

DĚJINY FILOSOFIE

Svazek 4

A. H. ARMSTRONG (vyd.) Filosofie pozdní antiky

*Od staré Akademie
po Jana Eriugenu*

PRAHA
2002

3

ARISTOTELÉS

A. Kosmologie, noetika a psychologie

Od úvahy nad textem, který je možná aristotelský, ale stejně dobře mohl vzniknout v Akademii, nyní přejdeme k naukám, u nichž je Aristotelovo autorství nesporné. Zaměříme se hlavně na ty, jež byly podle všeho hlavní příčinou sporů mezi předplátinovskými platoniky a aristoteliky. Jako šest hlavních témat vyčleníme psychologii, kosmologii, noetiku, kosmogonii, ideje a látku; k tomu připojíme několik slov o etice a některých specifických težích.

I když tak Aristotelés zřejmě nečinil od samého počátku, popíral substanciální povahu duše, a tedy i jakoukoli její existenci před narozením nebo po smrti, jakékoli vtělení nebo převtělování (stěhování duší). Stavěl se také proti jakékoli astrální psychologii, tj. jakékoli nauce hlásající existenci duše světa¹ nebo oduševněnost nebeských těles. Proti zastáncům druhé teze posměšně namítal, že osud duše, jenž způsobuje obíhání nebeského tělesa, mu svou přítomností v něm připomíná Ixiónův úděl.² Jak tedy tyto pohyby vysvětloval on sám? V jeho spisech najdeme tři odpovědi;³ zda jsou navzájem slučitelné,

¹ Aristotelés, *De anima*, I,3,406b25; *Met.* XII,6,1071b37.

² Aristotelés, *De caelo*, II,1,284a35.

³ Srv. P. Merlan, *Ein Simplicios-Zitat bei Pseudo-Alexander und ein Plotinos-Zitat bei Simplicios*, str. 154–160; též v *Philologische Wochenschrift*, 58, 1938, str. 65–69; W. K. C. Guthrie, *Aristotle's De Caelo*, str. XXXI–XXXVI; H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, I, str. 540–545; H. A. Wolfson, *The Problem of the Souls of the Spheres from the Byzantine Commentaries on Aristotle through the Arabs and St Thomas to*

tu ponecháme nerozhodnuto. Za prvé je to představa, že kruhový pohyb nebeských těles je způsobován přitažlivostí jsoucna (anebo – v případě několika nezávislých pohybů – jsoucen), které označuje jako nehybného hybatele (nebo nehybné hybatele), přičemž právě kruhový pohyb představuje způsob, jak mohou nebeská tělesa této přitažlivosti vyhovět.⁴ Za druhé přisuzoval kruhový pohyb přirozenosti prvku, z něž se skládají, tedy éteru,⁵ jeho přirozený (fyzikální) pohyb je kruhový, stejně jako se jiné prvky přirozeně pohybují nahoru nebo dolů.⁶ Třetí vysvětlení zní, že nebeská tělesa⁷ musíme považovat za oživená,⁸ což je v podivném nesouladu s jeho odpovídající kritikou Platóna.

Pro Aristotelovu kosmologii má teorie éteru prvořadý význam:⁹ éter ustavuje supralunární sféru božských a neměnných entit.¹⁰ Nesmíme však zapomínat, že hrál možná důležitou roli také v psychologii a noetice. Podle některých svědectví Aristotelés tvrdil, že hvězdy a intelektu (*astra mentesque*) sestávají z éteru.¹¹ Od toho se

Kepler, str. 64–93; P. Moraux v hesle *quinta essentia*, in: *RE XXIV/1*, 1963, sl. 1198–1204, 1208 n.

⁴ Aristotelés, *Met.* XII,7,1072a30. [Následujeme tradiční překlad „nehybný hybatel“, přestože anglický originál se tu od zavedené terminologie odklání a hovoří o „changeless changer“. – Pozn. překl.]

⁵ Příslušný výraz se sice objevuje v *Epinomidě* (981c, 984b), ale éter je tu postaven mezi oheň a vzduch a nemá žádný z rysů, jež mu Aristotelés přisuzuje. Xenokratés (zl. 53 Heinze) však podává výčet pěti elementů s éterem na prvním místě a ohněm na druhém, což naznačuje, že o éteru uvažuje aristotelsky. Srv. P. Moraux v hesle *quinta essentia*, in: *RE XXIV/1*, 1963, sl. 1187 n., 1191 n.

