

Jindřich Karásek
 DUCH A JSOUCNO
 Studie k Hegelově
 interpretaci Aristotelovy
 metafyziky ducha

Praha (OIKOYMENH) 2014, 135 str.

Jindřich Karásek se ve své nové knize věnuje Hegelově idealistické interpretaci Aristotelovy metafyziky ducha (*nús*) a snaží se ukázat, že jde o interpretaci dodnes inspirativní. Celý výklad je v první části Úvodu předznamenán tím, že se autor po Hegelově vzoru vymezuje proti dvěma interpretačním přístupům k Aristotelovi. Jednak zpochybňuje interpretaci J. Barnesese, podle níž měl Aristotelés považovat všechny pojmy, jimiž se snažíme pochopit realitu, za odvozené ze smyslového vnímání, a měli bychom ho proto číst jako empirika lockovského typu.¹ Vedle toho se vymezuje proti realistické interpretaci pojímající bytí (či jsoucí) jako to, co je prvotní, a vědomí (či mysl) jako to, co je odvozené. Vztah mezi bytím a vědomím máme podle autora chápat spíše jako komplementární v tom smyslu, že východisko z bytí nás dovádí k vědomí a naopak. Autor zmiňuje i silnější tezi zastávanou například právě Hegelem, podle níž je třeba za základ veškerého dalšího bytí považovat zcela význačný typ bytí, to-

tiž právě bytí ducha či myslí. Celá tato problematika je v knize posléze podrobněji rozpracována, autor představuje Aristotelovy i Hegelovy argumenty vyvracející jednak materialistickou koncepci myslí, jednak striktní, disjunktivní rozlišení mezi bytím a myšlením, čímž chce přispět k aktuální diskusi o povaze myslí.

V druhé části Úvodu je s odkazem na knihu J. Wiehla² vysvětleno, proč se Hegel intenzivně zajímal o antické, a především Aristotelovo myšlení. Toto myšlení mu mělo poskytnout argumenty při jeho vlastním vyrovnávání se s novověkou vědou a filosofií, jimž vyčítal abstraktní formalismus a subjektivismus. Pokusil se proto na poli přírodní vědy a morálně-politické filosofie rehabilitovat aristotelický pojem pohybu jako teleologického vývoje. Aristotelés mu byl zároveň inspirací při jeho snaze vymezit se proti novověké koncepci vědomí a ducha, především pak proti transcendentální filosofii. Hegel sice považoval za její nezpochybnitelný výdobytek fakt, že na rozdíl od předchozí racionalistické metafyziky vzala vážně perspektivu první osoby a její vědění o sobě. Domníval se však, že z živoucího a vyvíjejícího se Já učínila pouhou abstrakci tím, že toto Já pojala jen jako formální podmínku možnosti zkušenosti (32).³ Aby Hegel tento nedostatek odstranil, pokusil se na pojem transcendentálního vědomí a jeho „topornou“ identitu se sebou aplikovat právě Aristotelův koncept

¹ J. Barnes, *Aristotelés*, in: R. M. Hare – J. Barnes – H. Chadwick, *Platón, Aristotelés, Augustin. Zakladatel myšlení*, přel. K. Berka, Praha 1994, str. 161.

² R. Wiehl, *Subjektivität und System*, Frankfurt a. M. 2000.

³ Čísla v závorkách odkazují k paginaci recenzované knihy.

entelechie a (sebe)uskutečňování. Paradoxem knihy ovšem zůstává, že se tomuto zásadnímu tématu téměř nevěnuje a jako hlavní tezi Aristotelovy metafyziky ducha vyzdvihuje naopak onu transcendentálně-filosofickou myšlenku, podle níž podmínkou veškerého předmětného vědomí je čisté sebevědomí – právě to čisté sebevědomí, které Hegel pejorativně nazýval „nehybnou tautologií ‚Já jsem Já‘“!⁴

V hlavní části knihy autor nejprve nabízí vlastní interpretaci Aristotelovy III. knihy *O duši* a následně přechází k Hegelově interpretaci Aristotelovy psychologie. Další část je pak věnována výkladu Aristotelova pojetí ducha jakožto myšlení myšlení ve XII. knize *Metafyziky*, načež je po krátké odbočce k Plótinovi představena Hegelova interpretace XII. knihy. Podívejme se nyní na jednotlivé kapitoly. Nebudeme se přitom držet jejich podrobnějšího členění, ale právě zmíněného obecnějšího rozvrhu, který autor uvádí v Předmluvě (11 n.).

