

Radim Kočandrlé

APEIRON

ANAXIMANDRA

Z MÍLÉTU

Plzeň (Západočeská univerzita v Plzni) – Praha (Epocha) 2011, 128 str.

Jak poznamenává autor recenzované knihy v „Úvodu“, nejedná se o jeho první monografii interpretací nejstarších dochovaných zpráv o myslitelích, které jsme si zvykli považovat za první filosofy. Anaximandroví z Milétu věnoval již samostatnou studii¹ a je třeba doplnit, že také podstatnou část monografie věnované pojmu *fyis* v tradici iónského myšlení.² V recenzované knize je zájem obrácen k termínu *apeiron*, který měl Anaximandros považovat za zakládající princip či počátek (*arché*) všeho vznikání a zanikání.³ Přestože edice zlomků před Sókratiků *DK* uvádí u Anaximandra rovněž zlomky považované za autentické, autor se přidržuje názoru, že se v případě textů zmiňujících termín *to apeiron* jedná především o referáty nedochovaného textu, ovlivněné výkladovou strategií nauky o principech a příčinách, již

známe od Aristotela a z rozsáhlé tradice komentářů.⁴ Recenzovaná monografie je věnována těmto textovým svědectvím, jež zasazuje do širšího dějinného a kulturního kontextu. Jejím cílem je odhalit pod vrstvou peripatetické desinterpretace prvky původního archaického myšlení poplatného době, v níž Anaximandros žil (6. stol. př. Kr.).

Samo rozlišení myšlenkových vrstev na archaickou a interpretující až desinterpretující by si v knize zasloužilo důslednější zpracování. Autor předpokládá čtenářovu obeznamenost se stavem dochovaných svědectví, proto se způsobu jejich zaznamenání podobněji nevěnuje. Nicméně kapitoly „Arché“ a „Apeiron – předporozumění“ obsahují krátký výklad o Aristotelovu přístupu k filosofickým předchůdcům a jejich spojení s otázkou po *arché*. Aristotelés považuje své vlastní úvahy za součást tradice myslitelů, kteří toužili po vědění, a hledali proto nezjevné principy či příčiny existence a dění světa. Společnou snahou nabýt vědění je proto v *Metafyzice* i ve *Fyzice* hájeno rovněž oprávnění posuzovat úvahy předchůdců podle rozlišení *příčin* a *kategorií*, přičemž nejvíce dochovaných zpráv pochází z těchto spisů a z komentářů

k nim.⁵ Autor v monografii vychází z předpokladu, že aristoteléské hledisko otázky po *arché* lze přijmout jako obecný rámec zkoumání zpráv věnovaných termínu *apeiron*, neboť tento termín postihuje především neustálé a nevyčerpatelné dění v přírodě a týká se kosmogonických úvah (12).⁶ Odmítnut musí být výklad tohoto termínu ve smyslu „generativní substance“, která se proměňuje pouze ve svých vlastnostech, a její pochopení jako *látkové příčiny* (14–15).⁷

Kapitoly věnované *předporozumění* termínu *apeiron* rovněž v krátkosti shrnují významy, jež mu udílejí současné výkladové strategie. Význam prostorový – nezměrná rozlehlost bez hranic – se odvolává na tradiční užití tohoto termínu v Homérových eposech či ve zlomku B 28 u Xenofana z Kolofoňu.⁸ Zmíněný zlomek však akcentuje spíše vztah *mez* a *neomezené* typický pro způsob myšlení v tzv. italské myšlenkové tradici před Sókratiků. Význam „neurčito“ naopak peripatetická interpretace chápe jako přesněji nepojmenovaný látkový prvek (*stoicheion*) vedle čtyř prvků – vody, vzduchu, země a ohně –, který zakládá jejich vzájemné proměny. Pro výklad, jež v monografii následuje, je důležitý třetí význam

neomezena jako časové neohraničenosti a rozlehlosti. Než však bude možné uvažovat o *apeiron* jako přívlastku plynoucího času, musí se autor vypořádat se substantivizovaným tvarem *to apeiron*, o němž se zmiňují dochovaná svědectví.