⁶ Aristotelés, *De caelo*, I,2,269b18.

⁷ Ať už jde o samotné hvězdy, anebo o jejich sféry, srv. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, II,2, str. 456 n., ale srv. též str. 466.

⁸ Cicero, *De nat. deor.* II,44; Aristotelés, *De caelo*, II,1,285a29, 12,292a18.

⁹ P. Moraux v hesle *quinta essentia*, in: *RE XXIV/1*, 1963, sl. 1196–1231.

¹⁰ Aristotelés, *De caelo*, I,3,269b18–270a35; *Meteor.* I,3,339b16–30.

¹¹ Cicero, *Acad. prost.* I,26; 39; *Tusc. disp.* I,22.41.65–67; *De nat. deor.* I,33; srv. *De fin.* IV,12.

příliš neliší ztotožnění nejvyšších nebes s bohem.¹² Podle současných poznatků se zdá pravděpodobné, že v určitém období označoval duši termínem *endelecheia* (oproti *entelecheia*); kdyby se duše skládala z éteru, vysvětlovalo by to, proč se neustále pohybuje. Jinými slovy, teorie éteru by představovala jakousi materialistickou (anebo, uvážíme-li velmi zvláštní charakter Aristotelova éteru, polomaterialistickou) tendenci u Aristotela.¹³ Éter měl nepochybně nahradit duše hvězd a být vyzdvížen na pozici jediné příčiny kruhových pohybů nebeských těles; a je na místě předpokládat, že přinejmenším v některých obdobích měl také nahradit (anebo objasnit) lidskou duši.¹⁴ Přijetí či zamítnutí teorie éteru mělo tedy dale-

¹² Cicero, *De rep.* VI,17 (= *Somnium*).

¹³ Obvykle se předpokládá, že Aristotelovým největším ústupkem psychologickému materialismu je jeho nauka o pneumatu a že pneuma tu znamená pouze cosi jako zvláštní těleso (analogické éteru), v němž duše trvale sídlí, anebo které je jejím orgánem (*De gener. animal.* II,3,736b29–737a12; III,11,762a18; srv. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, II,2, str. 483, pozn. 4; str. 569, pozn. 3; Aristotelés, *Generation of Animals*, vyd. A. L. Peck, Appendix B; P. Moraux v hesle *quinta essentia*, in: *RE XXIV/1*, 1963, sl. 1205). Nelze však vyloučit možnost, že Aristotelés v určité fázi svého filosofického vývoje ztotožnil duši s éterem a vysvětloval tím, proč je v neustálém pohybu (*endelecheia*). Tím, kdo prohlásil, že Aristotelova psychologie musela projít materialistickou fází, byl především H. von Arnim ve své knize *Entstehung der aristotelischen Gotteslehre*, viz str. 12. (Totéž již před ním svým způsobem učinil F. F. Kampe, *Die Erkenntnistheorie des Aristoteles*, str. 12–49, který ztotožnil pneuma, éter a duši.) E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, I, str. 195–197, 227–272, je nakloněn tuto teorii přijmout. Příznivě se k ní stavěl také W. K. C. Guthrie, ale později změnil názor, jak vidno z jeho vydání spisu *De caelo*. Další autoři tuto hypotézu zcela odmítají: viz např. A. Mansion v F. Nuyens, *L'Évolution de la Psychologie d'Aristote*, str. XII–XIV; E. Berti, *La filosofia di primo Aristotele*, str. 392–401; H. J. Esterling, *Quinta Natura*, str. 73–85; P. Moraux v hesle *quinta essentia*, in: *RE XXIV/1*, 1963, sl. 1195, 1213–31. Mnohé z historie Peripatu lépe pochopíme, přidáme-li se na stranu Kampeho a von Arnima a vezmeme v úvahu, že materialistický výklad Aristotela byl v antice velmi častý a začalo se s ním velmi brzy. Srv. W. Jaeger, *Das Pneuma im Lykeion*, I, str. 83 n.; P. Moraux v hesle *quinta essentia*, in: *RE XXIV/1*, 1963, sl. 1206, 1213–1226, 1233 n., 1245 n., 1248 n. Zde ovšem není prostor na to, uvádět patřičné doklady, které jejich interpretaci podporují. Srv. G. Luck, *Der Akademiker Antiochos*, str. 37–40.