Výklad III. knihy *O duši*

Tato kapitola nejprve představuje Aristotelovu koncepci společného smyslu, která má řešit problém sebevztahu vnímající duše – kdy při každém vidění či slyšení pociťujeme, že vidíme či slyšíme – a zároveň odpovědět na otázku, co nám umožňuje vzájemně rozlišovat vnímané smyslové kvality. Zdá se přitom, že Aristotelés společnému smyslu tyto dvě kompetence pouze připisuje, aniž by byl schopen vykázat jejich vnitřní vazbu. Podle Jindřicha Karáska však takováto vazba existuje, neboť jak sebevztah vníma-

jící duše, tak schopnost rozlišovat vnímané smyslové kvality se – podle jeho výkladu – zakládá na jednotící funkci duše, již je pasivní duch či pasivní rozum (*nús pathétikos*) (42). Podle této interpretace se právě pasivní rozum vztahuje prostřednictvím společného smyslu k rozmanitým aktům vnímání a je jak tím, co si tyto rozmanité akty uvědomuje, tak tou schopností, která rozlišuje mezi rozmanitými vnímanými kvalitami.

Další část knihy je věnována rozdílu mezi aktivním a pasivním duchem (*nús*). Pasivní duch je pasivní v tom ohledu, že je v analogii k vnímajícímu smyslu primárně definován jako schopnost přijímání: může se stávat vším, co myslí (47). Rozdíl mezi vnímajícím smyslem a pasivním duchem přitom autor osvětluje tak, že na rozdíl od vnímajícího smyslu pasivní duch *myslí* (46). To je ovšem bez dalšího rozvedení Aristotelovy koncepce myšlení pouze formální vysvětlení. Čtenář by se jistě rád dozvěděl, jaký je podle autora vztah mezi bazálním rozlišováním (*kri-nein*) – jež podle Aristotela probíhá již na rovině vnímání a jehož jsou schopna i zvířata – a explicitním diskursivním myšlením vnímaného. Aniž by byl tento důležitý problém zohledněn, postupuje výklad k tématu aktivního ducha, který je vymezen tak, že na rozdíl od ducha pasivního myslí stále, a tudíž existuje vždy jen jako *energeia*. Skutečnost, že aktivní duch je podle Aristotela neustále a nutně činný, pak autor chápe jako důležitou spojnicí s novověkými koncepcemi ducha, především s Fichtovou koncepcí Já (49 n.).

4 G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, přel. J. Patočka, Praha 1960, str. 148.

Pokud jde o vztah aktivního a pasivního ducha, podle autora se aktivní duch vztahuje k pasivnímu jako k objektu svého působení, a sice v tom smyslu, že ho uvádí v činnost a že zapřičiňuje jeho přechod z pouhé možnosti do skutečnosti. Pro postup celé další argumentace je přitom důležité, že sebevztah pasivního ducha zde autor ztotožňuje s empirickým sebevědomím (tj. vztahem k vlastním rozmanitým aktům vnímání), kdežto sebevztah aktivního ducha, jenž myslí sám sebe jakožto myšlení, ztotožňuje se sebevědomím čistým. Odtud je pak už jen krok k tvrzení, že „čisté sebevědomí aktivního ducha je základem sebevědomí ducha pasivního“ (48). To je zajisté známá myšlenka transcendentální filosofie, ovšem tvrdit, že ji můžeme nalézt již u Aristotela, není vůbec samozřejmé. K otázce, nakolik je tato autorova hlavní teze přesvědčivá, se vrátíme níže.