Interpretaci Anaximandrova termínu *apeiron* lze rozdělit na dvě části. První část tvoří kapitoly „Apeiron podle Aristotela“ a „Apeiron podle Theofrasta“, v nichž jsou kriticky zkoumány dochované úvahy a referáty. Kritika zpochybňuje názor, že Anaximandros a společně s ním myslitelé iónské tradice užíli ve svých textech substantivní formu tohoto termínu a chápali ji ve smyslu neurčité podstaty či generativního principu, který tvoří počátek vznikání světa, provází jeho proměny a zůstává neměnný po jeho zániku. Kapitoly věnovanou výkladu Aristotelových zpráv a úvah o termínu *apeiron* však provázejí drobné nepřesnosti.⁹ Rovněž Aristotelés se ve *Fyzice* snaží dokázat názor, že *apeiron* není samostatně jsoucí podstatou ve smyslu nauky o *kategoriích* a že naopak tento termín označuje příznačnou vlastnost něčeho jiného, např. času, pohybu, velikosti či rozlehlosti.¹⁰ Ztotožnění Anaximandra se substantivním výkladem lze v tomto bodě

¹ R. Kočandrlé, *Anaximandros z Milétu*, Červený Kostelec 2010.

² R. Kočandrlé, *Fyis iónských myslitelů. Rozprava nad peripatetickou dezinterpretací*, Červený Kostelec 2008.

³ *LSJ*, s. v. *apeiron*: neomezeno, nekonečno, nespočetné, bez konce.

⁴ H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker: griechisch und deutsch*, 1, Zürich 1996¹⁹; viz především zlomek *DK* 12 B 1: „Počátek a zdroj toho, co je, je *to apeiron* (bezmezne, neurčité). Z čeho však je vznik jsoucích věcí, do toho nastává i jejich zánik, podle nutnosti; navzájem si totiž platí trest a pokutu za své bezpráví, podle pořádku času.“ V recenzovaném svazku viz str. 43. Viz dále referáty: Simplicios, *In Arist. Phys.* 24,13 (*DK* 12 A 9); Hippolytos, *Ref.* I,6,1–2 (*DK* 12 A 11); Pseudo-Plútarchos, *Strom.* 2 (*DK* 12 A 10); Aetios, *Plac.* 1,3,3 (*DK* 12 A 14); Diogenés Laertios, *Vitae*, 11,1 (*DK* 12 A 1).

⁵ Aristotelés, *Met.* I,980a2; *Met.* I,983a25–26; *Phys.* I,184a10–18.

⁶ Čísla v závorkách odkazují na paginaci recenzované monografie.

⁷ Viz především G. S. Kirk – J. E. Raven – M. Schofield, *Před Sókratovští filosofové*, přel. F. Karfík – P. Kolev – T. Vítek, Praha 2004, str. 142–144.

⁸ Xenofanés z Kolofoňu, *DK* 21 B 28 (Achillés, *Isag.* 4, 34, 11): „Vrchní hranice (*πεῖραξ*) Země je ta, kterou vidíme u našich nohou a která sousedí se vzduchem; její spodek však sahá do bezmezna (*ἐς ἄπειρον*).“ G. S. Kirk – J. E. Raven – M. Schofield, *Před Sókratovští filosofové*, str. 225.

⁹ Včetně nepřesností v úpravě českého překladu řeckého textu v autorství A. Kříže nebo v přepisu řeckého textu viz pozn. 70, 82, 86 a překlady.

¹⁰ Aristotelés, *Phys.* III,200a16–18. V recenzované monografii viz str. 33–34 a odkaz na *Phys.* III,203b15–26.

sledovat pouze nepřímo pomocí termínů *to hen* (jedno) či *to migma* (směs), jež jsou navíc poplatné spíše myšlení Empedoklea z Akragantu a Anaxagory z Klazomen. Aristotelova kritika nutně nenaznačuje, že Milétan uvažoval o *apeiron* jako o nějaké věci. Naopak referáty odkazující na Theofrasta jako na zdroj zmiňují substantivní formu se členem neutra. Podobné pojetí *neomezena* se však pojí především s Aristotelovou kritikou pythagorejců a Platóna. Zvláště v případě druhého jmenovaného myslitele se jedná o nauky, o nichž, kromě dalších zpráv u Aristotela nebo možných spekulací o vazbách např. na druhy *peras* a *apeiron* v dialogu *Filébos*, nemáme žádné adekvátní textové doklady v jiných Platónových dialogích.¹¹ Kritika termínu „neomezené“ se opírá o Aristotelovu polemiku ve *Fyzice* věnovanou platónskému duálnímu principu „velké a malé“ a její výsledek je vztažen k pasážím z Platónových dialogů *Faidón* a *Faidros*. Na základě této kritiky však není možné založit výklad archaického užití termínu *neomezené*, protože platonici i Aristotelés pracují se značně technizovaným významem tohoto termínu (35–37).¹² Neprůkazná je rovněž snaha o využití možných

