epikurovi, pričom Aristotela¹² považuje za deterministu, ktorý nikdy netvrdil, že sudy o budúcnosti nemajú jednu z dvoch pravdivostných hodnôt. Sharples však vzápätí hneď na tom istom mieste dodáva, že je známe, že stoici, ako aj iní obviňovali Aristotela za to, že sa dopustil takého riešenia. Dodávame, že niektoré moderné interpretácie príslušného sporného textu 9. kapitoly *De interpretatione* hovoria, že Aristoteles tu zaviedol tretiu pravdivostnú hodnotu. Sharples tvrdí, že Epikuros, ako aj stoici prijali spojenie medzi pravdivosťou alebo nepravdivosťou výroku a predetermináciou udalosti. Tento autor ďalej pokračuje, že kým Epikuros, odmietajúc determinizmus, dôsledne poprel, že všetky výroky o budúcnosti sú pravdivé alebo nepravdivé, stoici tvrdenie, že všetky výroky o budúcnosti sú pravdivé alebo nepravdivé, považovali za pravdivé a využili ho ako argument na podporenie determinizmu.¹³ Druhé Epikurovo stanovisko podľa Cicerona ešte hanebnejšie hovorí, že celá disjunkcia skladajúca sa z protikladných tvrdení je síce pravdivá, ale žiadne z oboch jednotlivých tvrdení, z ktorých sa skladá, už nie je pravdivé.

Napokon uvádzame náš názor, že Epikuros celkom určite nebol natoľko erudovaný v logike, aby z hľadiska hlbšieho (logického) zdôvodnenia uspokojivo obhájil svoju etickú doktrínu o slobode jednotlivca. Hovoria pre to časté logické protirečenia v jeho riešeniach, ktoré celkom opodstatnene kritizoval nielen Cicero, ale aj iní "dialektici". Sharples¹⁴ dokonca dodáva, že toto nerešpektovanie základných logických princípov bolo príčinou Ciceronovho rozhorčenia, ktoré bolo podporené jeho celkovým nepriateľstvom voči Epikurovi.

Prichádzame k možno najznámejšej časti Epikurovej fyziky, ktorou je jeho **náuka o parenklýze** (lat. *clinamen*). Je pritom pozoruhodné, že ani v jednom z jeho troch listov, ktoré jedině sa nám zachovali ako autentické diela filozofa, nenachádzame ani zmienku o tomto známom učení o odklone atómov. Všetko, čo o Epikurovej parenklýze vieme, pochádza zo správ iných autorov, a najmä z Lucretia,

ktorého budeme v nasledujúcom texte považovať za hodnoverný zdroj Epikurových názorov.

10. Epikurovská mechanistická psychológia a prenos vôľového pohybu

Epikurovská psychológia je atomistickou koncepciou duše, ktorá mechanisticko-materialisticky vykladá psychické (v antike nielen myslenie, cítenie, vnímanie, vôľu, ale aj pohyb vôbec) funkcie človeka. Spomínaný mechanistickoatomistický aspekt tejto teórie prevzali epikurovci od *Demokrita*.

U Demokrita je duša hybným, oživujúcim princípom tela, je hmotná a skladá sa z guľatých atómov, atómov ohňa ([15], *Aetios IV 3, 5 (Dox.388) (68 A 102)* a [15], *Arist., De anima I 2, 405a 5n (68 A 101)*). Pre epikurovstvo bude ďalej dôležité, že Demokritos odvodzuje myslenie spolu s vnímaním "z jednej mohutosti" a nerobí tak medzi nimi zásadný rozdiel ([15], *Filoponos, kom. k De anima, s. 35,12n Heyduck (68 A 105)*) a že dušu a ducha považuje za to isté ([15], *Arist. De anima I 2, 405a 5n. (68 A 101)*). Dôležité je to preto, lebo z toho vyplýva, že Demokritos považoval tak nižšie (duša), ako aj vyššie (duch) psychické funkcie za prejav jednej **materiálnej** duše. Túto stránku vraj od neho prevzala Epikurova psychológia ([15], *Aetios IV 8, 5 (Dox.394) (67 A 30)*), hoci v nasledujúcom ukážeme, že asi nedôsledne.

Naznačené pochybnosti súvisia s epikurovským členením duše na štyri časti, a najmä s úlohou poslednej zložky (*oheň, vzduch, dych, nepomenovaný element*) ([7], *Aetius, IV, 3, 11*). *Nepomenovaný element* je zaujímavý pre jeho schopnosť posudzovať, pamätať si, milovať a nenávidieť, o čom hovorí Plutarchos ([7], *Adversus Coloten, 20p 1118 d*). Ak pod jeho výrazom *krinein* (= súdim, vyberám, posudzujem) budeme rozumieť vôľové rozhodnutie, potom by mohol byť *nepomenovaný element* duše "zodpovedný" za slobodu vôle človeka na atomárnej úrovni. Takúto hypotézu by azda podporili aj ďalšie dva zlomky ([7], *Aetius, IV 4, 6; IV 5, 5* a [7], *Tertullianus, De anima, č. 15*), ktoré hovoria, že duša sa skladá z rozumovej a nerozumovej časti. Prvá z nich je vedúcou časťou duše (= Lucretiov duch, pozri ďalej) a sídli v hrudi.