Hegelův výklad Aristotelovy psychologie

V této kapitole se nejprve setkáváme s Hegelovým výkladem Aristotela v příomě duše k vosku a nepopsané tabuli. Ten svádí k empiristické interpretaci, podle níž by duše jen trpně přijímala to, co k ní zvnějšku přichází. Tyto metafory podle Hegela postihují jen jednu stránku vnímající duše a není možno je na ni vztahovat v celém rozsahu. Duše (na rozdíl od tabule a vosku) musí být při vnímání také aktivní, nemůže pasivně setrávat u jedné smyslové kvality, ale musí neustále klást svoji totožnost v mnohosti

proměnlivých počitků. Pokud by tomu tak nebylo, akt vnímání by se rozpadl do zcela disparátních stavů a k žádnému vnímání mnohých smyslových kvalit jednotného předmětu by dojít nemohlo (58–60).

Tuto Hegelovu úvahu je možno shrnout také tak, že „mé měnicí se vědomí o předmětech ve světě je stále doprovázeno identickým vědomím mne sama jakožto toho, pro koho ony měnicí se předměty jsou“, přičemž toto vědomí sebe není smyslovým vnímáním, nýbrž je mým intelektuálním výkonem (61), doplňme intelektuálním výkonem mého *nús*. Jindřich Karásek v této souvislosti přesvědčivě ukazuje, že Hegelova interpretace Aristotelovy koncepce vnímání je inspirována Kantovou teorií transcendentální apercepce a Fichtovou koncepcí Já jako neustálé činnosti sebekladení (63). Tak je podle Kanta transcendentální jednota sebevědomí předpokladem možnosti vědomí předmětů ve světě a podle Fichta existuje Já „pouze potud, pokud se klade jako identické, tj. přestane-li vytvářet svou vlastní identitu, přestane existovat“ (63).

Jakkoli mohou být tyto myšlenky samy o sobě platné, nedaří se zatím autorovi ukázat, že Hegel je připisuje Aristotelovi oprávněně. Na podporu Hegelovy interpretace uvádí dvě místa ze 4. kapitoly III. knihy *O duši*: „Rozum, jakožto to, čím duše myslí a soudí, není skutečný, pokud nemyslí.“ (*De an.* III,4,429a22–24); „A určili jsme si trpnost předem tak, že rozum je co do možnosti vším, co je myšleno, ale co do skutečnosti není ničím, dokud nemyslí“ (*De an.* III,4,429b31–32).⁵ V těchto pa-

⁵ Uvádíme autorův překlad, který je upravenou verzí Hegelova překladu těchto pasáží.

sázích ovšem Aristotelés chápe rozum jako *pasivní* schopnost a tvrdí, že zůstává pouhou *mohutností* stávat se vším myslitelným, pokud na něj nezapůsobí příslušné myslitelné předměty.⁶ O *identitě* sebevědomí, a dokonce ani o *aktivním* rozumu spontánně myslícím sebe sama, který by případně mohl být garantem identity sebevědomí jakožto podmínky vnímání a myšlení předmětů, v těchto pasážích není vůbec řeč, a nemožou tedy nic z výše řečeného dokazovat. Jak ostatně přiznává sám autor, Aristotelově koncepci lidského ducha (*nús*) můžeme plně porozumět až na základě Aristotelových úvah ve XII. knize *Metafyziky*, k níž se také ve svém výkladu obrací.

Výklad XII. knihy *Metafyziky*

Tato kapitola se nejprve věnuje Aristotelovu zkoumání nejvyššího typu podstaty, která je zdrojem věčného kruhového pohybu nebes i všech ostatních pohybů v podnebeské sféře. Tato podstata je hybatelem všech ostatních jsoucen, sama ovšem nemůže být pohybována něčím dalším, a z tohoto dů-

vodu musí mít povahu věčně aktuální činnosti (*energeia*), která není spojena s žádným přechodem z možnosti do skutečnosti, a která tedy musí být nehybná (*akinétos*). V této souvislosti alespoň na okraj upozorníme na autorovo zarážející tvrzení, že Aristotelés této nejvyšší podstatě samé připisuje kruhový pohyb (74 n., 83). K této interpretaci dospívá patrně proto, že ztotožňuje činnost (*energeia*) a pohyb (*kinésis*), které však Aristotelés jasně rozlišuje.⁷