„archaických“ prvků v Platónových dialogích pro zpětný výklad Aristotelova textu a vyvození závěru pro referáty o Anaximandrovi. I přes tuto výkladovou strategii textu *Fyziky* lze přijmout závěr, že termín *to apeiron* se ve vztahu k íónské myšlenkové tradici stal podstatným jménem až pozdější interpretací. Máme-li navíc o Anaximandrově textu pouze nepřímá svědectví, pak lze tento postup pochopit jako peripatetickou extrapolaci původního nedochovaného a „básnického“ vyjádření.¹³

Kapitola nazvaná „Adjektivum“ se věnuje nalezení adekvátního substantiva k adjektivu *apeiros*, jež autor navrhuje jako poplatnější původnímu textu. Peripatetická interpretace i archaický kontext se shodují na termínu *fysis* – přirozenost. Přestože je zdůrazněn neprokazatelný a spekulativní ráz spojení *fysis apeiros*, právě v kontextu epické i lyrické poezie by bylo vhodné vést úvahu a paralely o něco dále či šíře a využít zde např. autorem opomíjené výklady francouzských badatelů, povětšinou navazujících na interpretace termínu *apeiron* ve vztahu k politickému řádu světa, jež mu věnoval J.-P. Vernant.¹⁴

¹¹ Platón, *Philb.* 23c–24a.

¹² S tím souvisí rovněž zavádějící úprava překladu odkazujícího na tuto platónskou nauku na str. 31, pozn. 77: Aristotelés, *Phys.* I,187a12–23: „Platón mluví o velkém a malém, až na to, že podle Platóna těmi protiklady je látka a tvar, ale tvar je jedním...“ Fráze *ὁ μὲν ταῦτα* odkazuje k velikosti a malosti, jež Aristotelés interpretuje jako látku, a částice *τὸ δὲ* naopak označuje jedno jako tvar. Překlad doslova zní: „Platón mluví o velkém a malém, až na to, že *tato určení* [velké a malé] tvoří látku, *zatímco* jedno je tvar.“ (*ὡσπερ τὸ μέγα φησὶ Πλάτων καὶ τὸ μικρόν, πλὴν ὅτι ὁ μὲν ταῦτα ποιεῖ ὄλην τὸ δὲ ἓν τὸ εἶδος*) V překladu odstavce je navíc nekonzistentní převod termínu *eidos* – jako „tvar“ a o dvě řádky dále jako „forma“.

¹³ Badatelé většinou nezpochybňují termín *apeiron* ve tvaru podstatného jména, výjimky autor monografie jmenuje na str. 53 v pozn. 136.

¹⁴ Viz např. J.-P. Vernant, *Geometrická struktura a politické představy*

Druhá část výkladu se věnuje časovému významu termínu *apeiron*. Autor jej rozšiřuje o možné původnější náboženské vlivy na Anaximandrovo rozhodnutí spojit s tímto termínem kosmogonický či theogonický proces ustavování světa. Zkoumání *neomezena* v souvislosti s fenoménem času ospravedlňuje rovněž závěr zlomku B 1: „podle pořádku času“ i spojení „neomezeného“ s epitetem náležejícími božství – „nesmrtelné, nehynoucí, nezanikající či věčné“.¹⁵ Kromě vlivů zdůrazňujících časový rozměr původní – božské – síly přítomných v perské náboženské tradici se objevují v této části rovněž zmínky o paralelách s prvky indického či hebrejského náboženství (71). V tomto případě se jedná o nejdiskutabilnější část knihy. Autor se vědomě pohybuje na hraně spekulací, jež sice nejsou plně vysloveny, ale čtenáře zavádějí k možnému předpokladu o myšlenkovém propojení, jež mohlo provázet náboženské texty od Indie přes Persii. Výsledkem podobného vlivu by rovněž bylo zdůraznění cyklické bezmeznosti času, ve které podle Anaximandra vznikají

