

VĚČNÝ NÁVRAT A PERIODICKÝ ČAS VE STOICKÉ FILOSOFII¹

Jean-Baptiste Gourinat

Výraz ewige Wiederkunft – věčný návrat – pochází od Nietzscheho. Jedná se o jeden z klíčových pojmů jeho pozdní filosofie, jak dokazují přípravné poznámky z roku 1888 pro spis *Vůle k moci*, jehož poslední část měla být tomuto pojmu věnována. V *Ecce homo*, v souvislosti s tím, jak se toto téma objevuje ve *Zrození tragédie*, Nietzsche připisuje jeho autorství Hérakleitovi a se sebezapřením jej přiznává i stoikům: stoa, jak píše, „má toho stopy“.²

Jakkoli Hérakleitos představuje pro tuto nauku inspirační zdroj, jedná se ve skutečnosti o nauku stoickou. V hrubých obrysech je to právě tato nauka, jejíž shrnutí vypracované Ariem Didymem nalezneme v textu, který nám předal Stobaios:

„Ζήνωνι καὶ Κλεάνθει καὶ Χρυσίππῳ ἀρέσκει τὴν οὐσίαν μεταβάλλειν οἶον εἰς σπέρμα τὸ πῦρ, καὶ πάλιν ἐκ τούτου τοιαύτην ἀποτελεῖσθαι τὴν διακόσμησιν οἷα πρότερον ἦν.“

„Zénón, Kleanthés a Chrysippos se domnívají, že se substance proměňuje v oheň, jako by se znovu stávala semenem, a že odtud se znovu naplňuje uspořádání světa tak, jak bylo předtím.“³

Tato nauka, společná třem prvním scholarchům stoické školy, tvrdí, že nejprve dochází k proměně substance v oheň neboli k ἐκπύρωσις (vznícení, vzplanutí) a následně, znovu (πάλιν), k obnovení světa v jeho dřívějším uspořádání. Podle mnohých svědectví dospívá toto „opětné uspořádání“ až k týmž jednotlivcům a týmž událostem. Tento návrat je „věčný“, protože pokračuje „donekonečna a bez konce“ (εἰς ἄπειρον καὶ ἀτελευτήτως),⁴

¹ J.-B. Gourinat, *Éternel retour et temps périodique dans la philosophie stoïcienne*, in: *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2, 2002, str. 213–227.

² F. Nietzsche, *Ecce homo*, přel. J. Fischer, Olomouc 2001, str. 61. – Pozn. překl.

³ Arios Didymos u Stobaia, *Ecl.* I,20,171 Wachsmuth (= *DK* 36; *SVF* I,107; *SVF* II,596).

⁴ Nemesios, *De nat. hom.*, kap. 38, Morani (= *SVF* II,625).

ačkoli zde pojem věčnosti (αἰών) ve vlastním slova smyslu nevstupuje do hry. Jedná se o periodický návrat (περίοδος χρόνου).

Tato nauka se u stoiků jeví jako jedna z „nejpodivnějších“ a „nejabsurdnějších“,⁵ a to tím spíše, že argumenty pro ni – které byly podle názorů stoiků samých „dialektickými nutnostmi“⁶ – se nám celkem vzato téměř nedochovaly. Nauka byla kritizována již ve starověku. Jejími nejzarytějšími odpůrci byli někteří křesťanští autoři, jako Tatian, který říká, že jde o tezi, již „je třeba odmítnout“ (παραιτητέον),⁷ nebo jako Órigenés,⁸ podle něhož pokud by byla tato nauka pravdivá, rušila by to, co je v naší moci (τὸ ἐφ’ ἡμῖν). Avšak sám Órigenés⁹ v ní spatřuje formu nauky o vzkříšení a využívá této stoické nauky, aby ukázal, že vzkříšení není tak absurdní, jak tvrdí Kelsos.¹⁰ Lactantius shledává tuto nauku „více hodnou doporučení“ nežli pýthagorejskou metempsychosis.¹¹ Postoj křesťanských autorů k této nauce je tedy nejednoznačný: nezdá se jim příliš doporučeníhodná, ale přece jen má nejbliž k nauce o vzkříšení.

Podle Órigena se někteří Stoici za tuto nauku styděli (ἠδέσθησαν)¹² a pokoušeli se „ošetřit“ absurdnosti v ní obsažené.¹³ Několik stoiků se o tomto dogmatu zdrželo soudu (ἐπόχη): Zenón z Tarsu¹⁴ a Diogenés ze Seleukie.¹⁵ Dva další je zavrhl: Boéthos ze Sídónu a Panaitios.¹⁶ Stoikové v něm tedy spatřovali jisté obtíže, nepřijímali je neuváženě, nýbrž po několik generací je důkladně rozebírali. Jádro této debaty je navždy ztraceno. Přesto se můžeme pokusit učinit si o ní představu podle svědectví, která se nám zachovala u odpůrců stoiků.

⁵ J. Barnes, *La doctrine du retour éternel*, in: J. Brunschwig (vyd.), *Les Stoïciens et leur logique*, Paris 1978, str. 4; A. Long, *The Stoics on World-Conflagration and Everlasting Recurrence*, in: R. Epp (vyd.), *Spindel Conference 1984: Recovering the Stoics*, *Southern Journal of Philosophy*, 23, Supplement, 1985, str. 13.

⁶ Órigenés, *Contra Cels.* V,23 Borret.

⁷ Tatian, *Orat. ad Graec.*, 3,25 Whittaker.

⁸ Órigenés, *Contra Cels.* IV,67.

⁹ Tamt. V,20.

¹⁰ Tamt. IV,12.

¹¹ Lactantius, *Div. instit.* VII,23 Brandt (= *SVF* II,263).

¹² Órigenés, *Contra Cels.* V,20.

¹³ Tamt. IV,68.