kosáhlé důsledky. Plótinos ji neakceptoval; později uvidíme, že v tomto názoru ho předešli někteří platonici i aristotelici, zatímco jiní ji vzali za svou. Tím se ovšem Plótinos zavázal objasnit, jak je možné, že nebeská jsoucna – složená z duše a těla – zůstávají věčná.¹⁵ Ať tak či onak, problematika éteru byla i nadále podnětnou otázkou, a to nejen ve fyzice.¹⁶

Aristotelův materialismus či polomaterialismus nás tak nepřekvapí, uvědomíme-li si, že Hérakleidés (někdy označovaný za Aristotelova žáka, ale v každém případě je spolu s ním jedním z kandidátů na Speusippova nástupce) si podle všeho také přinejmenším pohrával s myšlenkou tělesné duše: tvrdil, že má přirozenost světla a éterické

¹⁴ Nesmíme přehlížet psychologický materialismus pythagorejců popsaný Alexandrem Polyhistorem; viz Diogenés Laertios, *Vitae*, VIII,28, viz níže, str. 106.

Velmi poučný je rozbor další stránky Aristotelova „materialismu“ (krev jakožto určující pro lidskou inteligenci, vnímavost a povahu podle *De part. animal.* II,2,648a3–13), který předkládá F. Solmsen, *Tissues and the Soul*, str. 435–468, zvl. 466–468. Solmsen staví Aristotela do protikladu k Plátónovi – ale nezapomněl přitom na *Tim.* 86b–87b, kde se objevuje podivně materialistický výklad maximy „nikdo nechýbje záměrně“? Je dobré seznámit se s rozbohem této pasáže, jak jej podává A. E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, který se Plátóna snaží ospravedlnit tvrzením, že tu jen předkládá pythagorejské nauky. Nejsem si zcela jist, zda F. M. Cornford, *Plato's Cosmology*, uspěl ve své snaze vyvrátit materialistický ráz této pasáže. Obecně lze proto říci, že materialismus vyvstává jakožto myšlenková možnost v rámci platonismu i aristotelismu. Zmíněná pasáž z *Timaia* však zůstává v Plátónově díle zcela ojedinelá a nemá obdobu ani v pozdějším platonismu. Solmsen na druhé straně nevěnuje pozornost výkladu u E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, II,2, str. 489, pozn. 2, který odkazuje k dalším „materialistickým“ pasážím u Aristotela; viz *De gener. animal.* II,6,744a30; *De part. animal.* II,4,651a12 a IV,10,686b22; *De respir.* 13,477a16; *De anima*, II,9,421a22. Zeller se pokouší pozvednout nad alternativy materialismus-immaterialismus. Srv. P. Moraux v hesle *quinta essentia*, in: *RE XXIV/1*, 1963, sl. 1212 n.

¹⁵ Plótinos, *Enn.* II,2[14],2.3.

¹⁶ Jeho paradoxní povahy si byl dobře vědom Plótinos, který svůj vlastní výklad kvazilátky (inteligibilní látky) přítomné v oblasti inteligibilii hájí srovnáním s Aristotelovým pojetím éteru jako $\sigma\omega\mu\alpha\ \alpha\upsilon\lambda\omicron\nu$; viz *Enn.* II,5[25],3,18.

tělo.¹⁷ Dokonce se o duši vyjadřoval jako o pouhé vlastnosti těla,¹⁸ což by Plótinos samozřejmě zavrhl – i když by tento popis možná přijal u astrálního těla, které duši náleží.¹⁹

V každém případě platí, že kromě éteru či místo něj zavedl Aristotelés také pojem neměnného původce změny či nehybného hybatele jakožto nejzazšího pramene veškerého pohybu a tohoto hybatele nazval νοῦς (νόησις). Pohyby, jichž je příčinou, jsou především pohyby nebeské; a protože Aristotelés předpokládal existenci několika nezávislých nebeských pohybů, přisuzoval je většímu počtu nehybných hybatelů.²⁰ I když to on sám nedělá, zdá se přípustné prohlásit všechny tyto hybatele za intelektu.