a zanikají po sobě následující světy (72–73). Autor v těchto úvahách nalézá oporu především v pracích badatelů M. L. Westa a A. V. Lebeděva.¹⁶ V případě odkazů na ruský psanou studii A. V. Lebeděva jsou navíc zkoumány paralely mezi časovým významem termínu *apeiron* a obtížně datovatelnými doklady o orfických kosmogoniích, jejichž záznamy až na několik výjimek pocházejí ze zdrojů hellénského období.¹⁷ Odkázat lze např. na str. 65 a značně nejisté spojení termínů *chronos apeiros* – bezmezný čas – s orfickým *Chronos agératos* – nestárnoucí Chronos. Chtěl by autor na podporu této paralely společně s A. V. Lebeděvem tvrdit, že termín *chronos apeiros* mohl Aristotelés v rámci své interpretace principů u předchůdců zaměnit s látkovou příčinou? Ve snáhách nalézt možný kontext Anaximandrových úvah o neomezeném božství je naopak třeba ocenit zmínku veršů Ferekýda ze Syru, mytografy z 6. stol. př. Kr. U tohoto autora jsou vedle homérovských či hésiodovských vlivů patrné rovněž vlivy předovýchodních theogonií, přestože

v *Anaximandrově kosmologii*, in: týž, *Hestia a Hermés. Studie k duchovnímu světu Reků*, přel. M. Pokorný, Praha 2004, str. 173–175.

¹⁵ Viz str. 61; DK 12 B 1 (Simplikios, *In Arist. Phys.* 24,13): „A z čeho pochází vznikání jsooucích věcí, do toho směřuje také jejich zanikání, podle nutnosti; neboť si navzájem platí pokutu a odplatu za bezpráví podle pořádku času (*κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν*)“ DK 12 B 2 (Hippolytos, *Ref.* I,6,1–2) „Tato přirozenost je věčná (*αἰδίον*) a nestárnoucí (*ἀγήρω*)“ DK 12 B 3 (Aristotelés, *Phys.* III,203b13): „Nesmrtelné a nehynoucí.“

¹⁶ M. L. West, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford, 1971; A. V. Lebeděv, *ТО ΑΠΕΙΡΟΝ: НЕ АНАКСИΜΑΝΔΡ, А ПЛАТОН И АРИСТОΤΕΛЬ*, I–II, in: *Вестник древней истории*, 143, 1978, str. 39–54; 144, 1978, str. 43–58.

¹⁷ Dataci dokladů o orfismu do 5. stol. př. Kr. dokládá text zachovaný na Papyru Derveni, avšak ani ve zde zaznamenaných verších nenajdeme podporu pro zmíněné spojení. Naopak je použito tradiční spojení *ἐπ’ ἀπειρονα γαῖαν* (na nesmírné zemi). Viz V. Hladký, *Papyrus Derveni*, Červený Kostelec 2011, sl. XXIV.

zůstává poplatný řeckému prostředí. Výklad termínu *apeiron* se s oporou u tohoto mytografů posouvá k obrazu toho, co plodí – *to gonimon*. Podle Pseudo-Plútarchova referátu Anaximandra (*DK 12 A 10*) je to následně vyloženo v kontextu termínu *gonos* jako „semeno času“. Interpretace plodivého semene času čtenáři předkládá obraz biologického chápání vzniku světa jakožto živého tvora. Opírá se o podobnost mezi semenem a zárodkem obaleným plodovou blánou, či přímo o podobnost s orfickým vejcem, a porovnává tyto paralely s dalšími zprávami o Anaximandrově kosmologii, jež hovoří o kůře nebeských kruhů, které daly vznik Slunci, Měsíci a hvězdám.¹⁸ Přestože sám autor zdůrazňuje, že se v této interpretaci pouští do spekulace, která zachází s obtížně dokazatelným theogonickým kontextem, postihuje tato interpretace principu u iónského myslitele důležité kosmogonické motivy patrné později např. u Filolaa z Krotónu, Platóna nebo u stoiků. V případě výkladu Anaximandra však musíme zůstat na pochybách, zda je opravdu možné tuto interpretaci důsledně obhájit.