Zaujímavý je názor J. Fišera¹⁵, že Epikuros zaviedol túto tzv. *štvrtú substanciu* preto, lebo v rámci svojej senzualistickej teórie poznania a na pôde rýdneho mechanizmu atómov nebol vraj schopný vysvetliť najvyššie psychické funkcie človeka, a najmä pojmové myslenie, ktoré vraj zreteľne považoval za kvalitatívne odlišné v porovnaní s ostatnými telesnoduševnými prejavmi človeka. Podľa J. Fišera zavedenie *štvrtej substancie* je znakom nedôsledného materializmu Epikurovho.¹⁶ Dodajme, že zavedenie "*nepomenovaného elementu*" do Epikurovej psychológie predstavuje podľa nás opäť jedno z mnohých "nejasností" v jeho učení, ktorými chce filozof zahmlieť a možno aspoň na čas oddialiť problémy, ktorých serióznejšie a vedecké riešenie nebol schopný podať.

Aj Lucretius hovorí o dvoch zložkách duše (v širšom význame slova), ktorými sú duch a duša. Duch sídli v hrudi a spôsobuje pocity hrôzy, bázne a radosti. Duch je tiež miestom vôľového rozhodovania, ktoré sa prenáša na dušu rozloženú po celom tele ([11], *Lucretius, III,136-44*). *Nepomenovaný element* je u Lucretia medzi zvyšnými tromi zložkami duše výnimočný tým, že len on dokáže vyvolať vnímanie a myslenie ([11], *Lucretius, III 237-40*). Je zložený z najmenších a najjemnejších prvkov, ktoré sú zároveň najpohyblivejšie zo všetkých ([11], *Lucretius, III 241-4*).

Z príslušných miest u Lucretia sa nedá jednoznačne tvrdiť, že básnik stotožňoval duch sídliači v hrudi a zodpovedný za myslenie a vôľu (pozri vyššie) s *nepomenovaným elementom*, hoci verše III 239 a 240 by tomu skôr nasvedčovali. J. Fišer¹⁷ je presvedčený o totožnosti *ducha* s *nepomenovaným elementom* u Lucretia. Pre nás má toto stotožnenie význam v tom, že keď budeme v nasledujúcich častiach hovoriť o "*parenklytických*" *atómoch*, od ktorých epikurovci odvodzovali slobodu vôle, **budeme mať na mysli atómy "nepomenovaného elementu"**.

Z epikurovskej psychológie je pre nás napokon dôležité, ako sa v tele uskuťočňuje vôľový pohyb ([11], *Lucretius*, II 263-283). Vôľový pohyb našich údov sa podľa Lucretia začína v srdci (ide o osobitnú časť duše, ktorá je zodpovedná za vôľu; ukázali sme, že je totožná s *nepomenovaným elementom* a *duchom*). Lucretius si to predstavuje tak, že prvotný pohyb, ktorý nie je vôbec "vynútený" vonkajšou príčinou a ktorý vznikol v tejto časti tela (v srdci) z rozhodnutia a z ducha (= nás samých?) sa prenáša prostredníctvom susedných atómov tela až k údom, ktorých pohyb je preto vzhľadom na rozhodnutie ducha časovo oneskorený.

Ak k takémuto mechanistickému výkladu "činnosti" duše (vedomia) Lucretius pridá prísny demokritovský determinizmus, v ktorom každú udalosť nevyhnutne predurčuje predchádzajúca (vonkajšia, mechanická) príčina, domnieval sa, že to bude mať najmä "fatálne" dôsledky tak pre slobodu nášho konania, a dokonca aj myslenia, rozhodovania. Lucretius však poukazuje na to, že vo svete nášho konania, ako vyplýva z pozorovania sveta, vôbec neexistuje spomínaná nevyhnutná predurčenosť každého nášho počinu. Naopak, každý vraj putuje tam, kam ho vedie vôľa, ba dokonca mení smer, a to vo vopred neurčenom čase a mieste. Lucretius tak potvrdzuje skutočnosť slobody ľudského konania ([11], *Lucretius*, II, 251-62). Ďalej sa pokúsime odhaliť, o aký pojem slobody epikurovcami išlo a či sa im ho podarilo obhájiť učením o *parenklyze* atómu.