Pojem *nús* hraje v Aristotelově filosofii naprosto zásadní roli.²¹ Objevuje se především ve dvou kontextech, a to v psychologii a v astronomické theologii.

Je poněkud zarážející, že poté, co Aristotelés popřel transcendenci idejí a substancialitu duše, místo níž nastolil pojem duše jakožto immanentní formy (*entelecheia*) živého těla, zavádí ve své psychologii pojem *nús* a to způsobem, který jasně svědčí o jeho transcendentní povaze ve vztahu k duši, a tedy i k člověku.²² Stejně zarážející je, že po

¹⁷ Zl. 98A – 100 Wehrli.

¹⁸ Zl. 72 Wehrli. Vystává tu stejný problém, jaký se objevil v souvislosti se vztahem πνεῦμα, éteru a duše u Aristotela. Možnost, že by Hérakleídés zastával materialistické stanovisko, se zdála natolik neuvěřitelná, že mnozí prohlásili spis, v němž bylo vyloženo (περὶ τῶν ἐν Ἄιδου), za dílo jiného autora. U. von Wilamowitz (*Der Glaube der Hellenen*, II, str. 525, pozn. 1) zvažuje možnost, že šlo o dialog, v němž jedna z postav zastávala materialistické hledisko a Hérakleídés je nakonec vyvrátil. Viz Wehrliho komentář *ad loc.*; P. Moraux v hesle *quinta essentia*, in: *RE* XXIV/1, 1963, sl. 1194.

¹⁹ Plótinos, *Enn.* IV,3[27],15.

²⁰ Obtíže, které pramení z hypotézy buď jediného hybatele, anebo mnoha hybatelů, probírá Theofrastos ve své *Metafyzice* (4–7); viz níže, str. 128.

²¹ W. Kranz, *Platonica*, str. 74–83, nás upozorňuje na báseň z *Anthologia Palatina* (*Appendix Planudea*), XVI,330, kde se píše: Νοῦς καὶ Ἀριστοτέλο υς ψυχῇ, τύπος ἀμφοτέρων εἶς.

²² Poprvé je zaveden v *De anima*, I,4,408b25–30, poté v II,2,413b24–6; srv. Plótinos, *Enn.* IV,7[2],8,15.

důkazu smrtelnosti duše prohlásí *nús* za nesmrtelný.²³ Jeho přirozenosti a činnosti jsou bohužel popsány stručně a téměř nesrozumitelně. Aristotelés od nás očekává, že uplatníme jeho universální protiklad možnosti a uskutečnění,²⁴ a odlišíme tak *nús*, který se stává vším, a *nús*, který vše činí nebo uvádí do činnosti. Budeme je označovat jako trpný a činný intelekt (*nús*). O činném intelektu říká, že je činný neustále²⁵ a jeho aktivita nevyžaduje žádný tělesný orgán. Není tedy vázán na tělo a je nesmrtelný. Vstupuje do člověka zvenčí.²⁶

Úloha intelektu v kontextu Aristotelovy psychologie je obrovská, ale jeho role v kontextu jeho astronomické theologie je ještě větší. Neměnný hybatel, o kterém jsme mluvili výše, je totiž svrchovaným principem vesmíru, stručně řečeno – bohem. Jediným předmětem jeho činnosti, tj. chápání, je on sám; je myšlením, které myslí samo sebe.

Představa intelektu, který je svým vlastním předmětem, není cizí ani dalším aspektům Aristotelovy epistemologie. Opakovaně prohlašuje, že pokud jde o nehmotné předměty, výkon jejich poznání se neliší od nich samých.²⁷

Jak jsme již naznačili, některá hlediska Aristotelovy noetiky lze – pokud jde o psychologii – jen obtížně smířit s jinými aspekty. Totéž platí v kontextu jeho ontologie či metafyziky. Klíčovou pojmovou dvojicí je pro Aristotela obecně vzato dvojice „forma – látka“. Aristotelés je obvykle představuje jako dokonalé koreláty: není látky bez formy ani formy bez látky. Ihned nás proto upoutá dvojí. Za prvé, když mluví o svém nejvyšším božstvu (nehybném hybateli), označuje ho za čirou (nelátkovou) formu. Ale čím je forma, která není formou něčeho? A za druhé, když mluví o intelektu, který lze „oddělit“

²³ Aristotelés, *De anima*, III,5,430a23.