Tuto nejvyšší podstatu autor posléze, ve shodě s většinou interpretů, identifikuje s božským, resp. s aktivním duchem (*nús poiétikos*), přičemž přistupuje k interpretaci obtížné pasáže z *Metafyziky* (XII,7,1072a30–31) pojednávající o tom, že myšlení je sice zdrojem pohybu, ale že je zároveň pohybováno tím myšleným. Autor tuto pasáž vysvětluje po Hegelově vzoru tak, že myšlené pohybuje božským rozumem jen jakožto předmětná podoba tohoto myšlení samého, a toto myšlení tak vposled myslí samo sebe a klade sebe sama jako objekt svého myšlení

⁶ Srv. „Je-li myšlení jako vnímání, pak je to asi jakési dráždění (*paschein*) tím, co je myslitelné, nebo něčím takovým.“ (*De an.* III,4,429a14–15, in: Aristotelés, *Člověk a příroda*, přel. A. Kříž – M. Mráz, Praha 1984).

⁷ Můžeme zjednodušeně říci, že pohyb (nejen místní) je vždy pohybem od něčeho k něčemu jinému a v tomto smyslu je přechodem z možnosti do skutečnosti (srv. *Met.* IX,6,1048b18–35; *Eth. Nic.* X,5,1174a14–1174b13). Zdrojem Karáskovy interpretační teze bude patrně Hegelův výklad pasáže *Met.* XII,7,1072a24–26 pojednávající o „středu“, který ovšem i vydavatel Hegelových přednášek považuje za pochybný (srv. G. W. F. Hegel, *Dějiny filosofie II*, přel. J. Cibulka – M. Sobotka – J. Tomin, Praha 1965, str. 213; komentář vydavatele srv. tamt. v poznámce pod čarou; autor na tuto Hegelovu interpretaci odkazuje na str. 108). Konečně by bylo možné namítnout, že myšlení jakožto spojování či diskursivitu (*dianoein*, *legein*) by sice bylo možno metaforicky považovat za pohyb (srv. 79), v dané souvislosti je ale řeč o božském *noein* jakožto bezprostředním myšlení myslitelného, jemuž nemůže být vlastní žádná diskursivita. K rozdílu lidského *noein* a *legein* (resp. *dianoein*) srv. *Eth. Nic.* VI,2,1139a6–15; *Eth. Nic.* VI,6,1140b30–1141a8; *Eth. Nic.* VI,9,1142a26–30.

(*noéton*) (78 n., srv. též 120 nn.). Tuto interpretaci autor opírá mj. o Aristotelovu úvahu v *Met.* XII,9,1074b, podle níž může být *nús* neustále činný pouze tehdy, myslí-li sebe sama, protože v opačném případě by byl závislý na něčem jiném a při jeho neexistenci by nemyslel (81 n., srv. 91 n.).

Následující podkapitola věnovaná ontologii člověka je jádrem celé knihy: zabývá se především otázkou, zda a jak je v člověku přítomen aktivní rozum (*nús poiétikos*). Než ovšem autor k tomuto tématu dospěje, opakuje, nyní v rozvinutější podobě, základní teze velké části novověké ontologie člověka: „Aby mohly být předměty kolem mě pro mě, abych mohl mít vědomí o nich, musím být primárně sám pro sebe, musím mít vědomí sebe sama, protože kdyby tomu tak nebylo, nemohl bych reálné předměty kolem mě vztahovat k sobě, a tudíž by ani nemohly být pro mě“ (84 n.). Tuto tezi pak konkretizuje fichtovskou myšlenkou, že předpokladem možnosti explicitního sebevědomí (tj. vědomí o tom, že si jsem vědom předmětu *x*), a po- tažmo i samého vědomí předmětů, je netematický, předreflexivní sebevztah, totiž intelektuální názor sebe sama.