11. Dva pojmy slobody a úloha *parenklyzy* pri jej zdôvodnení u epikurovcov

Aby sme mohli správne zhodnotiť epikurovské zdôvodnenie slobody prostredníctvom *parenklyzy* atómu, je potrebné zaviesť dve možné interpretácie pojmu sloboda. Prvý koncept toho, čo nazývame slobodnou vôľou človeka, nazvime **racionalistický pojem slobody (*racionalistická sloboda*)**. Zastávame názor, že takéto ponímanie slobody, ku ktorému sa dá dôjsť pomerne priehľadnou intuíciou, najviac zodpovedá skutočnosti. Takáto sloboda vôle predpokladá zo strany reality príčinnosť diania v nej. Táto príčinnosť (**determinizmus**) musí mať však taký charakter, že pripúšťa viac alternatív možného vývoja stavu vecí v budúcnosti: "možné" príčinné reťazce udalostí sa mnohorako vetvia, krížia či "stretajú". Zo strany slobodného subjektu je dôležité, že si "uvedomuje" východiskový stav "vecí", v ktorom sa momentálne nachádza, a to, že spozná, aké alternatívy možného vývoja udalostí môže očakávať. Tieto alternatívy vlastne predstavujú kauzálne reťazce udalostí, ktoré vedú k výsledkom (v stave "vecí"), ktoré môžu byť pre neho priaznivé alebo nežiaduce. Človek je tiež jednou zo zložiek konštituujuúcich zložitú sieť príčinných reťazcov. Má schopnosť "konať" tak, že onen "čin" účinkuje v kauzálnej sieti možných alternatív vývoja tak, že skutočné dianie je "nasmerované" k tomu výsledku, ktorý si subjekt

uvedomil ako žiadaný. Konanie je preto determinované hlavne hodnotovým rebríčkom aktéra, ale aj negatívne vymedzené vonkajšími okolnosťami (u stoikov *Osud*), ktoré robia dosiahnutie niektorých cieľov pre človeka nemožným. "Racionalita" tohto konceptu slobody spočíva v tom, že "úspech" v dosahovaní cieľa konania šťastí závisí od stavu poznania tých alternatív vývoja, ktoré sú možné, a od poznania "prostriedkov", ako nastoliť žiadané z nich.

Druhý pojem slobody vôle pracovne nazvime *indeterministická sloboda*. Zakladá sa na presvedčení, že slobodní sme len vtedy, keď naše konanie nič nedeterminuje žiadna vonkajšia, ale ani vnútorná príčina. Pripomeňme, že i *racionálna sloboda* (pozri vyššie) odmieta bezprostrednú "vynútenosť" nášho konania vonkajšími príčinami, avšak jej nevyhnutou podmienkou je vnútorná "determinácia" aktov konania (napr. v podobe hodnotového rebríčka). Domnievame sa, že takéto chápanie slobody ako prostého *indeterminizmu* je pomerne rozšírené (dokonca aj u Lucretia), avšak zastávame názor o neudržateľnosti dôsledkov takejto koncepcie: ak má naše konanie postrádať akúkoľvek príčinu, postráda akýkoľvek poriadok a "zmysluplnosť" nielen toto konanie, ale aj náš život ako celok.

Áký koncept slobody majú na mysli epikurovci? Ukazuje sa, že iný je u Lucertia a iný u Epikura. Lucretius poukazuje na protiklad medzi univerzálnym determinizmom svetového diania a našou slobodou ([11], *Lucretius*, II, 251-262). Toto spolu s jeho konštatovaním, že slobodný človek putuje tam, kam ho vedie vôľa (*voluntas*), a mení smer vo vopred neznámom čase a na neznámom mieste, u Lucretia (II 258-260) svedčí pre *indeterministickú slobodu*. Básnik dokonca tvrdí, že naše slobodné konanie je oslobodené dokonca od akejkoľvek vnútornej determinácie (II, 288-291).

Sharples¹⁸ prisudzuje indeterministický typ slobody aj samému Epikurovi. Hoci Epikuros nikde nepodáva pozitívnejšie vymedzenie pojmu sloboda, dovoľujeme si polemizovať so Sharplesovým názorom. Ukazuje sa, že najmä Epikurova etika predpokladá skôr racionalistickú slobodu: život totiž urobí príjemným len "triezvy úsudok, vyhľadávajúci pre každú voľbu a pre každé odmietnutie dôvody" ([7], *List Menoikovi*, 132), alebo tvrdenie, že "je lepšie rozumne zmýšľať a nemať šťastie, ako nerozumne zmýšľať a mať šťastie" (*Tamže*, 135).

Výklad o "fungovaní" parenklýzy v slobodnom akte človeka nám sťažuje nedostatok pramenného materiálu. Tejto problematike sa priamo týka len Ciceronov zlomok z *De fato* X,22,23 a Lucretiov výklad (II 284-293). Naša rekonštrukcia tejto teórie sa bude ešte opierať o epikurovskú mechanistickú koncepciu prenosu vôľového pohybu z miesta vôľového rozhodovania (= *duch*, *nepomenovaný element*) do údov tela (pozri vyššie).

