

Nepřímý důkaz Lucretiovy věrnosti Epikúrovi Lucretius a Cíc. *Fin.* 1,29–31

■ MICHAL CTIBOR (Praha)

Abstract:

The Indirect Evidence for Lucretius' Fidelity to Epicurus. Lucretius and Cíc. *Fin.* 1,29–31

This article proposes an indirect evidence for the reliability of the *De rerum natura* in expressing the teachings of Epicurus. The opinions on knowledge and cognition in the *DRN* are compared with the three currents (one original and two modified) of Epicurean thinking which are attested in Cíc. *Fin.* 1,29–31. It follows from the analysis of the word *notitia/notities* and analysis of opinions on the sensual perception in *DRN* that Lucretius does not adhere to neither of the modifications of the original teachings of Epicurus, but rather to Epicurus himself.

key words: Epicurus; Lucretius; currents of Epicurean thinking; sensual perception; origin of preconceptions

klíčová slova: Epikúros; Lucretius; názorové proudy v epikúreismu; smyslové vnímání; vznik pojmů

1. Úvod

Lucretiova monumentální báseň *De rerum natura* (dále *DRN*) vyniká mezi značně rozmanitými zdroji, které máme pro poznání epikúreismu k dispozici,¹ rozsahem i systematičností. Spolehlivost tohoto pramene však není samozřejmá.² Samotný Epikúros (341–270 př. n. l.) byl přibližně o dvě stě

¹ Epikúrovy dopisy a hlavní myšlenky, Díogenés Laertský (10. kniha), Lucretius, Cicero (zejm. *De finibus* 1–2, *De natura deorum* 1, *Tusculanae disputationes*), Filodémós, zlomky napsu Díogena z Oinoandy, zmínky u Plútarcha, Sexta Empirika, v aristotelských komentářích aj.

² Lucretiovu věrnost Epikúrovi obhajuje SEDLEY (2004 [1998]): v kapitole *Lucretius the Fundamentalist* (s. 63–93) Sedley ukazuje, že Lucretiův současník Filo-

padesát let starší než Lucretius (98/97?–55/53? př. n. l.)³ a je více než pravděpodobné (viz pozn. 2 a následující odstavec), že Epikúrovi žáci a pokračovatelé jeho filozofický systém rozvíjeli, přehodnocovali a upravovali (ne-li v hlavních zásadách, jistě v těch drobnějších), a to v různé míře a různými směry, takže mohlo vzniknout několik proudů epikúreismu, jež se všechny vydávaly za epikúreismus původní nebo přinejmenším nejlepší.

Nejednotnost epikúreismu je explicitně zmíněna ve dvou pasážích u Cicerona, jmenovitě *Fin.* 1,29–31 (o poznávání slasti jakožto nejvyššího dobra) a *Fin.* 1,66–70 (proč je přátelství dobrem), kde jsou v obou případech proti sobě stavěny tři různé epikúrejské přístupy k danému problému. V tomto článku se budu zabývat pouze pasáží první, neboť Lucretiovy názory (explicitní i implicitní) na poznávání lze z *DRN* poměrně dobře vyčíst (na rozdíl od Lucretiových názorů na přátelství) a lze je konfrontovat s pasáží u Cicerona. Půjde mi o to, podat na základě konfrontace dané pasáže s *DRN* nepřímý důkaz o Lucretiově věrnosti Epikúrovi.

2. Tři proudy epikúreismu (podle Lucia Torquata u Cicerona, *Fin.* 1,29–31)

O divergentním vývoji a štěpení epikúreismu nacházíme zmínky u M. Tullia Cicerona v první knize dialogu *De finibus bonorum et malorum* (*O nejvyšším dobru a zlu*). Ciceronův postoj k epikúreismu je sice obecně značně nepřátelský a předpojatý, nicméně pro spolehlivost pasáže, kterou zde zkoumáme, jsou určující tyto skutečnosti:

démos a Filodémův učitel Zénón ze Sídónu se jednak věnovali novým tématům (kterým se nevěnoval Epikúros – např. argumentaci), jednak kromě Epikúra uctívali také Hermarcha, Polydóra, Métrodóra a Polyaina; nic z toho u Lucretia nenajdeme. V kapitole *Lucretius' Plan and Its Execution* (s. 134–165) Sedley tvrdí, že Lucretiovým jediným epikúrejským zdrojem pro *DRN* je Epikúrovo dílo *Peri fyseós*. Naproti tomu CLAY (1983) obhajuje Lucretiovu určitou nezávislost na Epikúrovi. Z novějších prací např. SCHRIJVERS (2007, s. 266) vidí v Lucretiovi eklektického epigona, který do epikúreismu přiměšuje helénistické topoi: „Furthermore, the theory that individual things are perishable while the Whole is permanent became a commonplace of Hellenistic thought, which Lucretius seems to have exploited in elaborating Epicurean doctrine after the manner of the eclectic epigones of his time.” MONTARESE (2012) tvrdí, že Lucretiovým zdrojem v pasáži 1,635–920 nebyl Epikúros, nýbrž pozdější epikúrejský text.

³ Kritické zhodnocení zmínek o Lucretiově životě a různé datace jeho narození a úmrtí podává SMITH (1992, s. ix–xxviii).

- 1) Cicero byl s epikúrejskou filozofií dobře seznámen: jak sám uvádí, kdysi byl posluchačem epikúrejských filozofů Zénóna a Faidra (Cic. *Fin.* 1,16); navíc epikúrejcem byl i jeho dobrý přítel Atticus. Zda byl Cicero také editorem Lucretiova eposu (jak tvrdí Jeroným), je sporné (SMITH 1992, s. xi–xiv).
- 2) Na Ciceronovi nezávislým dokladem toho, že se epikúreismus v 1. století vyvíjel, zejm. v polemikách s dalšími helénistickými filozofickými školami, je dílo epikúrejce Filodéma (srov. pozn. 2).
- 3) Na rozdíl od jiných míst Cicero v *De finibus* nemá motivaci zkreslovat: pokud by vyložil v 1. knize epikúrejskou filozofii nepečlivě a falešně, polemika s epikúreismem, která je obsažena v knize druhé, by ztratila na váze a přesvědčivosti, neboť by to byla polemika s takzvaným slaměným panákem (argumentační faul zvaný anglicky *straw man*). Na začátku rozpravy sice Cicero-postava svého partnera v dialogu totálním odsudkem Epikúrovy filozofie provokuje, ale to pouze proto, aby ho podnítl k dialogu (*Fin.* 1,17–26). Cicero-autor na začátku spisu předesílá, že vyloží epikúrejskou filozofii pečlivěji, než to běžně dělají sami její stoupenci (*Fin.* 1,13).
- 4) I pokud bychom připustili, že by chtěl Cicero epikúreismus v *De finibus* zkreslovat, nezdá se pravděpodobné, že by si vymýšlel právě ohledně plurality v rámci epikúreismu. Ciceronovi vadí sama teze, že slast je nejvyšším dobrem: jak je tento – z jeho pohledu – omyl ospravedlňován, na tom mu celkem nezáleží (a pokud na něčem nezáleží, není potřeba to zkreslovat). Navíc rozlišení proudů epikúreismu v 1,29–31 a v 1,66–70 nehraje žádnou roli v další argumentaci.

Domnívám se proto, že Ciceronovi můžeme věřit. Co tedy o pluralitě v epikúreismu tvrdí? Postava jménem Lucius Torquatus dostává prostor k obhajobě jedné z ústředních tezí Epikúrovy filozofie, totiž že nejvyšším dobrem je slast/rozkoš (*voluptas*) a nejvyšším zlem je bolest (*dolor*). Na tom se prý shodnou všichni Epikúrovi stoupenci, Torquatus se však zmiňuje o tom, že nejsou již tak jednotní v tom, jak tuto tezi dokázat, resp. co je postačujícím důkazem o její pravdivosti:

quaerimus igitur, quid sit extremum et ultimum bonorum, quod omnium philosophorum sententia tale debet esse, ut ad id omnia referri oporteat, ipsum autem nusquam. hoc Epicurus in voluptate ponit, quod summum bonum esse vult, summumque malum dolorem, idque instituit docere sic:

30. Omne animal, simul atque natum sit, voluptatem appetere eaque gaudere ut summo bono, dolorem aspernari ut summum malum et, quantum possit, a se repellere, idque facere nondum depravatam ipsa natura in-

corrupte atque integre iudicante. itaque negat opus esse ratione neque disputatione, quam ob rem voluptas expetenda, fugiendus dolor sit. sentire haec putat, ut calere ignem, nivem esse albam, dulce mel. quorum nihil oportere exquisitis rationibus confirmare, tantum satis esse admonere. interesse enim inter argumentum conclusionemque rationis et inter mediocrem animadversionem atque admonitionem. altera occulta quaedam et quasi involuta aperiri, altera prompta et aperta iudicari. etenim quoniam detractis de homine sensibus reliqui nihil est, necesse est, quid aut ad naturam aut contra sit, a natura ipsa iudicari. ea quid percipit aut quid iudicat, quo aut petat aut fugiat aliquid, praeter voluptatem et dolorem?

31. Sunt autem quidam e nostris, qui haec subtilius velint tradere et negent satis esse, quid bonum sit aut quid malum, sensu iudicari, sed animo etiam ac ratione intellegi posse et voluptatem ipsam per se esse expetendam et dolorem ipsum per se esse fugiendum. itaque aiunt hanc quasi naturalem atque insitam in animis nostris inesse notionem, ut alterum esse appetendum, alterum aspernandum sentiamus.

Alii autem, quibus ego assentior, cum a philosophis compluribus permulta dicantur, cur nec voluptas in bonis sit numeranda nec in malis dolor, non existimant oportere nimium nos causae confidere, sed et argumentandum et accurate disserendum et rationibus conquisitis de voluptate et dolore disputandum putant.

„Tedy: zkoumáme co je nejvyšší a nejzazší dobro. Podle názoru všech filozofů má být takové, že mu jsou podřízena všechna ostatní, ono však není podřízeno žádnému [dobru]. Epikúros je ztotožňuje s rozkoší, kterou nazývá nejvyšším dobrem, a nejvyšší zlo říká bolesti. Svůj výklad začíná takto:

30. Každý živý tvor touží hned od narození po rozkoši a raduje se z ní jako z nejvyššího dobra, kdežto bolest odmítá jako nejvyšší zlo a odhání ji od sebe, jak jen může. Chová se tak, dokud je ještě nezkažený, dokud sama přirozenost je schopna neporušeného a nestranného úsudku. Proto Epikúros tvrdí, že není nutné uvažovat a diskutovat o tom, proč je třeba vyhledávat rozkoš a vyhýbat se bolesti. Domnívá se, že to každý cítí, tak jako cítí, že oheň hřeje, sníh že je bílý, med sladký – nic z toho prý není třeba potvrzovat složitými filozofickými důkazy, stačí to pouze připomenout. Je prý totiž rozdíl mezi důkazem a rozumovým závěrem na jedné straně a prostým pozorováním a připomenutím na straně druhé. Jedno odhaluje něco skrytého a takřkajíc zahaleného, druhé posuzuje věci zřejmé, vystavené v plném světle. Vždyť odstraníme-li z člověka smysly, nezbuďte mu nic, proto je nutné, aby přirozenost sama posoudila, co je podle ní nebo proti ní. A existuje něco kromě rozkoše a bolesti, co přirozenost vnímá nebo oč opírá svůj soud, jestliže projevuje náklonnost nebo odpor k něčemu?