¹⁴ Eusebios, *Praep. evan.* XV,18,3 Des Places (= *DK* 36; *SVF* III, Zen. Tars. 5).

¹⁵ Filón Alexandrijský, *De aet. mundi*, 77 (= *SVF* III, Diog. 27).

¹⁶ Tamt. (= *SVF* III, Boeth. 7; Panaitios, 131).

1. Nauka

1.1 Slovník

Někteří moderní komentátoři¹⁷ používají termín „palingeneze“ (παλιγγενεσία). Tento termín se objevuje relativně často, uvážíme-li malé množství zachovaných zdrojů, a podpírá jej stoická autorita Marca Aurelia¹⁸ i autorita, také pravděpodobně stoická, Aria Didyma citovaného Eusebiem.¹⁹ Nalezneme jej také u Filóna,²⁰ Simplikia²¹ a Alexandra z Afrodisiady citovaného Filoponem.²² Simplikios jej používá spolu s výrazem πάλιν γίνεσθαι, „znovu se zrodit“. Termín má biologickou konotaci: označuje nové zrození, obrození.

Setkáme se také s termínem ἀποκατάστασις a s odpovídajícím slovesem ἀποκαθίστασθαι, jež znamenají „obnovení“, resp. „vrátit se na své dřívější místo“. Substantivum má převážně astronomický význam: označuje návrat hvězd na stejnou pozici, ale také návrat ročních období. Má také politický význam a označuje obnovení politického režimu. Právě tento politický význam dominuje u slovesa, přičemž ozvuk tohoto významu můžeme nejspíš nalézt v Aristokleově textu o palingenezi.²³ Oproti předchozímu termínu nenáleží tyto výrazy do biologického slovníku, ale odkazují k představě politického či kosmického řádu. Mohou tedy poukazovat na koncepci prozřetelnosti. To potvrzuje skutečnost, že podle zlomku citovaného Lactantiem používá tento termín Chryssippos ve svém pojednání *O prozřetelnosti*.²⁴

¹⁷ Takto R. Hoven, *Stoïcisme et stoïciens face au problème de l'au-delà*, Paris 1971, str. 31. J. Barnes stejně tak jako A. Long a D. Sedley používá výraz „věčný návrat“ (viz A. Long – D. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge 1987).

¹⁸ Marcus Aurelius, *Ad se ips.* XI,1,3.

¹⁹ Eusebios, *Praep. evan.* XV,19,1.

²⁰ Filón Alexandrijský, *De aet. mundi*, 76–77.

²¹ Simplikios, *In Arist. Phys.* 886,12–13.

²² Jan Filoponos, *In Arist. De gen. et corr.* 314,13–15.

²³ „Všechny věci ve světě jsou takto naprosto dokonale spravovány, jako ve státě řízeném těmi nejlepšími zákony.“ Aristoklés, *De philosophia*, VII, citovaný Eusebiem, *Praep. evan.* XV,14 (= *SVF* I,98).

²⁴ Lactantius, *Div. instit.* VII,23 (= *SVF* II,263). Viz Eusebios, *Praep. evan.* XV,19, a Nemesios, *De nat. hom.* 38 (= *SVF* II,625).

Několik autorů²⁵ používá také výraz *πάλιν διακοσμεῖσθαι* nebo *πάλιν διακόσμησις*, náležející do stejného rejstříku jako ten předchozí, neboť odkazuje k pojmu kosmického řádu: „[svět] se znovu uspořádává“.

Křesťanští autoři, kteří vykládají tuto nauku, využívají v souvislosti s návratem jednotlivců do identického stavu termíny *ἀνάστασις* a *ἀνίστασθαι*.²⁶ Tyto termíny označují znovu-povstání: u křesťanů náleží do slovníku vzkříšení a popisují ležícího mrtvého, který se znovu zvedne. Órigenés ovšem ujistí, že se nejedná o termín používaný stoiky.²⁷

Zato Chrysippův zlomek citovaný Lactantiem²⁸ podle všeho skutečně naznačuje, že stoikové používali výraz „časová perioda“, *περίοδος χρόνου*. Tento výraz, doložený ve více zdrojích,²⁹ neoznačuje pouhý časový úsek, ale návrat času do jeho počátečního bodu, jelikož výraz *περίοδος* označuje okruh, návrat na počátek, zejména v případě oběhu hvězd. Opět zde tedy převažuje astronomický význam. Nauka tudíž není ani tolik naukou o „věčném návratu“ ve vlastním slova smyslu, jako spíše o periodickém návratu na začátek, o periodickém obrozování.

1.2 Nauka podle Zénóna z Kitia

Výše citovaný text, který Stobaios přebírá od Aria Didyma,³⁰ vymezuje v hrubých obrysech nauku společnou třem prvním scholarchům stoické školy: vzplanutí a znovu uspořádání vesmíru identického s tím předchozím. Některé texty umožňují v těchto dvou bodech jasněji odlišit původní Zénónovu nauku³¹ od Chrysippových zpřesnění a oprav,³² zejména pokud jde o otázku, až kam onen návrat k dřívějšímu řádu sahá.

²⁵ Stobaios, *Ecl.* I,20,171 (= *DK* 36; *SVF* I,107; *SVF* II,596); Eusebios, *Praep. evan.* XV,14 (= *SVF* I,98); tamt., XV,18,3 (*DK* 36).

²⁶ Tatian, *Orat. ad Graec.*, 3,23 a 6,5; Klement Alexandrijský, *Strom.* V,1,9,4; Órigenés, *Contra Cels.* V,20.

²⁷ Órigenés, *Contra Cels.* V,20.

²⁸ Lactantius, *Div. instit.* VII,23 (= *SVF* II,263).