Jak se má ale tato novověká myšlenka vztahovat k Aristotelovi? Pocit, že vnímám, o němž Aristotelés hovořil v souvislosti se společným smyslem,

je bezesporu jen temným a neartikulo- vaným sebevztahem. Ten může dospět do podoby *explicitního* vědění o sobě jako vnímajícím rozmanité předměty jen prostřednictvím myšlení (*noein*), v autorově interpretaci tedy jen díky *intelektuálnímu sebevztahu myšlení* – jakési obdobě Fichtova intelektuál- ního názoru –, jež Aristotelés údajně pojednává pod označením aktivní roz- um v III. knize spisu *O duši* a jehož strukturu pak coby strukturu božního rozumu rozvíjí ve XII. knize *Metafyziky* (87–90).⁸

Co se týče věrohodnosti takovéto interpretace Aristotela, docházíme opět k tomu, že jakkoli mohou být Kantovy a Fichtovy myšlenky samy o sobě platné, nic v Aristotelově textu nenaznačuje, že by si vůbec kladl otázku, jak si můžeme být vědomi své identity napříč rozmanitými akty vní- mání a myšlení. Nic také nenaznačuje, že by aktivní rozum měl hrát roli takovéhoho garanta identity sebevědomí. Vždyť ve III. knize *O duši* Aristotelés rozvíjí téma aktivního rozumu pouze v kontextu otázky, co je základem rea- lity (a nikoli pouhé potenciality) *před- mětů* přístupných pasivnímu rozumu,⁹ přičemž tyto předměty myšlení (*noéta*) považuje za tvary (*eidé*). Ve XII. knize *Metafyziky* pak sice pojednává o bož- ském rozumu jako o myšlení myš- lení, ale Aristotelés nám zde bohužel

⁸ Přiznávám, že se mi přes veškerou snahu nepodařilo pochopit autorův argu- ment na konci druhého odstavce na str. 87, který má dokazovat nepostradatelnost ducha pro naše vědění o tom, že vnímáme. Tento argument ale patrně ve výkladu nehraje rozhodující roli. Vychází navíc z předpokladu, že neexistují situace, kdy si nejsme vědomi svého vnímání, což je samozřejmě problematický předpoklad (ostatně autor sám v dalším odstavci připouští, že takovéto situace existují).

⁹ Srv. příměr aktivního rozumu ke světlu, jež „činí barvy jen možné barvami skutečnými“ (*De an.* III,5,430a14–17).

nic neřká o vztahu božského rozumu k rozumu lidskému, natož aby naznačoval, že božský *nús* tvoří základ našeho empirického sebevědomí. To, že by Aristotelés považoval aktivní, resp. božský rozum za podmínku možnosti jakéhokoli konečného sebevztahu, je ostatně nepravděpodobné již proto, že na rovině vnímání připisuje sebevztah i zvířatům, jimž naopak jakýkoli rozum (*nús*) upírá.¹⁰

Následnému představení Hegelovy interpretace XII. knihy *Metafyziky* předchází exkurs do Plótinovy metafyziky. V ní se ukazuje, že Plótinova představa – údajně naznačená již u Aristotela (96) –, podle níž lidský i božský *nús* musí mít stejnou základní strukturu, zásadně ovlivnila Hegelovu vlastní koncepci ducha, resp. absolutna. Tato společná struktura měla podle Plótina spočívat v tom, že myslí-li (božský i lidský) duch věci světa, vposled myslí jen sám sebe (98), což znamená, že veškeré bytí je zde chápáno jako bytí ducha a veškeré jsoucí je jen sebezjinačením tohoto ducha, nikoli něčím, co je vůči duchu externí a cizí (100).