31. Někteří z našich si však přejí mnohem přesnější výklad této teorie a tvrdí, že smysly nestačí k posouzení, co je dobré a co špatné, ale že je možné pochopit i na základě rozumového uvažování, že rozkoš je žádoucí

sama o sobě a bolesti že je nutno se vyhýbat pro ni samu. Proto tvrdí, že v našich duších tkví tato představa jakoby od přírody vrozená, že jedno musí být vyhledáváno, druhé odmítáno. A zase jiní, a k těm se přikláním i já, nepovažují za vhodné apriorně důvěřovat našemu epikúrejskému stanovisku (protože četní filozofové uvádějí velmi mnoho důvodů, proč nemá být rozkoš počítána mezi dobra a bolest mezi zla), ale myslí, že musíme uvádět důkazy, pečlivě diskutovat o rozkoši a bolesti a opírat se při tom o složité filozofické důvody.⁴

Z této ukázky je možné vyčíst následující rozrůznění epikúrejců v otázce poznávání slasti jakožto nejvyššího dobra:

I. Epikúros sám tvrdil, že slast prostě smyslově vnímáme ([*Epicurus*] *sentiri haec putat*)⁵ jakožto samo o sobě záhodné dobro, podobně jako vnímáme horkost ohně, bělost sněhu či sladkost medu; není proto potřeba žádné argumentace (*nihil oportere exquisitis rationibus confirmare*), člověka stačí jen upomenout na jeho vlastní smyslovou zkušenost s danou věcí (*admonitio*). Naproti tomu argumentace a rozum slouží k poznávání nezjevného (*occulta quaedam et quasi involuta aperiri*).

II. Mezi epikúrejci jsou však i takoví, kteří se domnívají, že smyslové vnímání není postačujícím důkazem dané teze, je třeba jít na věc také s pomocí intelektu (*ratione et animo*): tato skupina věří sice smyslům, ale kromě nich předpokládá také ještě jakýsi přirozený a vrozený pojem o záhodnosti slasti a nezáhodnosti bolesti (*quasi naturalis atque insita notitia*).⁶

III. A konečně jsou takoví – a mezi ně počítá Torquatus i sebe –, kteří se domnívají, že by epikúrejci neměli „příliš věřit své při / svému stanovisku“; domnívají se, že by se člověk měl vzdát svého smyslového pocítování slasti jakožto dobra a bolesti jakožto zla (*non existimant oportere nimium nos causae confidere*) a uchýlit se k argumentaci, přesnému rozboru a pečlivým dů-

⁴ Přel. V. Bahník; drobné úpravy MC.

⁵ E. ASMIS (2010 [1999], s. 276) upozorňuje (s explicitním odkazem na pasáž *Cic. Fin.* 1,30–31), že pozdější zdroje přestávají explicitně činit rozdíl mezi dvěma aspekty činnosti smyslů (které Epikúros rozlišuje), totiž vnímáním a cítěním (hodnocením smyslového vjemu). Slast a bolest (*voluptas et dolor*) je záležitostí až cítěním (tj. hodnocením vjemu na škále slast/bolest). Vnímání a cítěním však probíhá ve smyslech společně a jedno od druhého je neoddělitelné, proto pro potřeby této práce není absence tohoto rozlišení u Cicerona podstatná.

⁶ Epikúros sám podle všeho neuznával existenci vrozených pojmů, srov. SCOTT 1995, s. 163: „[...] most of our other evidence suggests that for Epicurus concepts were empirically derived.“

kazům (*argumentandum, accurate diserendum et rationibus exquisitis de voluptate disserendum*). Tento proud tedy působí jako opak proudu prvního, zastávaného Epikúrem; vyznačuje se nedůvěrou ke smyslovému poznání a preferencí argumentace.

3. Pojmy a vrozenost u Lucretia

Lucretius sice na žádném místě neargumentuje, proč a jakým způsobem každý živý tvor poznává slast jakožto nejvyšší dobro; nicméně názory na poznávání jako takové na mnoha místech vyslovuje a mnohde je také možné je vyrozumět jakožto předpoklady, z nichž Lucretius vychází. Abychom rozhodli, do kterého ze tří proudů epikúreismu, o nichž se zmiňuje Torquatus, máme Lucretia zařadit, stačí prozkoumat dvě otázky: zaprvé jaký je Lucretiův postoj k vrozeným pojům (*insita notitia*), zadruhé jakou poznávací úlohu připisuje smyslům.