²⁹ Nemesios, *De nat. hom.* 38 (= *SVF* II,625); Órigenés, *Contra Cels.* IV,68 (= *SVF* II,625); V,20 (= *SVF* II,626); Eusebios, *Praep. evan.* XV,18,3.

³⁰ Stobaios, *Ecl.* I,20,171, cit. výše, str. 109.

³¹ Eusebios, *Praep. evan.* XV,14 (= *SVF* I,98); Tatian, *Orat. ad Graec.*, 3,22–28; Alexandr z Lykopolé, *Contra Manichæorum opiniones disputatio*, zl. 46,1 in: A. Long – D. Sedley, *The Hellenistic Philosophers* (nezařazeno do *SVF*).

³² Plútarchos, *De Stoic. repug.* 39,1052c (= *SVF* II,604); týž, *De commun. not.* 36,1077e (= *SVF* II,1064); Lactantius, *Div. instit.* VII,23 (= *SVF* II,263); Alexandr z Afrodisiady, *In Arist. An. pr.* 180,31–36 a 181,25–31 (část in: *SVF* II,624).

1.2.1 Nauka o vzplanutí

Podle Alexandra z Lykopolé dokazoval Zénón nauku o vzplanutí následujícím sylogismem:

„Argument Zénóna z Kitia, podle něhož ‚celý vesmír shoří‘, neboť, jak tvrdí, ‚vše, co hoří a má co spalovat, to spálí úplně. Nespálí snad i Slunce, které je ohněm, všechno, co má?‘ Domníval se, že z toho může vyvodit závěr: ‚Celý vesmír shoří‘.“³³

Nauka je dobře doložena, a to také u Diogena Laertského.³⁴ Bůh je „tvořivý oheň“, který utváří celý svět a prostupuje jím, opracovává pasivní substanci světa (látku) na způsob zárodečného principu: démiurg z *Timaia* se stal imanentním principem, který je zároveň fyzikální (je to oheň) i biologický (je to zárodečný princip). Avšak tento oheň, jak je obsažený ve Slunci, je zároveň utvářející i stravující, jak dokládá Alexandrem přetlumočený argument:³⁵ sluneční oheň tak nakonec pohltí ostatní nebeská tělesa a spálí celý svět.

1.2.2 Opětné uspořádání světa

„V jistých určených okamžicích celý svět vzplane a poté se zase znovu uspořádá.“³⁶ Posloupnost příslovcí je obzvláště frapantní: časová následnost (εἶτα), návrat (αὐθις), opakování (πάλιν). Toto opětné uspořádání probíhá podle Aria Didyma skutečně přesně podle předchozího opětného uspořádání a obnovuje světový řád tak, jak byl předtím.

Jiné texty popisují proces opětného tvoření světa podle Zénóna: substance, která byla nejprve ve stavu ohně, se po průchodu vzdušným stádiem promění na vodu;³⁷ část tekutiny zhoustne a stane se zemí, zatímco

³³ Alexandr z Lykopolé, *Contra manich.* 12.

³⁴ *DL* VII,134.

³⁵ Jak poznamenává J. Mansfeld, *Providence and Destruction of the Universe in Early Stoic Thought*, in: M. J. Vermaseren (vyd.), *Studies in Hellenistic Religions*, Leyden 1979, str. 151–155. Toto tvrzení se zdá protiřečit jinde doložené distinkci mezi pohlcujícím ohněm a ohněm tvořivým, jímž je Bůh. Avšak podle Kleanthova zlomku (*SVF* I,504) má Slunce obě vlastnosti.

³⁶ κατά τινος εἰμαρμένους χρόνους ἐκπυροῦσθαι τὸν σύμπαντα κόσμον, εἴτ' αὐθις πάλιν διακοσμεῖσθαι, Aristoklés u Eusebia, *Praep. evan.* XV,14 (= *SVF* I,98).

³⁷ Diskuse se S. Mouravieffem a S. Toulousem mne přesvědčila, že právě takto je třeba chápat text *DL* VII,136 (δι' ἄερος εἰς ὕδωρ), kvůli paralelním textům v *SVF* I,102, které popisují proces ve formě ἐκ πυρὸς δι' ἄερος εἰς ὕδωρ. Užítí διά

jiná část se zředí a znovu vytvoří vzduch a oheň.³⁸ Tak získáme čtyři prvotní živly a „smíšením vznikají z těchto prvků rostliny, živočišstvo a ostatní rody“.³⁹

Avšak tento proces ještě nevysvětluje, že je svět znovu vytvářen identicky a že se vrací ke svému dřívějšímu řádu. Zde vstupuje do hry biologický model: „První oheň je jako semeno.“⁴⁰ Kosmogonie se tedy stává směsí biologie a fyziky. Připodobnění ohně k principu živého organismu zde umožňuje vysvětlit, že z tohoto jednoduchého látkového principu může dojít k ustavení řádu i tvoření živých bytostí. Tento oheň je ostatně bohem a semeno „obsahuje důvody všeho a příčiny událostí minulých, přítomných i budoucích: je to jejich propletení, osudové propojení, vědění, pravda a zákon jsoucen, neporazitelný a nevyhnutelný“.⁴¹ Biologický determinismus a boží providencialismus vysvětlují, že vše probíhá znovu identicky.