Pre náš zamýšľaný výklad je dôležité Ciceronovo tvrdenie (*De fato* X,23), ktoré hovorí, že niektorý pohyb duše (v origináli naozaj slovo *anima*) je dobrovoľný (*voluntarius* = tiež úmyselný, slobodný). Ak prihliadneme na výrazne *indeterministický* výklad slobody vôle u Lucretia (pozri vyššie), môžeme povedať, že tento pohyb duše nepodlieha vonkajšej železnej kauzálnej sieti príčin a následkov, ale **nie je determinovaný ani ničím vnútorným**. Ide zrejme o tú časť duše, ktorej (dobrovoľný) pohyb (atómov duše) nepredstavuje nič iné ako akt nášho slobodného rozhodnutia **na atomárnej úrovni** a zároveň miesto, odkiaľ sa tento prvotný pohyb šíri

sprostredkovane cez susedné atómy až k údom nášho tela. Lucretius lokalizuje toto miesto do srdca a nazýva *duchom*, ktorého sme vyššie stotožnili s "*nepomenovaným elementom*" epikurovskej duše.

Problémom však pre epikurovcov bolo, ako "vytrhnúť" túto časť duše a jej pohyb z kauzálnej siete vonkajších, ale aj vzhľadom na subjekt vnútorných príčin, teda urobiť ho **miestom uplatnenia indeterminizmu**. Práve tu umožňuje Epikuros atómu duše akúsi výnimku, ktoru je *parenklýza* akýsi "nevyspytateľný", ničím nepredurčený (= bez príčiny, "*objektívne*" *náhodný*, *indeterministický*) odklon atómu od priameho smeru, ktorý mu inak "nevyhnutne predpisuje" tiaz.

Aby sa dostatočne zdôraznilo, že spomínaný odklon atómu nie je nejako predurčený predchádzajúcim stavom vecí a podkladom naozaj indeterministickej slobody na atomárnej úrovni diania, na viacerých miestach sa uvádza, že odklon sa deje na neistom (*incertus*) mieste a v neistom čase ([11], *Lucretius*, II 216-219).

Položme si otázku, do akej miery sa Lucretiovi postup od *parenklýzy atómu* k *indeterministickej slobode* človeka podarilo demonštrovať "vedecky", pravda, v antickom význame tohto slova. Lucretius totiž mohol vo svojom uvažovaní "**prepojiť**" hierarchickú úroveň fenoménov (*slobodná vôľa*) s *atomárnou úrovňou diania (parenklýza) špekulatívnu úvahou*, ktorá z *indeterministického* odklonu atómu (*parenklýzy*) prichádza k ničím "nemotivovanému", nedeterminovanému aktu človeka (*indeterministická sloboda*). Spomínaný špekulatívny (v dobrom význame slova) model, taký častý v antickom "vedeckom" (neempirickom) vysvetľovaní sveta u Lucretia ani Epikura nenachádzame. Napokon dodajme, že aj výsledkom takéhoto dosť problematického "vedeckého" prístupu (o ktorý sa epikurovci ani len nepokúsili) mohla byť len *indeterministická* sloboda koncepcia, ktorej dôsledky sú po každej stránke neutržateľné, a sám pojem dokonca s Epikurovou etikou nekonzistentný (pozri vyššie). Ukazuje sa, že *parenklýza* bola pre epikurovcov skôr akýmsi **módnym heslom, populistickým zaklínadlom**, ktorým sa riešenie otázky slobody skôr oddialilo, ako by mohlo poskytnúť serióznejšie riešenie problému, ktoré epikurovci jednoducho nevedeli poskytnúť.

12. Úloha parenklýzy v kozmogónii u Epikura

Parenklýzu okrem Epikurovej koncepcie slobody nachádzame aj v jeho učení o vzniku sveta a vecí v ňom, v *kozmogónii* (pozri tiež 2). Nevyhnutným predpokladom konštituovania vecí sveta je, aby sa atómy, z ktorých má niečo vzniknúť, navzájom stretli, spojili či splietli, prípadne po vzájomnom náraze od seba odskočili ([7], *List Pythoklovi*, 89). Ďalej je dôležité, že tieto **zrážky atómov**, nevyhnutné pre vznik čohokoľvek, **nemôžu byť u Epikura spôsobené v dôsledku rozdielnej rýchlosti padania ťažších a ľahších atómov**: Lucretius vysvetľuje, že telesá padajúce prázdnom sa nesú rovnakou rýchlosťou bez ohľadu na ich hmotnosť, lebo prázdno na rozdiel od vody alebo vzduchu padajúcemu telesu nekladie odpor ([11], *Lucretius*, II 225-243). Rovnakú rýchlosť padania atómov potvrdzuje aj Epikuros ([7], *List Herodotovi*, 61). Touto špekulatívnu, predsa však správnu úvahou Lucretius anticipoval úplne geniálne zákon, na ktorý prišiel Galilei až "novovekým" experimentom. Je príkladom "špekulatívneho" (v dobrom význame slova) modelu, aký nám chýbal pri výklade slobody "umožnenej" parenklýzou (pozri vyššie).