3.1. Poznatelnost

Nejprve ze všeho je však třeba zmínit, že Lucretius není k poznání skeptický, je obhájcem poznatelnosti. Ve čtvrté knize otevřeně se skepticismem polemizuje asi v tomto smyslu: pokud by nebylo možné nic poznat, pak je i nepoznatelnost nepoznatelná; obhájci nepoznatelnosti si proto protiřečí (LVCR. 4,469–470).⁷

3.2. Lucretius nepatří do druhého proudu aneb Kde se podle Lucretia berou pojmy?

Pokud jde o pojmy – o to, zda jsou pojmy vytvářeny, či zda jsou vrozené (*insita notities*) –, Lucretiovo stanovisko se zdá být jasné: v *DRN* je celkem osm výskytů slova *notitia/notities* (z toho dvakrát přímo ve spojení *insita notities*). Tyto výskyty se rozpadají do dvou skupin.

V první skupině případů je popisován vznik nějakého pojmu (pojem pravdy, pojem člověka atd.): pojmy jsou podle Lucretia vytvořené, a to prostřednictvím smyslů (*notitiem creatam esse ab sensibus*; srov. př. 2) tak, že

⁷ Je pravda, že epikúrejská epistemologie, v níž je pravdivost názorů založena na smyslovém vnímání a následném empirickém ověřování navnímaného, vlastně spolehlivé poznání (tj. naprostou jistotu) vylučuje: žádné množství empirického ověřování nemůže totiž vést k definitivnímu ověření. Epikúreismus se s tímto problémem vypořádával pomocí intersubjektivit (více vnímatelů má navnímano a ověřeno totéž) a pomocí pragmatismu: v životě stačí prostě určitá míra ověření. Srov. ASMS 2010 [1999], s. 285. Není proto potřeba na poznatelnost rezignovat.

z vnějšího světa mimo živočicha (člověka, příp. boha) přijde do živočichových smyslů nějaký vjem a transformuje se v pojem, resp. „dá myslí pojem“. Zajímavé je podívat se na to, s jakými slovesy se *notitia/notities* pojí: jednou jde o vazbu *se vorti in notitiem* („obrátit se v pojem,“; srov. př. 3), jindy jde o slovesa dávání: *praeberere notitiem* („poskytnout“; srov. př. 4) a *dare notitiem* („dát“; srov. př. 5 a 6).

- (2) *invenies primis ab sensibus esse creatam
notitiem veri neque sensus posse refelli.*
(LVCR. 4,478–479)

„Zjistíš, že pojem pravdy byl nejprve vytvořen smysly a že smysly nemohou být usvědčeny z omylu.“⁸

- (3) *nam cum caecigeni, solis qui lumina numquam
dispexere, tamen cognoscant corpora tactu
ex ineunte aevo nullo coniuncta colore,
scire licet nostrae quoque menti corpora posse
vorti in notitiam nullo circum lita fuco.*
(LVCR. 2,741–745)

„Neboť jelikož lidé od narození nevidomí, kteří nikdy nespatriili sluneční světlo, přesto poznávají hmatem tělesa (která od počátku věků nikdy nebyla spojená s žádnou barvou), je z toho možné poznat, že i naši myslí se tělesa mohou ‚obrátit v pojem‘, aniž by byla zmalovaná nachem.“

- (4) *quae procul usque adeo divino a numine distent
inque deum numero quae sint indigna videri,
notitiam potius praeberere ut posse putentur
quid sit vitali motu sensuque remotum.*
(LVCR. 5,122–125)

„Tyto věci [nebe, slunce, měsíc...] jsou tak vzdáleny božského božství a jsou tak nehodné toho, aby byly počítány mezi bohy, že se o nich soudí, že spíše mohou poskytnout pojem (představu) o tom, co je vzdáleno od živého pohybu a citu.“

⁸ Překlady z Lucretia (pro potřeby tohoto článku velmi doslovné) pořídil MC. Se slovem *notitia/notities* zacházím jako s epikúrejským termínem: *notitia* = řec. πρόληψις = (elementární) pojem/představa (utvořená smysly). Cicero používá v tomto smyslu běžně *anticipatio* nebo *praenotitia* (neologismy, které Lucretius nepoužívá).