²⁴ E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, II,2, str. 324 n.

²⁵ Aristotelés, *De anima*, III,5,430a22.

²⁶ Aristotelés, *De gener. animal.* II,3,736b28. Nemohu zde probírat současné snahy odloučit tuto pasáž od nauky ze spisu *O duši*. Viz komentáře, jimiž toto pojednání opatřil A. Trendelenburg (1877), R. D. Hicks (1907), G. Rodier (1900) a W. D. Ross (1961). Je dobře známo, že Alexandros z Afrodisiady ztotožnil νοῦς θύραθεν s činným intelektem a s bohem.

²⁷ Aristotelés, *De anima*, III,4,430a3–5; *Met.* XII,7,1075a2–5.

od zbytku duše i od člověka a jeho těla, opět nám nastiňuje entitu, kterou jeho konceptuální rámec jinak nepřipouští – nelátkové jsoucno. Nač je dobré popírat existenci „oddělených“ idejí jen proto, aby-
chom zavedli „oddělený“ (nebo „oddělitelný“) intelekt?

Jinými slovy, Aristotelova noetika se téměř ve všech ohledech liší od jeho ostatní filosofie. Na místě je proto otázka, zda lze obě oblasti navzájem smířit. Již proto (bez ohledu na to, zda a jak můžeme tento problém vyřešit) musí uvedená otázka upoutat pozornost každého čtenáře Aristotela²⁸ – a nejednoho platonika bude na jeho noetice přitahovat právě její platónský nádech.²⁹

Z načrtnutné noetiky však plyne další problém. Je intelekt, o němž se pojednává v psychologii, totožný s intelektem, který Aristotelés prohlašuje za nejvyšší božstvo? Anebo je intelekt, který je určitým způsobem přítomen v člověku a přetrvává i po jeho smrti, s bohem-intelektem pouze nějak spřízněn? Tyto otázky, na něž se dodnes nepodařilo najít obecně uspokojivou odpověď, se probíraly již v předplótinovských dobách. Blíže to uvidíme při rozboru Aristokla a Alexandra z Afrodisiady.

Aristotelova psychologie, do níž tato dvě oddělená jsoucna (tj. duše jakožto pouhá entelechie těla a *nús*, který do ní vstupuje zvenčí a je od ní oddělitelný) spadají, naráží na zásadní obtíže. Po zamítnutí představy, že by duše byla díky samopohybu příčinou pohybu,³⁰ Aristotelés prohlásí, že je formou, a proto se nepohybuje.³¹ Ale jestliže se duše nepohybuje, tj. je neměnná, jak potom vysvětlit vnímání, z něžž – zdá se – jasně vyplývá schopnost duše přecházet z jednoho stavu do druhého?³²

²⁸ Nejjednodušší výklad by samozřejmě byl ten, že v aristotelských textech, jak se nám dochovaly, se platónské a protiplatónské pasáže objevují v těsném sousedství buď jako pozůstatek jeho původního platonismu, anebo jako jeho obnova. Srv. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, II,2, str. 175 n. Odlišné vysvětlení nabízí E. von Ivánka, *Zur Problematik der aristotelischen Seelenlehre*, str. 243–245.

²⁹ Srv. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, II,2, str. 196.

³⁰ Aristotelés, *De anima*, I,2,403b28; I,3,404a21; I,3,406b15; I,4,408a30; I,5,409b19.

³¹ A jak je dobře známo, veškerý pohyb je podle něho vposled způsoben tím, co se nepohybuje (Aristotelés, *Met.* XII,6,1074b4).