Zrážky nevyhnutné pre kozmogónny proces zabezpečuje indeterministický odklon atómov, *parenklýza* ([7], *Cicero, De fin. bon. et mal. I, 6, 18*). Aj Lucretius hovorí, že plodivá sila prírody by nepovstala bez maličkého odklonu atómov ([11], *Lucretius, II 216-224*). Podrobnejší výklad o epikurovskej kozmogónii sme podali vyššie (časť 2). Pripomeňme len totožnosť *parenklýzy* s (*objektívnou*) *náhodou* (= indeterminizmus). Tieto dva výrazy sa v súvislosti s kozmogóniou spomínajú v rovnakom význame, ale ich explicitné stotožnenie v prameňoch nenachádzame.

13. Kritika *parenklýzy*, že Epikuros neuvádza príčinu odklonu atómov

Asi najviac kritizovaným momentom *parenklýzy* je, že Epikuros zavádza tento odklon bez uvedenia príčiny, ktorá vychyluje kolmý pád atómu spôsobený jeho tiažou. Všetky nasledujúce správy, ktoré nám to potvrdia, svedčia o tom, čo sme už zdôraznili v predchádzajúcich kapitolách: ***parenklýza (odklon atómu) predstavuje indeterministické dianie (bez príčiny)***, čo je nami nazvaná ***objektívna náhoda*** prítomná v Epikurovom učení. Svedčí o tom Cicero, ktorý hovorí, že atóm sa odkláňa bez príčiny ([7], *De fin. bon. et mal. I 6, 18*). Pre indeterminizmus *parenklýzy* Cicero inde argumentuje, že kolmý a navzájom rovnobežný pád atómov spôsobuje, že odchylka nemôže byť spôsobená nárazom susedného atómu ([7], *Cicero, De fato, X, 22*). Sám Epikuros vraj tvrdí, že odklon nespôsobuje ani vonkajší podnet, ani prázdno, cez ktoré sa atóm nesie, a že ani v samom atóme nenastala nijaká zmena, pre ktorú by nastal odklon ([7], *Cicero, De fato, XX, 46*).

Položme si otázku, prečo Cicero (a nielen on!) tak ťažko niesol, že Epikuros zavádza *parenklýzu* bez uvedenia jej príčiny. Odpoveďou odporcov epikurovcov je, že ak prijmeme nejaké dianie bez príčiny, potom vlastne tvrdíme, že niečo vzniká z ničoho ([7], *Cicero, De fato, IX, 18*) a [7], *Plutarchus, De an. procr. in Tim. Plat. 6p. 1015 C*).

Zdá sa, že Epikuros sa zavedením ***parenklýzy, ktorá objektívne nemá svoju príčinu*** vzniku, prehrešil proti priam základnému princípu antickej filozofie od čias eleatov, že "*nič nevzniká z ničoho a nezaniká v nič*". Ide vlastne o vetu o dostatočnom dôvode, ktorú uviedol do základov atomizmu Demokritos a paradoxne ju prijali aj Epikuros a Lucretius. Sám Epikuros totiž využíva druhú časť toho tvrdenia na dokázanie nemennosti a nedeliteľnosti atómov (pozri 5). U Lucretia vieme dokonca nájsť miesto, kde celkom paradoxne dokazuje existenciu *parenklýzy* ako dôsledok uplatnenia prvej časti nášho tvrdenia pri hľadaní príčiny našej vrodenej voľnosti ([11], *Lucretius, II 284-287*).

Z uvedeného je zrejmé, že Epikuros a Lucretius si pravdepodobne **nevedomovali**, že dôsledkom zavedenia indeterministickej *parenklýzy* bude popretie spomínaného základného princípu atomizmu, ktorý inak obaja dôsledne uznávali (explicitne u Epikura: [7], *List Herodotovi, 39*). Aj to podľa nás poukazuje na to, že zavedenie *parenklýzy* bolo **účelovo motivované etickou požiadavkou slobody**, a nič nesvedčí o tom, že by epikurovci premysleli do dôsledkov následky tejto indeterministickej doktríny na inak deterministický atomistický výklad sveta.

14. Stoické riešenie slobody vôle v kontexte univerzálneho determinizmu

Stoické riešenie slobody je alternatívou epikurovskeho riešenia, lebo ukazuje, ako možno obhájiť slobodu vôle bez zavedenia *parenklýzy* pri ponechaní tézy

univerzálneho determinizmu diania. Sharples¹⁹ nazýva túto koncepciu "mäkkým" (*soft*) determinizmom, ktorý podľa neho nadobudol definitívnu podobu u filozofa *Chrysippa* (280-207).