1.2.3 Kam až sahá tento návrat k dřívějšímu řádu?

Tento návrat k dřívějšímu řádu sahá velmi daleko, neboť dosahuje až k návratu těchž lidí: v podivné směsi osobností historických a mýtických jsou zmíněni Anytos a Melétos, Búsiris, Héraklés.⁴² A Tito stejní lidé vykonají stejné činy: Anytos a Melétos obviní Sókrata, Búsiris zabije své hosty, Héraklés vykoná stejné práce.⁴³

1.3 Nauka podle Chrysippa

1.3.1 Nauka o vzplanutí

Proces, který povede ke vzplanutí světa, se podle Chrysippa téměř neliší od toho, jak jej popsal Zénón. V pojednání *O prozřetelnosti* (kde popisoval také identický návrat jednotlivců) popsal Chrysippos proces strávení látky. Duše světa přibývá na úkor těla, neboť strávuje veškerou látku obsaženou ve světě. Vyvodil z toho důsledek, že zničení vesmíru není jeho smrtí, protože smrt je oddělení duše od těla: zde naopak dochází

ve významu „průchodem přes“ může působit zvláště, jedná se však o metaforické užití vycházející z lokálního smyslu daného stejným užitím $\epsilon\tilde{\xi}$ a $\epsilon\tilde{\iota}\varsigma$, které je běžné.

³⁸ DL VII,136 a 142.

³⁹ Tamt. VII,142. (Český překlad cit. podle: Diogenés Laertský, *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*, přel. A. Kolář, Pelhřimov 1995², str. 297. – Pozn. překl.)

⁴⁰ Stobaios, *Ecl.* I,20,171,2; Eusebios, *Praep. evan.* XV,14.

⁴¹ Eusebios, *Praep. evan.* XV,14.

⁴² Tatian, *Orat. ad Graec.* 3,24–25.

⁴³ Tamt.

k pohlčení těla duší.⁴⁴ Tento popis jde dosti dobře dohromady s popisem *pneumatu* duše jako výparu (ἀναθυμίασις) z krve:⁴⁵ duše se živí částí těla; stejně tak světová duše, jelikož se živí látkou světa, ji nakonec celou do sebe vstřebá. Potvrzuje se tak, že božský princip má v sobě pohlcující a stravující aspekt, který je sounpodstatný s jeho aspektem tvůrčím a pořádkujícím, stejně jako v Zénónově nauce.

1.3.2 Opětovné uspořádání světa

Také Chrysippova nauka o opětovném uspořádání světa je téměř totožná se Zénónovou. Zatímco však v Zénónově popisu se celý vesmír přeměnil na oheň, u Chrysippa se přeměňuje na éter:

„Chrysippos přirovnává Dia a svět k člověku a prozřetelnost k duši. Když dojde ke vzplanutí, Zeus, který je jako jediný z bohů nezničitelný, se stáhne do své prozřetelnosti, a tak obé, protože se stalo tímtež, přetrvává v jedné substancii éteru.“⁴⁶

Nezdá se, že by tato varianta zaváděla nějakou skutečně zásadní modifikaci, neboť éter je popsán jako nebeský oheň.⁴⁷ Bůh se stahuje do své duše: „ponechán svým úvahám,“ jak řekne Seneka.⁴⁸ Jelikož takto do sebe stažený bůh není ničím jiným než prozřetelností, nepřekvapí nás, že při obnově světa je vše znovu utvořeno podle přesně daného plánu.

1.3.3 Kam až sahá tento návrat k dřívějšímu řádu?

Teprve k otázce, kam až sahá tento návrat k dřívějšímu řádu, se Chrysippos vyjadřuje způsobem dosti odlišným od Zénóna. Ve spise *O prozřetelnosti* píše toto:

⁴⁴ „Jelikož je smrt oddělením duše od těla, avšak duše světa se od něj neodděluje, nýbrž neustále narůstá, dokud v ní není látka zcela strávena, nesmíme říkat, že svět umírá.“ Plútarchos, *De stoic. repugn.* 39,1052c (= *SVF* II,604).

⁴⁵ *SVF* II,778 a 783; srv. J.-B. Gourinat, *Les Stoïciens et l'âme*, Paris 1996, str. 18.

⁴⁶ Plútarchos, *De commun. not.*, 36,1077e (= *SVF* II,1064).

⁴⁷ *DL* VII,137.

⁴⁸ Seneca, *Ep.* 9,16. Srv. A. Long, *The Stoics on World-Conflagration and Everlasting Recurrence*, str. 23–24. (Český překlad cit. podle: Seneca, *Další listy Lucilioví*, přel. V. Bahník, Praha 1984, str. 28. – Pozn. překl.).

„Τούτου δ' οὕτως ἔχοντος, δῆλον ὡς οὐδὲν ἀδύνατον καὶ ἡμᾶς μετὰ τὸ τελευτῆσαι πάλιν περιόδῳ τινὶ χρόνου εἰς τοῦτο ἐν ᾧ νῦν ἐσμεν ἀποκαταστήναι σχῆμα.“

„Když se věci mají takto, je zjevné, že není nic nemožného na tom, abychom my sami po své smrti byli po uplynutí jistého času znovu obnoveni v té podobě, jakou máme nyní.“⁴⁹

Je zjevné, že Chrysippos se vyjadřuje velmi opatrně. „Není nic nemožného“ neznamená: „Je to nutné.“ Kromě toho zde nenalezneme, tak jako u Zénóna, odkazy na mýtické či historické postavy, jako jsou Anytos a Héraklés. Jsme to my, kdo se můžeme vrátit ve stejné podobě. A konečně, Chrysippos nenaznačuje, že bychom mohli vykonat stejné činy: hovoří pouze o návratu ve stejné podobě. Také Alexandros, tentokrát s odvoláním na Chrysippův spis *O světě*, neodkazuje ani na Anyta a Meléta, ani na vykonávání stejných činů:

„Ἀρέσκει γὰρ αὐτοῖς τὸ μετὰ τὴν ἐκπύρωσιν πάλιν πάντα ταῦτα ἐν τῷ κόσμῳ γίνεσθαι κατ' ἀριθμόν, ὡς καὶ τὸν ἰδίως ποιὸν πάλιν τὸν αὐτὸν τῷ πρόσθεν εἶναί τε καὶ γίνεσθαι ἐν ἐκείνῳ τῷ κόσμῳ, ὡς ἐν τοῖς περὶ κόσμου Χρύσιππος λέγει.“