- (5) *conicere ut possis ex hoc, primordia rerum
quale sit in magno iactari semper inani.
dum taxat rerum magnarum parva potest res
exemplare dare et vestigia notitiae.*
(LVCR. 2,121–124)

„Takže by ses z toho mohl domýšlet, jak vypadá věčné poletování prvotních tělísek velkým prázdnem; alespoň do té míry, nakolik může malá věc dát příklad velkých věcí a stopy pojmu.“⁹

- (6) *illa quidem seorsum sunt omnia, quae prius ipsa
nata dedere suae post notitiam utilitatis.
quo genere in primis sensus et membra videmus.*
(LVCR. 4,853–855)

„Zvlášť zůstávají všechny ty věci, které se nejprve zrodily a teprve poté daly představu o své užitečnosti: sem patří zejména smysly a tělesné údy.“

Druhou skupinu výskytů *notitia/notitiae* tvoří řečnické otázky se strukturou: „Kdyby živočich nějakou věc X předem neviděl, necítil atd. v přírodě (tj. kdyby ji neměl navnímanou z přírody), odkud by měl její (vrozený) pojem?“ Protože jde o otázky řečnické, implikují jasně Lucretiovo stanovisko: odkud by daný pojem byl, když ne z přírody? Jak by mohl být vrozený? Pojmy nejsou vrozené.

- (7) *exemplum porro gignundis rebus et ipsa
notitiae hominum divis unde insita primum est,
quid vellent facere ut scirent animoque viderent,
quove modost umquam vis cognita principiorum
quidque inter sese permutato ordine possent
si non ipsa dedit speciem natura creandi?*
(LVCR. 5,181–186)

⁹ Lucretius zde vtipně pracuje s významy adjektiv *magnus* a *parvus*: neoznačuje jimi velikost, nýbrž významnost: ačkoliv je prach mnohem větší než atomy, *magnae res* odkazuje k atomům jakožto klíčovým stavebním prvkům všech objektů, kdežto *parvae res* k prachu, příp. k pozorování prachu; tedy k látce/činnosti spíše nevýznamné.

„Odkud se dále bohům dostalo příkladu pro tvoření věcí a vrozené představy člověka, aby věděli a v mysli viděli, co chtějí učinit? Nebo jakým způsobem kdy bohové poznali sílu atomů a co mohou atomy vytvořit vzájemným prohozením si pořadí, jestliže [bohům] sama příroda neposkytla ukázkou tvoření?“¹⁰

- (8) *praeterea si non alii quoque vocibus usi
inter se fuerant, unde insita notities est
utilitatis et unde data est huic prima potestas,
quid vellet facere ut sciret animoque videret?*
(LVCR. 5,1046–1049)

„Mimoto pokud také ostatní mezi sebou neužívali slov, odkud měl tento člověk vrozenou představu užitečnosti a odkud se vzala možnost, aby věděl a v duchu viděl, co chce činit?“

- (9) *et tamen hoc quoque uti concedam scire, at id ipsum
quaeram, cum in rebus veri nil viderit ante,
unde sciat quid sit scire et nescire vicissim,
notitiam veri quae res falsique crearit
et dubium certo quae res differre probarit.*
(LVCR. 2,473–477)

„A přece, i pokud bych připustil, že toto ví [totiž že skeptik ví, že nic nelze vědět], stejně bych se ptal na toto: když ve světě nic pravdivého dosud neviděl, odkud ví, co je to vědět a naopak nevědět, jaká věc vytvořila pojem (ponětí) pravdy a nepravdy a jaká věc potvrdila, že nejspíše se liší od jistého?“

Máme-li shrnout, co říká Lucretius o pojmech, pak musíme konstatovat, že kdekoli mluví o nějakém pojmu, buď říká, že pojem se vytváří z externí věci prostřednictvím smyslu, nebo jasně implikuje, že nějaký pojem nemůže být vrozený. Není proto příliš pravděpodobné, že by Lucretius náležel k druhému proudu epikúreismu (v Torquatově rozdělení u Cicerona), jenž do původního epikúreismu zavádí vrozený pojem slasti jakožto nejvyššího dobra (a bolesti jakožto nejvyššího zla).