Pre stoické riešenie slobody vôle bude dôležité, že aj slobodné ľudské konanie je integrálnou súčasťou svetového diania, ktoré je vždy nejakým spôsobom závislé od akéhosi univerzálneho *Osudu* (*heimarmené*), ktorý je identifikovaný na jednej strane so svetovým rozumom (*Logom*) a na druhej strane s večným reťazcom príčin. Obe ponímania *Osudu* sú si veľmi blízke či skôr splyývajú do jediného jeho pojmu ([20], *Diogenes Laertius*, VII 149, zl.2.915; [20], *Stobaeus, Eclogae*, I 79,1, zl.2.913; [20], *Gellius, Noctes Atticae*, VII 2, zl.2.1000)

Chrysippos zavrhol na jednej strane "absolútnu" *nevyhnutnosť* (zrejme ju chápe ako niečo, čo by zviazalo naše konanie k neslobode), na druhej strane však chcel zachovať "naviazanosť" všetkého diania, a teda aj nášho konania, na *Osud*, celok svetového diania, ktoré vyplýva z *Logu*. Preto rozdeľuje príčiny na dva základné druhy: *dokonalé a prvotné* (*perfectae et principales*) a na *pomocné a blízke* (*adiuvantes et proximae*)([20], *Cicero, De fato*, XVIII, 41, zl.2.974). Z Ciceronovho textu je zjavné, že "naviazanosť" či "spojenie" s *Osudom* u stoikov zabezpečujú práve oné *pomocné a blízke príčiny*, ku ktorým ešte niekedy pridáva (synonymum?) *antecedentné* (*antecedentes*). Nič sa totiž nemôže udiť bez týchto príčin, ktoré "zaradujú" udalosť do "kontextu" svetového diania, ktorého integrovanosť zabezpečuje *Logos* (= *pneuma sveta*), ktorým je konštituovaný všetkozahrňujúci *Osud*. Druhá dvojica príčin *dokonalé a prvotné* (*perfectae et principales*) predstavuje najvlastnejšiu príčinu slobodného aktu, ktorá vyplýva z vôle človeka, či vlastne priamo je touto vôľou, jeho prirodzenosťou či charakterom ([20], *Gellius, Noctes Attice*, VII 2, zl.2.1000 a [20], *Cicero, De fato*, XVIII 4243, zl.2.974). Aby sme lepšie pochopili úlohu dvoch druhov stoických príčin pri spoludeterminovaní slobodného aktu, uvádzame *Chrysippovu* paralelu s valcom a kužeľom (*Cicero, tamže*). Oba sa nemôžu začať hýbať bez vonkajšieho podnetu, bez posotenia zvonka. Potom však spôsob ich pohybu, teda to, že valec sa valí priamo, kým kužeľ opisuje krivku, nespôsobil spomínaný počiatočný podnet, ale príčinou toho je ich vlastná prirodzenosť (odlišný tvar oboch telies). Podobne je to aj v prípade slobodného aktu: aj tu je jeho *nevyhnutnou podmienkou pomocná (blízka) príčina* (konkrétne zmyslový vnem), no jeho *prvotnou príčinou* je naša prirodzenosť, teda príčina, ktorá je "v našej moci", je "v nás", hoci aj táto spolu s ostatnými príčinami spoluvytvára večnú spleť príčin, *Osud*, ktorý takto akýmsi spôsobom spoluvytvára aj my ([20], *Aetius*, I 27,3, zl.2.976). Aj naša duša je totiž súčasťou pneumu (= integrujúci princíp sveta), pravda, s nižšou tenziou ako *Logos*.

Ak pripustíme, že stoický koncept slobody má blízko k pojmu *racionala* [7], *Listická sloboda* (pozri 10), potom môžeme stoický *Osud* interpretovať ako **možné alternatívy budúceho vývoja stavu vecí**, ktoré naozaj spoludeterminujú naše konanie znamenajú akési krajné vymedzenie, hranice, ktoré konanie nemôže prekročiť. *Osud* totiž ako neprekročiteľný životný údel spomína *Eusebius* ([20], *Praep. Evang.* VI p. 263 c, zl.2.914). *Prvotnou príčinou* nášho slobodného aktu môžeme rozumieť **hodnotový rebríček**, na ktorého základe z alternatív budúceho vývoja (daných *Osudom*) vyberieme tú, ktorá najviac zohľadňuje poradie hodnôt v ňom.

15. Karneades navrhuje Epikurovi, ako zachrániť slobodu vôle aj bez zavedenia parenklýzy

Karneades (214 129 pred. n. l.), skeptický filozof na pôde *novej Akadémie*, opäť ponúka epikurovcovi alternatívne riešenie problému slobody, ktoré sa podobá stoickému v tom, že stojí na pôde **univerzálneho determinizmu**: ani slobodnú vôľu nemôžeme zdôvodniť inak ako pri zachovaní zásady, že všetko dianie (a teda aj vôľový akt) má svoju príčinu. Karneades však odmieta, že naše (slobodné) konanie je zasadené do kontextu svetového diania, spomínaného stoického *Osudu*. To je len v súlade so skeptickým odmietaním stoickej *Prozreteľnosti (Logu, Osudu)*.