„Domnívají se, že po vzplanutí se ve světě znovu odehrají numericky tytéž věci, takže jsoucno nadané vlastní kvalitou je opět stejné jako to předchozí a existuje v tomto světě, jak říká Chrysippos ve svém pojednání *O světě*.“⁵⁰

Chrysippos se odkazoval na technický termín ἰδίως ποιόν. Jedná se o jednu ze čtyř „kategorií“, které nejsou v našich pramenech systematicky vyloženy dříve nežli u Plótina, ačkoli narážky na ně nacházíme v jiných zdrojích, například u Plútarcha a Sexta Empeirika.⁵¹ Ποιόν je to, čemu se dostalo nějaké kvality, jakožto zformované touto kvalitou, oproti substrátu, který je beztvárovou látkou, jež tuto kvalitu přijímá, a oproti dvěma formám πῶς ἔχον, které představují způsob bytí této

⁴⁹ Lactantius, *Div. instit.* VII,23 (= *SVF* II,263).

⁵⁰ Alexandr z Afrodisiady, *In Arist. An. pr.* 180,33–36.

⁵¹ K této nauce viz zejména J.-J. Duhot, *Y a-t-il des catégories stoïciennes ?*, in: *Revue internationale de philosophie*, 45, 1991, str. 220–244, a J.-B. Gourinat, *La dialectique des stoïciens*, Paris 2000, str. 129–136.

kvalifikované substance. Stoická nauka proti sobě staví jsooucnu mající vlastní kvalitu (ιδίως ποιόν), jako jsou Sókratés nebo Dión, a jsooucnu jakožto nadané společnou kvalitou (κοινῶς ποιόν), jako je „člověk“ nebo „kůň“. Z uvedeného svědectví je tedy jasné, že pro Chrysippa se nevrátí pouze živočišné nebo rostlinné druhy, ale také totožní jedinci.

O stránku později Alexandros z Afrodisiady upřesňuje, že jsooucnu, která se v rámci periodických obnov vracejí, se vrátí s tak minimálními rozdíly, že jim to nezabrání, aby byla totožná:

„Pokud jde o později vznikající jsooucnu nadaná vlastní kvalitou, oproti dřívějším jsooucnům se proměňují pouze co do některých vnějších akcidentů, srovnatelných s proměnami, kterými v průběhu života prochází Dión, zůstávají tentýž, a které ho nečiní jiným. Vždyť se nestane jiným, pokud měl například dříve na obličejí bradavice a později je nemá. Říkají, že ke srovnatelným proměnám dochází mezi jsooucnu nadanými vlastní kvalitou z jednoho a druhého světa.“⁵²

Promlouvá zde stále ještě Chrysippos? Pravděpodobně ano, ale na první pohled jisté to není.

2. Problémy s naukou a debaty uvnitř školy

2.1 Problém cyklického a periodického času

Ve stoické nauce o periodickém obrození se nacházejí dvě propojené teze: teze o vzplanutí na konci jistého časového období a teze o věcech, které se ve stejném sledu totožně vracejí, jako hvězdy, které při každém oběhu následují tutéž dráhu. Právě spojení těchto dvou tezí odlišuje stoickou verzi nauky od té pýthagorejské, jak ji představuje zejména Órigenés.⁵³ Pýthagorejská nauka neobsahuje vzplanutí, což je představa, kterou si Zénón podle všeho vypůjčil od Hérakleita: k obrození světa dochází pouze po uplynutí „Velkého roku“, což je cyklus odhadovaný na několik tisíc let, po němž se hvězdy vrátí na své počáteční místo a započnou znovu tentýž oběh. V této verzi věčného návratu probíhá jí pozemské věci totožně, po vzoru nebeských jevů, a je nutné, aby se

⁵² Alexandr z Afrodisiady, *In Arist. An. pr.* 181,25–31.

⁵³ Órigenés, *Contra Cels.* V,21.

Sókratés znovu narodil těm samým rodičům. Zdá se, že stoikové nauku o Velkém roce přijali, jak dokládá tento Nemesiův text:⁵⁴

„Stoikové říkají, že když se planety vrátí co do délky i šířky do stejného nebeského znamení, kde byly každá na počátku, když byl utvořen svět, dojde v ohlášeném časovém období ke vzplanutí a ke zničení jsoucen a svět se znovu od začátku navrátí ve stejném stavu. Stejně jako hvězdy znovu obíhají po stejné dráze, naplní se neodchylně každá z událostí předchozího období.“⁵⁵

To znamená, že pozemské a lidské události jsou pojímány po vzoru nebeských oběhů. Jestliže je čas pro stoiky extensí pohybu světa, pak čas i svět společně znovu začínají stejným způsobem, poté co se svět navrátí do svého počátečního stavu. Stejně jako říkáme „zítra ve stejnou hodinu“ nebo „příští rok ve stejný den“, i ve Velkém roce se všechno opakuje ve stejný den a stejnou hodinu. To ale představuje obtíž, formulovanou v pseudo-Aristotelových *Problématech* (XVII,3): jestliže čas tvoří kruh a lidské dějiny také, pak nejsme oproti obyvatelům Tróje pozdější, ani oni nepředcházejí nám (916a38–39). Jistě z tohoto důvodu někteří stoikové tvrdili, že ten, kdo se vrací, není Sókratés, ale bytost, která se od Sókrata neliší.⁵⁶ Toto řešení však není příliš uspokojivé, neboť problém cyklického času se tím zdá být nedotčen.