¹⁰ Lucretiův argument ještě dále pokračuje: kdyby bohové stvořili člověka, museli by jeho stvoření okopírovat od přírody (k stvoření člověka tedy bohové nejsou nezbytní); i kdyby však dokázali přírodu napodobit, neměli by důvod se s něčím takovým namáhat.

3.3. Lucretius nepatří do třetího proudu aneb Lze smyslové poznání ověřovat rozumem?

Třetí proud epikúreismu, o kterém hovoří Torquatus, odmítá apriorně „věřit své při“, tj. věřit epikúrejskému stanovisku, že smysly poznávají pravdivě; bojí se, že by vnímání/cítění (*sentiri*) mohlo být klamavé: tento proud tedy zpochybňuje smyslové poznání jako poznání a uchyluje se k racionální argumentaci a dialektice.

Lucretius (nikoho, kdo *DRN* četl, níže uvedená konstatování nepřekvapí) připisuje smyslům primární úlohu v poznávání. Ostatně člověk podle něj nemá žádný opravný prostředek, jímž by smyslové poznání mohl korigovat. Argumentace totiž pracuje s pojmy a pojmy – jak jsme viděli výše v bodě 3.2 – se vytvářejí pomocí smyslů. Pojmy proto nemohou smyslové poznání vyvrátit a smysly usvědčit z omylu (srov. již výše citovaný verš 4,479: *neque sensus posse refelli* „smysly nemohou být usvědčeny z omylu“), neboť pokud smysly nepoznávají věrně, pak i pojmy z nich vzešlé jsou mylné.

Lucretiovo přesvědčení o primární úloze smyslů v poznávacím procesu dokládá i proslulá pasáž 4,513–521, v níž se smyslové poznání přirovnává k pravítku, úhломěru a vodováze (*regula, norma, libella*); neměří-li tyto pomůcky věrně, stavba postavená s jejich pomocí bude křivá a zbortí se; Lucretius pokračuje:

(10) *sic igitur ratio tibi rerum prava necessesit
falsaque sit, falsis quae cumque ab sensibus ortast.*
(LVCR. 4,520–521)

„Tak také rozumové uchopení věcí budeš mít nutně pokřivené a špatné, pokud vzešlo z klamavých smyslů.“

Srov. také tuto pasáž:

(11) *quid nobis certius ipsis
sensibus esse potest, qui vera ac falsa notemus?*
(LVCR. 1,699–700)

„Co pro nás může být jistější než smysly, s čím bychom poznávali pravdivé a nepravdivé?“

Jsou zde také další argumenty, jimiž lze podpořit předpoklad, že Lucretius apriorně smyslům věří. Zprvée pokud by se domníval, že než budeme věřit smyslům, je třeba racionálně dokázat jejich pravdivost, pravděpodobně by někde na začátek *DRN* takovou argumentaci umístil.¹¹ Zadržet se Lucretiova apriorní důvěra ve smysly projevuje i v tom, jak často používá ve své bás-

ni slovesa smyslového vnímání, zejm. vidění (*videmus, videntur, videlicet, cernere* atp.):¹² místo aby Lucretius říkal, že něco je nějaké, říká, že to vidíme nějaké, srov.:

(12) [...] *quae nos nativa videmus
esse et mortali cum corpore* [...]
(LVCR. 1,754–755)

„Věci, u kterých my vidíme, že měly nějaký počátek a mají smrtelné tělo [...] .“

I v tomto případě musíme tedy jednoznačně uzavřít, že Lucretius není vhodným kandidátem třetího epikúrejského proudu v Torquatově rozlišení.

4. Závěr

Protože nemůžeme přímo posoudit Lucretiovu věrnost Epikúrovi srovnáním *DRN* s nedochovaným Epikúrovým *Peri fyseós*, je třeba spolehnout se na nepřímé důkazy. Jeden nepřímý důkaz jsem představil v tomto článku. Ciceronova pasáž *Fin.* 1,29–31 dokládá štěpení epikúreismu do tří proudů. První proud – nadřazující smysly nad rozumovou argumentaci – je původní učení Epikúrovo, druhý a třetí jsou modifikace: jedna předpokládá vrozené pojmy, jedna nadřazuje rozumovou argumentaci nad smyslové poznání.