Karneades dôvodí, že aj v prípade, ak by epikurovci prijali (stoické) stanovisko univerzálneho determinizmu, že neexistuje pohyb bez príčiny, mohli nepripustiť, že všetko, čo sa stáva, má antecedentné príčiny (= *pomocné, blízke*). Ako príklad uvádza práve vôľu, ktorá nemá vonkajšie (*externae*) ani antecedentné (*antecedentes*) príčiny ([3], *Cicero, De fato, XI, 23*). Karneadovo odmietnutie týchto "vonkajších" príčin znamená oslobodenie nášho slobodného aktu od akejkoľvek vonkajšej (spolu)-determinácie, ktorou bol u stoikov *Osud*, s ktorým spojenie zabezpečovali *blízke (pomocné) príčiny stoické*.

Podľa Karneada však prijatie vôľu "oslobodzujúcej" doktríny, že nie je determinovaná ničím "vonkajším", nie je v rozpore so (stoickým) stanoviskom univerzálneho determinizmu, že všetko má svoju príčinu ([3], *Cicero, De fato, IX, 24*). Pre slobodný akt teda Karneadovi zostáva stoická *prvotná (dokonalá) príčina*, ktorá je "vnútornou" príčinou nejako vyplývajúcou z povahy konajúceho subjektu. Cicero bližšie charakterizuje túto príčinu vôľového pohybu duše tak, že je ňou sama prirodzenosť (natura) tohto druhu pohybu, ktorá (prirodzenosť) je v ňom samom (pohybe) obsiahnutá. Touto príčinou a zároveň prirodzenosťou vôľového pohybu duše je, že tento pohyb je v našej moci a nás samých poslúcha (*Cicero, De fato, IX, 25*). To sa dá interpretovať tak, že onou hľadanou "vnútornou" príčinou, "motiváciou" vôľového aktu je hodnotový rebríček, ktorý považujeme za integrálnu súčasť nášho "ja", a preto ho vyhlasujeme za príčinu, ktorá "je v našej moci".

16. Epikuros ideológ šťastného života?

V našom výklade o *parenklýze* sme videli, koľko otázok a nejasností prináša. Aj Plutarchos si zrejme uvedomil, že sama *parenklýza* prináša viac problémov (spomeňme len to hlavné **problém indeterminizmu**) a otázok ako uspokojivých, a hlavne "konzistentných" odpovedí. Preto ju **kritizuje ako explanačné východisko, ktoré viac zahmlieva ako rozjasňuje** ([7], *Plutarchus, De sollertia animalium, 7. p. 964 c*).

Aj podľa nášho názoru je prvotný účel Epikurovej filozofie v zdôvodnení jeho etického učenia, predovšetkým postulátu slobody a neotrastiteľnosti života človeka. Treba si uvedomiť, že helenistická filozofia sa koncentruje do vzájomne si konkurujúcich veľkých škôl, ktorých vyznávači sa nezriedka vyznačovali nekritickým obdivom ku svojej vedúcej autorite ved' filozofia sa začína šíriť, najmä v "nižších" kruhoch, čoraz viac ako životná stratégia, menej ako akademická záležitosť. Niet divu, že vo filozofickom systéme, ktorý má do značnej miery servilné postavenie vzhľadom na takúto ideologickú doktrínu, nachádzame nezriedka pseudovedecké

riešenia závažných filozofických problémov, ktorých skutočné riešenie sa takto len zakrývalo, oddaľovalo, a najmä znejasňovalo.