Ve skutečnosti existuje tento problém cyklického času pouze v pythagorejské teorii a nikoli u stoiků. Existuje totiž, pouze pokud je čas kruh, bez začátku a bez konce (916a37–38). Avšak čas stoického věčného návratu není kruh (κύκλος), ale perioda (περίοδος). V kruhu neexistuje směr a není tam ani začátek, ani konec. Perioda má směr: oproti mýtu v *Politikovi* se čas nevrací zpátky. A ve stoické periodě je i začátek i konec, které vyznačuje vzplanutí. Jestliže je čas extenzí pohybu světa, pak jelikož během vzplanutí není svět, není ani čas. Čas světa tak nikdy nespojí svůj konec se začátkem, neboť mezi začátkem a koncem je ono přerušení, jímž je vzplanutí.

Čas stoiků tedy není časem cyklickým, nýbrž periodickým: před námi a po nás existuje nekonečně časů podobných tomu našemu, které našemu skutečně předcházejí nebo po něm následují.

⁵⁴ Eusebios, *Praep. evan.* XV,19 se explicitně odvolává na Velký rok jako na trvání světa mezi dvěma vzplanutími, stejně jako Filoponos, *In Ar. Gen. et corr.* 314,13.

⁵⁵ Nemesios, *De nat. hom.* 38 (= *SVF* II,625).

⁵⁶ Órigenés, *Contra Cels.* IV,68.

2.2 Problém numerické identity

Mezi stoiky, kteří nauku přijímali, se hlavní debata týkala otázky identity jednotlivců v různých periodách. Jsou v každém následujícím světě jednotlivci zcela stejní, bez rozdílu? Někteří stoikové tuto tezi podle jistých zdrojů hájili.⁵⁷ V této verzi „vše proběhne stejným způsobem a bez rozdílu, až do nejmenšího detailu“.⁵⁸ Órigenés nabízí ještě úchvatnější popis než Nemesios:

„Sókratés bude znovu synem Sófroniska a Athéňanem, a Fainareté se znovu vdá za Sófroniska a zplodí jej. ... Sókratés bude vzkříšen, povstav ze semene Sófroniskova; zformuje se v lůně Fainaretině, vyučí se v Athénách a stane se filosofem, stejně tak jeho dřívější filosofie bude vzkříšena a rovněž se nebude odchylovat od té předchozí. A Anytos s Melétem také budou vzkříšeni, znovu obviní Sókrata a rada na Areopágu ho znovu odsoudí. ... Sókratés bude nosit šaty, které se nebudou odchylovat od těch z předchozího období, bude žít v chudobě, která se nebude lišit, a v obci Athény, která se nebude lišit od té z předchozího období.“⁵⁹

Podle téhož Órigena však někteří stoikové opravili absurdity plynoucí z této nauky a tvrdili, že znovu existovat nebude tatáž osoba, byť nebude odlišná.⁶⁰ Jiní naopak tvrdí, že budou přítomné drobné rozdíly, které neohroží identitu.⁶¹

Podle J. Barnes⁶² a A. Longa⁶³ tudíž existují tři nebo čtyři formy nauky:

1. stejní jednotlivci až do nejmenších detailů, což implikuje numerickou identitu;⁶⁴

⁵⁷ Nemesios, *De nat. hom.* 38 (= *SVF* II,625); Órigenés, *Contra Cels.* IV,20 (= *SVF* II,628), IV,68 (= *SVF* II,625) a V,20 (= *SVF* II,626).

⁵⁸ πάντα ὡσαύτως καὶ ἀπαραλλάκτως ἄχρι καὶ τῶν ἐλαχίστων (Nemesios, *De nat. hom.* 38,112,3).

⁵⁹ Órigenés, *Contra Cels.* V,20.

⁶⁰ Tamt. IV,68.

⁶¹ Tamt. V,20; Alexandr z Afrodisiady, *In Arist. An. pr.* 181,25–31.

⁶² J. Barnes, *La doctrine du retour éternel*, str. 9–12.

⁶³ A. Long, *The Stoics on World-Conflagration and Everlasting Recurrence*, str. 26–31; viz také A. Long – D. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, I, str. 312.

⁶⁴ Nemesios, *De nat. hom.* 38 (= *SVF* II,625); Alexandr z Afrodisiady, *In Arist. An. Pr.* 180,31–36; Simplikios, *In Arist. Phys.* 886,12–15.

2. nerozlišitelné exempláře stejného typu;⁶⁵
3. numerická identita s nepatrnými, vnějšími a akcidentálními odlišnostmi, jako jsou bradavice na obličejí;⁶⁶
4. exempláře stejného typu s drobnými rozdíly.⁶⁷

Podle J. Barnese jsou možnosti (3) a (4) stejné, ale A. Long se domnívá, že Alexandrem zmiňovaná teze o nepatrných rozdílech⁶⁸ implikuje numerickou identitu, zatímco stoikové „stydící se“ za nauku, o nichž hovoří Órigenés,⁶⁹ ji nepřijímají. Ve skutečnosti je Órigenův text dosti zmatený, neboť prohlášení zahanbených stoiků předchází popisu identitní orthodoxy v právě citované pasáži.

Avšak co znamená pojem „numerické identity“ (ὁ αὐτὸς κατ' ἀριθμὸν)? Vyskytuje se ve třech textech. Jde však výhradně o texty aristotelských komentátorů, Alexandra, Filopona citujícího Alexandra a Simplikia.⁷⁰ Ba co víc, v Alexandrově textu, kde se vykládá Chrysippova nauka, je zřejmé, že Chrysippos říká, že se vrací stejný kvalifikovaný jednotlivec, což teprve Alexandros vykládá v termínech numerické identity.⁷¹ Jak jasně ukazuje Filoponův text, výraz „numerická identita“ pochází ve skutečnosti od Aristotela: nachází se v pasáži spisu *De generatione et corruptione*, kterou Filoponos v danou chvíli komentuje, totiž II,11,338b18. Aristotelés zde tvrdí, že pokud existují jsoucna, která se vracejí jako numericky identická, mají nutnou, tj. nezanikající podstatu. Filoponův text vysvětluje, že není možné, aby se „numericky vracelí“ jedinci, jejichž podstata podléhá zániku, jako je Sókratés, neboť „není možné existovat přerušovaně jako jeden a numericky tentýž“:⁷² pouze Slunce, jehož podstata nezaniká, může zůstat numericky identické, a to i po vzplanutí. Být numericky identický předpokládá u Filopona trvalost,

⁶⁵ Órigenés, *Contra Cels.* IV, 68.