Na základě analýzy pojmů (*notitia/notities*) a smyslového poznávání v *DRN* můžeme říci, že Lucretius popírá existenci vrozených pojmů (srov. 3.2); tvrdí, že pojmy se do mysli dostávají skrze smysly (tamtéž) a že smyslové poznání nemůže být na základě racionální argumentace (tj. práce s pojmy) usvědčeno z omylu, neboť pojmy byly vytvořené smysly a nemohou usvědčit z omylu to, z čeho samy vzešly (to by totiž implikovalo, že vznikly z omylných smyslů a že jsou samy omylné). Můžeme tedy konstatovat, že Lucretius nepatří k epikúrejským derivacím, o nichž mluví Torquatus, nýbrž že se v tomto bodě přidržuje původního učení Epikúrova. Jde tedy o důkaz Lucretiovy věrnosti Epikúrovi.

Jakkoli je tento důkaz důkazem dílčím, jeho význam posiluje fakt, že se týká epikúrejské epistemologie neboli – v Epikúrově terminologii – kanoniky. Epikúrova filozofie se skládá ze tří disciplín. Kanonika stanovuje pravidla

¹¹ Jeden z anonymních recenzentů mě laskavě upozornil, že se jedná o nepřiliš přesvědčivý argument *ex silentio*. Rozhodl jsem se jej zde přeci jen nechat, protože je uveden pouze jako argument podpůrný.

¹² Ke slovesům vidění u Lucretia srov. LEHOUX (2013).

dla poznávání, díky nimž lze poznávat přírodu (fyzika), a z poznání přírody lze následně odvodit etiku. Je-li Lucretius Epikúrovi věrný v tom základním, v kanonice, je to přinejmenším dobré východisko a předpoklad, aby věrně tlumočil i jeho fyziku (a z ní vyvstávající etiku). Můžeme použít Lucretiova výše citovaného přirovnání: pokud *regula*, *norma* a *libella* měří dobře, lze s nimi postavit i bytelnou stavbu.

Literatura:

- ASMIS, Elizabeth. Epicurean epistemology. In *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Vyd. Keimpe ALGRA, Jonathan BARNES, Jaap JONATHAN, Malcolm SCHOFIELD. Cambridge: Cambridge University Press 2010 [1999], s. 260–294.
- CLAY, Diskin. *Lucretius and Epicurus*. Ithaca, London: Cornell University Press 1983.
- LEHOX, Daryn. Seeing and Unseeing, Seen and Unseen. In *Lucretius: Poetry, Philosophy, Science*. Vyd. Daryn LEHOX, A. D. MORRISON, Alison SHARROCK. Oxford: Oxford University Press 2013, s. 131–152.
- MONTARESE, Francesco. *Lucretius and His Sources. A Study of Lucretius, De rerum natura I 635–920*. Berlin – Boston: Walter de Gruyter 2012.
- SCOTT, Dominic. *Recollection and Experience. Plato's Theory of Learning and its Successors*. Cambridge: Cambridge University Press 1995.
- SEDLEY, David. *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*. Cambridge: Cambridge University Press 2004 [1998].
- SCHRIJVERS, P. H. Seeing the Invisible: A Study of Lucretius' Use of Analogy in *De rerum natura*. In *Oxford Readings in Classical Studies: Lucretius*. Vyd. Monica R. GALE. Oxford: Oxford University Press 2007, s. 255–288.
- SMITH, Martin Ferguson. Introduction. In Titus Lucretius Carus. *De rerum natura*. Vyd. Martin Ferguson SMITH. Loeb Classical Library. Cambridge (Mas.), London: Harvard University Press 1992, s. ix–lxv.

Mgr. Michal Ctibor, Ústav řeckých a latinských studií, Filozofická fakulta, Univerzita Karlova, nám. Jana Palacha 2, Praha 1, 116 38
Michal.Ctibor@ff.cuni.cz