Obtíže ještě narostou, když se Aristotelés snaží vysvětlit, jak se *nús* podílí na duševním životě člověka. *Nús* (intelekt) má být totiž zcela nepochybně neměnný a jeho činnost – na rozdíl od činnosti duše – není spojena s tělem.³³ Jak potom lze vysvětlit intelektivní nahlížení – či ať už budeme aktivitu intelektu nazývat jakkoli, např. jako intuitivní myšlení? Pokud jde o činnosti, jako jsou láska a nenávisť, vzpomínání a diskursivní myšlení, Aristotelés prohlašuje, že tyto výkony nepředstavují výkony intelektu, nýbrž výkony člověka jakožto bytosti složené z intelektu, duše a těla.³⁴ Intelektu nelze přisoudit především touhu, protože tu způsobují obrazné představy – a obrazná představivost je činností, jež předpokládá tělo. Problém je do jisté míry potlačen přijetím dvojího intelektu, přičemž nižší části, „pasibilnímu“, „trpnému“ intelektu, se skutečně přisuzuje proměnlivost, schopnost paměti atd.³⁵ Ale v čem se pak podobá vyššímu, „činnému“ intelektu?

Navíc je zcela zřejmé, že Aristotelův „činný“ *nús* není individualizován. Na druhé straně však Aristotelés tvrdí, že *nús* je pravým „já“ člověka.³⁶ A zcela výjimečný problém vyvstává v souvislosti s pamětí. Pamatuje si *nús*, čím prošel? Aristotelés to výslovně popírá³⁷ – ale v takovém případě je zjevné, že i když *nús* přetrvává, ani v nejmenším to nezaručuje zachování předchozího života.

Zcela spolehlivě lze prohlásit, že žádná část Aristotelova systému nepřitahovala Plótina více než jeho noetika ve všech svých aspektech.³⁸ S určitým zjednodušením lze říci, že u své druhé hypostaze uplatnil Plótinus mnoho pojmů, které převzal z Aristotela. Zvláštní význam měla nauka, že nelátková jsoucna (Aristotelovy inteligibilie,

³² E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, II, str. 596 n.

³³ Aristotelés, *De anima*, III,4,429a18–29.

³⁴ Tamt., I,4,408a30–b24; *Phys.* VII,3,247b1, 248a28.

³⁵ Aristotelés, *De anima*, III,5,430a23.

³⁶ Aristotelés, *Eth. Nic.* IX,4,1166a16–22; X,7,1178a7, 1178b28; srv. Plótinus, *Enn.* V,3[49],3.

³⁷ Aristotelés, *De anima*, III,5,430a23.

³⁸ K nimž patří také aspekt epistemologický (viz Aristotelés, *An. post.* II,19,100b8), ten ovšem Plótina zajímal méně.

jež Plótinus ztotožnil s ideami, i když kromě nich postuloval ve svém systému i další inteligibilie) jsou totožná s výkony, jimiž se uskutečňuje jejich poznání.³⁹ U Plótina se tato nauka rozvinula v tezi, že ideje nesubsistují vně intelektu.⁴⁰ Plótinus zároveň ztotožňoval Aristotelova boha, sebestředný intelekt, s druhou hypostází⁴¹ a často také s Platónovým démiúrgem.⁴² Tyto dva myšlenkové kroky mu umožnily udržet počet hypostází na třech, a doslova se tak přidržel „trojice“ z Platónova *Listu druhého*. Ale protože u Plótina nepochybně platí, že intelekt utvářející druhou hypostázi představuje také lidský intelekt,⁴³ psychologické a theologické aspekty Aristotelovy noetiky se u Plótina prostoupí a smísí.⁴⁴ Ale protože pak musel smířit Aristotelovu (Plótinem bez zábran přijímanou) tezi, že činný (tj. božský) intelekt je činný nepřetržitě, s faktem, že o lidském intelektu totéž říci nelze, zavádí pojem nevědomí: intelekt pokračuje ve své nepřetržité činnosti i tehdy, když je v nás, jen my si to neuvědomujeme.⁴⁵ Už po-

³⁹ Aristotelés, *De anima*, III,4,430a3, 5,430a19, 7,431a1; *Met.* XII,7,1072b21, 9,1075a2.

⁴⁰ Plótinus, *Enn.* V,3[49],5; V,5[32],1. Cituje aristotelské učení: II,5[25],3,25–26; V,9[5],2,22; VI,6[34],6,20; VI,7[38],37,3–5; VI,9[9],7–8. Srv. H.-R. Schwyzer v hesle *Plotinos*, in: *RE* XXI/1, 1951, sl. 555; P. Merlan, *Monopsychism, Mysticism, Metacosciousness*, str. 7–16; A. H. Armstrong, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, str. 39 n.; též, *The Background of the Doctrine that the Intelligibles are not outside the Intellect*, str. 391–413; zvl. 406–413.