⁶⁶ Alexandr z Afrodisiady, *In Arist. An. pr.* 181,25–31.

⁶⁷ Órigenés, *Contra Cels.* V,20.

⁶⁸ Alexandr z Afrodisiady, *In Arist. An. pr.* 181,25–31.

⁶⁹ Órigenés, *Contra Cels.* V,20.

⁷⁰ Alexandr z Afrodisiady, *In Arist. An. pr.* 180,31–36; Filoponos, *In Ar. De gen. et corr.* 314,9–22; Simplikios, *In Arist. Phys.* 886,12–15.

⁷¹ πάλιν πάντα ταῦτα ... γίνεσθαι κατ' ἀριθμὸν, ὡς καὶ τὸν ἰδίως ποιὸν πάλιν τὸν αὐτὸν ... γίνεσθαι ..., ὡς Χρύσιππος λέγει (tamt., 180,31–36; text přeložen výše, str. 116).

⁷² οὐ γὰρ οἶόν τε ἓν καὶ ταῦτὸ κατ' ἀριθμὸν διαλείπειν (Filoponos, *In Ar. De gen. et corr.* 314,18–19).

proto navrhuje tezi o identitě v palingenezi. Avšak stoická nauka právě není naukou o trvalosti substance, neboť při vzplanutí vše zaniká.⁷³ V daném problému tak nejde o identitu numerickou, ale o identitu ne-numerickou. Problém je následující: jestliže se nějaké jsoucno zrodí znovu, postrádá pak jakékoli odlišnosti, nebo se nějak liší? Je stejné, nebo ne? Co to znamená být stejný?

2.3 Problém identity a odlišnosti

Pojem ἀπαρᾶλλαξία, tj. doslova nepřítomnost jinakosti nebo rozdílu (který se často překládá poněkud zavádějícím způsobem za pomoci leibnizovského termínu „nerozlišitelnosti“), byl do stoicismu zaveden Zénónem, v rámci diskuse o uchopující představě (καταληπτικὴ φαντασία).⁷⁴ Jde o představu, která „pochází z toho, co je, odpovídá tomu, co je, a je taková, že by nemohla pocházet z něčeho, co by nebylo“.⁷⁵ Arkesilaos namítnul Zénónovi, že existují falešné představy nerozlišitelné od těch pravdivých a že jsou jsoucna, mezi kterými není žádný rozdíl: dvojčata, vejce, sériově vyrobené sochy. V tomto rámci využíval pojem ἀπαράλλακτον: dvojčata jsou ἀπαράλλακτα. Stoická odpověď zněla, že neexistují dvě stejná vejce, dvě stejná dvojčata, žádná dvě zrnka písku, která by byla naprosto identická.⁷⁶

Důsledek je tedy jasný: pokud nejsou žádná dvě individua ἀπαράλλακτα a pokud se během obrození světa vrátí jednotlivec, který bude ἀπαράλλακτον od Sókrata, je to tentýž jednotlivec. Argumenty, v nichž se objevuje pojem ἀπαρᾶλλαξία, tedy pravděpodobně pochází od Zénóna. Ostatně když Órigenés⁷⁷ vykládá nauku o návratu bez sebe-menší odlišnosti, až po Sókratův plášť, vztahuje tuto nauku k Zénónovi ve větě, kterou Arnim vypustil, neboť chtěl uvedený zlomek připsat Chrysippovi, a nikoli Zénónovi.⁷⁸ Že se zde jedná o nauku Zénónovu, a nikoli Chrysippovu, je tím pravděpodobnější, že – jak jsme

⁷³ Órigenés vysvětluje, že právě v tom spočívá rozdíl mezi stoickou naukou a křesťanskou naukou o vzkříšení: u stoiků je znovu ustavený jedinec identický, ačkoli z něho nic nezbylo (ani duše nepřežila, neboť shořela během vzplanutí), zatímco pro křesťany, „stejně jako klas povstává ze zrnka obilí, tak se v těle nachází jakýsi zárodečný výměr, který nezaniká a z kterého ‚povstává‘ tělo ve své nezničitelnosti“: Órigenés, *Contra Cels.* V,23.

⁷⁴ Srv. J.-B. Gourinat, *Les stoïciens et l'âme*, str. 71–75.

⁷⁵ Sextos Empeirikos, *Adv. math.* VIII, 248; Cicero, *Acad. pr.* II,77.

⁷⁶ Cicero, *Acad. pr.* II,56–57; II,87.

⁷⁷ Órigenés, *Contra Cels.* V, 20.

⁷⁸ *SVF* II,626.

viděli – ostatní svědectví explicitně připsaná Zénónovi také zmiňují Anyta a Meléta, zatímco úryvek z Chrysippa citovaný Lactantiem hovoří o já.

Stoikové se však potýkali i s jinými problémy, než byl problém ucho-
pující představy. Jedním z nich byl růst.⁷⁹ Je to též otázka Théseovy lodi,
po staletí uchovávané v Athénách, jejíž všechny části byly postupně vy-
měněny. Byla to tatáž loď, nebo ne? Když jednotlivec roste, přibývá
jeho látky. Také se po celý průběh svého života tělesně mění. Je tentýž?
Podle argumentu zaznamenaného Alexandrem z Afrodisiady,⁸⁰ pokud má
někdo bradavici a následně ji již nemá, zůstává tentýž. Tento argument je
vztažen k otázce ἰδίως ποιόν. Jednotlivec, který je ἰδίως ποιόν, je ab-
solutně odlišný od ostatních jednotlivců, ale v průběhu času také získává
rozdíly (παρᾶλλαγαί), které neovlivňují jeho identitu.