Hegelův výklad Aristotelovy metafyziky ducha

Tato závěrečná kapitola začíná představením Hegelova vlastního pojmu subjektivity coby „zápornosti, která se vrací ze své jinakosti k sobě samé“ (104). Pokud jde o předvedení Hege-

lovy interpretace Aristotelovy koncepce božského *nús*, nesetkáváme se zde s ničím, co by již autor neuvedl ve vlastní interpretaci XII. knihy *Metafyziky*. Opakuje se zde abstraktní formule o myslí myslící své vlastní myšlení, která má být společnou strukturou božského i lidského ducha. Již se ale nedozvíme, jak podle Hegela Aristotelova metafyzika aktivního božského *nús* překonává formalismus transcendentální filosofie,¹¹ a jak ho tedy mohla inspirovat k jeho vlastní spekulativní koncepci absolutna, v níž – na rozdíl od Kanta a Fichta – ukazuje, jak duch postupně vytváří všechna myšlenková určení a posléze i samu přírodu a její rozmanité stupně (srv. 125). Autor sice předvádí Hegelovu koncepci stvoření hmotné přírody coby sebezvnějšnění absolutního ducha a srovnává ji se Schellingovou koncepcí, Aristotelovu kosmologii však bohužel nechává úplně stranou. Vyjadřuje se k ní jen v tom smyslu, že Aristotelés byl původcem myšlenkové tradice, podle níž je základem veškerého bytí duch a veškeré jsoucí je pouze aspektem ducha samého (127, srv. 17)! Tímto způsobem měl Aristotela údajně interpretovat sám Hegel. K tomu však musíme poznamenat, že Hegel se k takto silným tvrzením neuchyluje, neboť si uvědomuje, že například látka Aristotelés rozhodně nepovažoval za sebezvnějšnění či projev božského *nús*.¹²

¹⁰ Není zcela jasně, zda J. Karásek považuje čisté sebevědomí aktivního rozumu také za podmínku možnosti neexplicitního empirického sebevztahu při vnímání. Zdá se však, že jeho tvrzení „to, co se v tomto pocitu ohlašuje, je samo intelektuální povahy“ (88) tuto tezi zahrnuje.

¹¹ K tomu srv. Hegelovo vyjádření v *Dějinách filosofie II*, str. 215 n.

¹² Srv. „Netvrdí [Aristotelés], že jedině myšlení je pravdivé, ani že všechno

Vzato vcelku, lze říci, že kniha plasticky a – s výjimkou právě zmíněného bodu – věrně představuje Hegelovu interpretaci Aristotela. Ukazuje také, jak Hegelova interpretace čerpá z Kantova a Fichtova myšlení, čímž tuto interpretaci doplňuje o důležitý kontext. Je rovněž třeba ocenit, že autorovi jde skutečně o „věc samu“, nakolik je touto věcí problém struktury sebevědomí a její argumentační zdůvodnění. Pokud jde ale o to zjistit, co vlastně Aristotelés tvrdí, bude čtenář v knize marně hledat jakýkoli odstup od Hegelova výkladu a kritické zhodnocení toho, v čem tento výklad Aristotelovým textům odpovídá, a v čem je naopak překračuje a domýšlí svým vlastním způsobem.

Tomuto jednostrannému přístupu také odpovídá fakt, že se autor zcela odmítá zabývat výsledky současného aristotelského bádání, a to se zdůvodněním, že toto bádání vychází z jiných systematických otázek, než jaké si kladl Hegel, resp. autor sám (23 n.). To je do jisté míry legitimní, neboť kniha má především poukázat na určité aspekty Aristotelova myšlení, které bývají – alespoň podle autorova přesvědčení – v současném bádání opomíjeny. Tento hlavní záměr knihy se také autorovi daří naplnit. Zůstává ovšem otázkou, nakolik bude jeho netradiční výklad Aristotelovy metafyziky (lidského) ducha pro čtenáře přesvědčivý.

Martin Vrabec

je myšlenkou; říká pouze, že myšlení je tím prvním, tím nejsilnějším a nejvíce účtyhodným. Naproti tomu my pravíme, že myšlenka, jakožto to, co se vztahuje samo k sobě, je tím, co vůbec jest, je pravdou.“ G. W. F. Hegel, *Dějiny filosofie II*, str. 216.