Předposlední kapitola nazvaná „Přirozenost, která je bezmezná“ se snaží propojit časový výklad termínu *apeiron* s interpretací názorů iónských myslitelů, jež je do značné míry ovlivněna zlomky a zprávami o myšlení Hérakleita z Efesu, jichž se na rozdíl od předchozích textů dochovalo větší množství. Anaximandrově

apeiron by zastupovalo „bezmeznou nestárnoucí přirozenost, sílu a moc přírody, z níž se skládá vznik všech věcí světa“ (89). Vznik světa z této přirozenosti se děje skrze protiklady, nikoli však tak, že by se z ní vydělovaly protikladné vlastnosti např. vlhkost – patřičná pro vodu – či chlad – patřičný pro vzduch –, nýbrž tak, že sama bezmezná přirozenost v sobě zakládá protiklady v podobě *neomezených* (apeiratických) škál či diferencí, z nichž vše povstává: „každá věc se vyjevuje z neurčitého a bezmezného kontinua díky tomu, že získá konkrétní svébytnost“ (96). *Apeiron* „by nebylo nějaké ‚něco‘, ale možnost a vnitřní spojitost každé difference“ (tamt.). Tento výklad, který je poplatný významu termínu *apeiron* jako mezního prvku či neurčité možnosti založení vznikání a zanikání přírody, by měl v sobě zohledňovat zároveň časovou rovinu. Konkrétním vyjádřením kontinua rozevírajícího se mezi diferencemi by byl právě čas. Spojení interpretace, z níž vychází *apeiron* v podobě semene času, a interpretace založené na termínu *apeiros fysis*, jež představuje možnost biologického vymezení každé věci, se však zcela nedaří. Po přečtení knihy zůstává platná otázka, nakolik vůbec lze úvahy o možných vlivech předního východu na Anaximandra použít v kontextu termínu *fysis* – přirozenosti, tj. termínu, který je pro rané řecké myšlení typický, protože se právě skrze tento termín začalo vydělovat

¹⁸ *DK 12 A 10* (Pseudo-Plútarchos, *Strom.* 2) „Tvrdí, že to, co z věčného plodí teplo a chlad, se oddělilo při vzniku tohoto světa a že se z toho vytvořila jakási ohňová sféra okolo vzduchu obklopujícího Zemi, jako kůra okolo stromu. Když ta se odtrhla a rozlámala na jakési kruhy, povstalo Slunce, Měsíc a hvězdy.“

z theogonických textů jako samostatný útvar iónské filosofie.¹⁹

Přes výtky na adresu knihy *Apeiron Anaximandra z Milétu* však její autor Radim Kočandrle dokazuje, že právem náleží mezi přední české badatele o rané řecké filosofii. Výklad je veden na vysoké úrovni a zohledňuje široký kontext pramenů a téměř všechny současné proudy sekundární literatury. Recenzovaná kniha zaujme především čtenáře obeznámeného s kontextem výkladu myšlení předsokratiků, který

se neseťkal s autorovými předchozími studii věnovanými Anaximandrově z Milétu. Naopak čtenář, jenž je obeznámen z aurotovou dřívější produkcí, může být z předložené interpretace termínu *apeiron* v kontextu možných theogonických vlivů překvapen, neboť jejím hlavním přínosem je zdůraznění časového a biologického významu termínu, který je však v některých bodech založen na sporné argumentaci.

Antonín Šíma

¹⁹ I zde se lze setkat s neprůkaznými odkazy na kontext mimo iónské myslitele. Např. referát, v němž má Filolaos z Krotónu (*DK 44 A 16*; *Aetios, Plac.* 2,7,6) dělit kosmos jednak na střed či *heistii* a nebe (*úranos*), kde „okolo středu v tanci obíhá deset božských těles“, jednak na *Olymp, Kosmos* a *Úranos*. Druhé rozdělení citované na podporu rozdílného významu slov *kosmos* a *úranos* je zjevným pozdějším doxografickým dodatkem. Viz C. Huffman, *Philolaos of Croton, Pythagorean and Presocratic*, Cambridge, 1993, str. 399; W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge 1972, str. 343–350.