První, kdo rozvinul tento pojem ἰδίως ποιόν, je přitom zjevně Chrysip-
pos, čemuž nasvědčuje kvazi-citace ze spisu *O světě*.⁸¹ Zdá se tedy, že
Chrysippos, v odlišném kontextu nežli Zénón, zjemnil svůj pojem iden-
tity. Identita není pouze to, co mne odlišuje od druhého, takže jsem jiný
než druhý, byť téměř neznatelně. Identita je také to, co způsobuje, že zů-
stávám sebou samým, i když se měním. To, z čeho tato identita vychází,
je má vlastní kvalita.

Jelikož pojem numerické identity není stoický, existují pouze dvě
nebo tři verze stoické nauky: opětné objevení jednotlivce, který se neliší
od Sókrata a je s ním totožný (původní Zénónova nauka); možná opětné
objevení jedince, který se neliší od Sókrata a není Sókratem (abychom
se vyhnuli problému cyklického času); opětné objevení stejného kvalifi-
kovaného jednotlivce s drobnými rozdíly, které neovlivňují jeho identitu,
což je pravděpodobně Chrysippova hypotéza.

Samozřejmě, zmíněné rozdíly mohou být pouze nepatrné. Znamená
to však, že mohu v pozdějším světě jednat jinak? Až na nepatrné detaily
nikoli. To dobře ukazuje Órigenem zvolený příklad: Sókratés se vrátí,
vzešlý ze spermatu Sófroniska a počatý v lůně Fainarety. Činy se tedy
nemohou lišit, neboť pak by se neobjevili znovu titíž jednotlivci: kdyby
se Sófroniskos a Fainareté nespojili, nebylo by Sókrata. Mohou se tedy
vyskytovat pouze nepatrné změny, které neovlivní ani chod dějin, ani
identitu. Chrysippos nepochybně tvrdil, že pokud existuje individuální

⁷⁹ K této otázce viz D. Sedley, *The Stoic Criterion of Identity*, in: *Phronesis*, 27, 1982, str. 255–275.

⁸⁰ Alexandr z Afrodisiady, *In Arist. An. pr.* 181,25–31.

⁸¹ Tamt. 180,35–36.

palingeneze (a nikoli pouze kosmická obnova a obrození druhů), pak se muselo všechno stát znovu stejně, pouze s nepatrnými rozdíly. Důsledek je však nutný, pouze pokud je taková i hypotéza. Domníval se Chrysippos, že tomu tak je? Podle Lactantia říkal: „Není to nemožné.“ Možná právě toto dovedlo Zénóna z Tarsu a Panaitia k pochybnosti.

Závěr

Pro Nietzscheho je věčný návrat, coby „věčná nicota“, extrémní formou nihilismu, věčnou absurditou (Sinnlose).⁸² Věčný návrat je pro něj sinnlos, zbavený významu, neboť tam, kde není konce, není ani cíle. Pro stoiky však má věčný návrat smysl. V protikladu vůči Aristotelovi jim je jasné, že svět není věčný: jako všechno živé má svůj počátek a svůj konec. Takový je zákon života. Avšak jestliže prvotní látka a bůh nikdy nezanikají, musí se svět periodicky obnovovat. Ale když tak činí, musí tak činit pokaždé jiným způsobem? Pokud se stoikové domnívali, že tomu tak není, je to pravděpodobně dáno tím, že bůh je prozřetelnost. Tvoří tedy nejlepší ze světů. Kdyby pokaždé vytvořil jiný svět, šlo by o absurdní hříčku. Věčný návrat je tedy vyjádřením božské racionality. Pro Tatiána jde o absurdní nauku, protože oproti vzkříšení, k němuž dochází pouze jednou (ἄπαξ), kvůli Soudu (χάριν κρίσεως), probíhá věčný návrat donekonečna a bez užitku (οὐκ ἐπί τι χρησίμου).⁸³ Zato podle Chrysippa sehrává bůh stále ten samý kus, protože je to ten nejlepší. Dojít k takovému závěru vyžadovalo velkou lásku ke světu. Je zvláštní, že stejná nauka se mohla Chrysippovi jevit jako vyjádření božské prozřetelnosti a Nietzschemu jako projev vůle k moci a absurdity.

Přeložil Jacques Joseph

⁸² „Die ewige Wiederkehr.“ Das ist die extremste Form des Nihilismus: das Nichts (das ‚Sinnlose‘) ewig!“ F. Nietzsche, *Werke in drei Bänden*, vyd. K. Schlechta, München 1954–1956, III, str. 852. (Citujeme podle odlišného vydání než autor, autorovu citaci se nepodařilo dohledat. – Pozn. překl.)

⁸³ Tatian, *Orat. ad Graec.*, 6,15–21: „I proto věříme, že po skončení světa dojde k tělesnému vzkříšení, ale ne tak, jak učí stoikové, že tytéž věci po způsobu jakýchsi cyklických period stále vznikají a zanikají bez jakéhokoli užitku. Konec ‚našich věků‘ nastane jen ‚jednou‘ a s konečnou platností a dojde ke shromáždění, avšak pouze lidí, aby byli souzeni.“ Výraz v uvozovkách, „našich věků jednou“ (ἄπαξ τῶν αἰώνων) je citace z listu Židům, 9,26. (Český překlad cit. podle: Tatian Syrský, *Promluva k Řekům*, přel. P. Dudzik, Praha 2016, str. 89 n. – Pozn. překl.)