⁴¹ Plótinus, *Enn.* II,2[14],3; II,9[33],1; V,9[5],5.

⁴² Tamt., V,9[5],3.

⁴³ Tamt., IV,7[2],85,15.

⁴⁴ Popírá sice, že by Jedno bylo intelektem anebo že by intelektivně nahlíželo (např. Plótinus, *Enn.* V,6[24],2.4.5) a odmítá je chápat jako *voû énéργεια* (tamt., 6), ale aplikuje na ně Aristotelovy kategorie *εἰς ὃ πάντα ἀνήρτηται* a *οὐ πάντα ἐφίεται* (*Enn.* I,7[54],1; I,8[51],2; VI,7[38],34; VI,5[23],10).

⁴⁵ Plótinus, *Enn.* V,I[10],11. Srv. P. Merlan, *Monopsychism, Mysticism, Metacosciousness*, str. 4–84; H.-R. Schwyzer, „Bewusst“ und „unbewusst“ bei Plotin, str. 341–378, s diskusí (Armstrong, Harder, Theiler, Dörrie, Dodds, Hadot, Henry, Cilento).

druhé se tedy u Plótina objevuje pojem nevědomí (viz výše, str. 36), tentokrát aby vyřešil aristotelský problém.

V Aristotelově psychologii však byly i další problémy, s nimiž se Plótinus musel vyrovnat. Přistupuje k nim ovšem z jiného úhlu než Aristotelés. To má dvě příčiny. Za prvé, Plótinus zcela odmítá myšlenku duše jakožto entelechie, a zároveň s ještě větší vehemencí než Aristotelés odmítá představu, že by duše byla „pasibilní“.⁴⁶ Jak jsme totiž uvedli, duše u Plótina patří – ještě silněji než u Platóna – do říše intelektu, což je neměnná oblast.⁴⁷ Někdy se snaží vyhnout problému tím, že přijme vyšší a nižší duši, z nichž pouze druhá je proměnlivá,⁴⁸ někdy tvrzením, že tím, co je přítomno v těle, není samotná duše, nýbrž pouze její obraz či stopa.⁴⁹ Za druhé, u Aristotela (jak jsme již řekli) není zcela jasné, zda je *nús*, o němž mluví ve spise *O duši*, a *nús* z *Metafyziky* totožný; u Plótina je naopak přirozené, že *nús*, jenž je činný v nás, je totožný s intelektem, který tvoří druhou hypostázi.⁵⁰ V takovém případě lze ovšem zjevně vyloučit předpoklad, že by se *nús* v nás měnil. Jak se potom *nús* podílí na duševním životě člověka? Jedna z Plótinových odpovědí zní, že změny, k nimž dochází při aktivitách typu vnímání, žádostí atd., jsou vlastně změnami těla a duch je pouze „zaznamenává“.⁵¹ Ani toto „zaznamenávání“ však není žádná změna v duchu, nýbrž cosi jako neměnná změna.⁵² Dále uvidíme, že podobnou myšlenku navrhl Theofrastos.⁵³ V poslední instanci je ukotvena ve známé aristotelské distinkci mezi změnou vedoucí ke zdokonalení a změnou vedoucí ke zničení.⁵⁴

⁴⁶ Plótinus, *Enn.* III,6[26],1–5.

⁴⁷ Ale na tyto obtíže naráží i Aristotelés; viz E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, II,2, str. 600.

⁴⁸ Plótinus, *Enn.* I,1[53],3; IV,3[27],26–32.

⁴⁹ Tamt., I,1[53],7–8; VI,2[43],22; VI,4[22],15.

⁵⁰ Tamt., I,2[19],4; V,3[49],3; VI,2[43],20.22; VI,7[38],13.

⁵¹ Tamt., I,1[53],6.7; III,6[26],1.2; IV,4[28],18.19.23. Srv. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, III,2, str. 636–640.

⁵² Plótinus, *Enn.* III,6[26],2; IV,4[28],5; IV,6[41],3.

⁵³ Srv. níže, str. 130 n.

⁵⁴ Aristotelés, *De anima*, II,5,417b2; III,5,429b22; III,7,431a5.