Vajnorská 2, 831 04 Bratislava

POZNÁMKY

- ¹ Epistemológia, teória poznania u epikurovcov.
- ² Podľa poznámky M. Okála k tomuto miestu: Epikuros: O šťastnom živote. Prel. M. Okál, Bratislava, Nakladateľstvo Pravda 1989, pozn. 101 na s. 422.
- ³ Epikuros: O šťastnom živote. Prel. M. Okál, Bratislava, Nakladateľstvo Pravda 1989, pozn. 66 na s. 420.
- ⁴ OKÁL, M.: Grécki atomisti a Epikuros, Bratislava 1953, s. 116.
- ⁵ Najmä: [15], *Aetios, I 25, 4 (Dox. 321) (67 B 2)* a [15], *Cicero, De fato 39 (68 A 66)*
- ⁶ [7], *Galenos, De usu partium, XI 8* a [15], *Hippolytus, Philosophumena, 2, 2, 3.*
- ⁷ Epikurov predpoklad, že keby sa delenie nezastavilo na istej hranici (atóme), delená látka by prešla do nesúcna, sa dá ľahko spochybníť: vieme si totiž predstaviť, že delenie bude pokračovať ad infinitum, pričom vzniknutý diel bude stále deliteľný, čím sa nikdy neprejde do nesúcna. Podobný názor na vec mali stoici, ktorých neuznanie atómov (dynamické kontinuum) nebolo v protiklade s uznávanou tézou, že nič nemôže prejsť do nesúcna.
- ⁸ CICERO: On Fate. Prel. R. W. Sharples. Warminster 1991, pozn. na s. 171.
- ⁹ Tamže, pozn. na s. 171.
- ¹⁰ Podľa M. Okála: Grécki atomisti a Epikuros, 1953, s. 71.
- ¹¹ Alexander of Aphrodisias: On Fate. Prel. R. W. Sharples, Duckworth 1983, úvodná štúdia R. W. Sharplesa, s. 12.
- ¹² Sharples (tamže, úvodná štúdia, s. 11.) nepriamo naznačuje, že Epikurovo odmietnutie princípu dvojhodnotovosti mohlo byť motivované Aristotelovou úvahou o zajtrajšej námornej bitke z 9. kapitoly *De interpretatione*. Dodajme, že je krajne nepravdepodobné, že Epikuros bol pri svojich úvahách motivovaný týmto Aristotelovým spisom, ktorý bol v tom čase verejnosti neznámy (ezoterický spis). Pravdepodobnejšie je, že Epikuros reagoval na Diodora, ktorého argument je veľmi podobný Aristotelovej úvahe o námornej bitke.
- ¹³ Tamže, úvodná štúdia, s. 11.
- ¹⁴ Tamže, poznámka na s. 185.
- ¹⁵ FIŠER, J.: Původ čtvrté podstaty v atomistickém učení Epikúrově a filosofický význam její interpretace u Lucretia. Praha 1964, s. 54.
- ¹⁶ Tamže, s. 54 a 59.
- ¹⁷ Tamže, s. 70.
- ¹⁸ Alexander of Aphrodisias: On Fate. Prel. R. W. Sharples, Duckworth 1983, úvodná štúdia R. W. Sharplesa, s. 9.
- ¹⁹ Alexander of Aphrodisias: On Fate. Prel. R. W. Sharples, Duckworth, 1983, úvodná štúdia R. W. Sharplesa, s. 8

LITERATÚRA

- [1] ALEXANDER OF APHRODISIAS (1983): **On Fate**. Preklad, úvod, poznámky R. W. Sharples, Duckworth.
- [2] ARISTOTELES (1996): **Fyzika**. Prel. a pozn. napísal A. Kříž, Praha, Nakladatel'stvo Rezek.
- [3] CICERO (1991): **On Fate (De Fato)**. Úvod, preklad, poznámky R. W. Sharples, Warminster.
- [4] **DEMOKRITOS A INÍ GRÉCKI ATOMISTI** (1952). Prel. M. Okál, Bratislava, Nakladatel'stvo Slovenskej akadémie vied a umení.
- [5] DVORECKIJ, I. CH. (1958): **Drevnegrečeskorususkij slovar**. Moskva.
- [6] DIOGENÉS LAERTIOS (1964): **Životy, názory a výroky proslulých filosofů**. Prel. A. Kolář, Nakladatelství Československé akademie věd.
- [7] EPIKUROSO (1989): **O šťastnom živote**. Prel. M. Okál, Bratislava, Nakladatel'stvo Pravda.
- [8] FIŠER, J. (1961): **Původ čtvrté podstaty v atomistickém učení Epikúrově a filosofický význam její interpretace u Lucretia**. Praha, Nakladatelství Československé akademie věd.
- [9] GAHÉR, F. (1997): **Princípy stoickej fyziky I. Organon F**, roč. IV, č. 3.
- [10] KIRK, G. S. RAVEN, J. E. (1957): **The Presocratic Philosophers**. Cambridge University Press.
- [11] LUCRETIUS. T. C. (1971): **O přirodě**. Prel. J. Nováková, Praha, Svoboda.
- [12] T. LUCRETI CARI (MCMXIV): **De rerum natura**. Libri sex, edidit Adolphus Brieger, Lipsiae in Aedibus B. G. Teubneri.
- [13] MACHOVEC, D. (1993): **Dějiny antické filosofie**. Praha.
- [14] OKÁL, M. (1953): **Grécki atomisti a Epikuros**. Bratislava, Vydavatel'stvo Slovenskej akadémie vied.
- [15] PREDOKRATICI A PLATON (1970): **Antológia z diel filozofov**. Zostavil J. Martinka, Bratislava, EPOCH.
- [16] **ŘEČTÍ ATOMISTÉ** (1980). Prel. K. Svoboda (dědicové), Praha, Svoboda.
- [17] ŠPAŇÁR, J. HRABOVSKÝ, J. (1987): **Latinskoslovenský a slovenskolatinský slovník**. Bratislava, SPN.
- [18] ZAMAROVSKÝ, V. (1969): **Bohovia a hrdinovia antických bájí**. Bratislava, Mladé letá.
- [19] **ZLOMKY STAROŘECKÝCH ATOMISTŮ** (1953). Prel. K. Svoboda, Praha, Státní nakladatelství politické literatury.
- [20] **ZLOMKY STARÝCH STOIKOV** (1983). Prel. M. Okál, Bratislava, Nakladatel'stvo Pravda.