Také Plótinus si – stejně jako Aristotelés – klade otázku, zda je paměť funkcí entity složené z duše a těla, a nakonec paměť přířkne duši.⁵⁵ Život po smrti je tedy do jisté míry osobní.⁵⁶

Tolik k Aristotelově kosmologii, noetice a psychologii. Obraťme nyní pozornost k jeho kosmogonii (viz str. 37). Hlavní úlohu v ní hraje tvrzení, že kosmos nemá počátek v čase a je nezničitelný.⁵⁷ Podle Aristotelovy interpretace *Timaia* tvrdil Platón opak (i když díky vůli svého stvořitele kosmos nakonec nepodlehne zániku). Jinak řečeno, Aristotelés bere výraz „vznikl“ doslova. Tuto Platónovu nauku zavrhoval Aristotelés velmi vehementně; nejen že ji považoval za nepravdivou, ale vzhledem k tomu, že počátek v čase implikuje možnost konce, také za bezbožnou.⁵⁸ První generace Platónových žáků podle všeho dospěla k závěru, že Aristotelés má pravdu a že kosmos je věčný. Avšak místo toho, aby přiznali Platónův omyl, mnozí se raději uchýlili k odlišné interpretaci textu. Výraz „vznikl“ se prý nesmí brát v časovém smyslu; Platón užíval slova označující časové děje pouze z pedagogických důvodů a překládal do jazyka příběhu něco, co je bezčasé. Aristotela ovšem tyto snahy nepřesvědčily; nadále trval na tom, že možný je pouze doslovný výklad.⁵⁹

Jak uvidíme, řada platoniků⁶⁰ přijala tento anebo podobný výklad Platóna, případně zastávala věčnost kosmu jako svou vlastní nauku.⁶¹

⁵⁵ Plótinus, *Enn.* IV,3[27],26–32; IV,4[28],5; IV,6[41],3.

⁵⁶ Zdá se, že Aristotelés popírá osobní život po smrti v *De anima*, III,5,430a23. Správná interpretace této pasáže představuje ovšem problém; srv. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, II,2, str. 574, pozn. 4. Daleko jasnější je jiná pasáž (*De anima*, I,4,408b25–30), kde je *voûs* výslovně vyňat z *διανοεῖσθαι*, *φιλεῖν*, *μισεῖν* a *μνημονεύειν* – všechny tyto aktivity jsou vlastní člověku jako složené bytosti, a po smrti jedince proto není *nûs* poznamenán žádnou z nich.

⁵⁷ Aristotelés, *De caelo*, I,10,280a28, IV,2,300b16; *Phys.* VIII,1,251b17; *Met.* XII,3,1071b31–37.

⁵⁸ Zl. 18 Rose.

⁵⁹ Aristotelés, *De caelo*, I,10,279b22.

⁶⁰ Mj. též Plótinus, *Enn.* II,1[40],1–4; II,9[33],3; III,2[47],1; IV,3[27],9; VI,7[38].

⁶¹ Xenokratés, zl. 54.68 Heinze (srv. str. 71, pozn. 2 jeho úvodu), Krantór

Tím ustavili pojem nečasového „procesu“. Plótinus jej mohl snadno přizpůsobit svému výkladu emanativního procesu, jímž se ustavují hypostaze – a v poslední instanci i hypostaze smyslově vnímatelného světa. Později uvidíme, že bylo navrženo i mnoho dalších interpretací; spojovala je záporná odpověď na otázku, zda Platón užil výrazu *gegone* v doslovném smyslu.

Nápadné je Aristotelovo odmítnutí uznat, že když pythagorejci a platonici mluví o odvozování čísel (matematických jsoucen) z nejvyšších principů, činí tak pouze z didaktických důvodů *didaskalias charin* (anebo *theórésai charin*). Trval na tom, že mohou myslet jediné genezi v časovém smyslu slova – neboť koneckonců mluví o počátku světa, a to jakožto fyzikové.⁶²

Aristotelés o tom přesvědčil řadu platoniků nejen v oblasti kosmologie, ale také ve vztahu k teorii idejí. Zatímco Platón ji podle všeho vyznával až do konce své dráhy,⁶³ Speusippos⁶⁴ se jí vzdal.⁶⁵ Oba však ideje nahradili matematickými entitami (anebo obojí ztotožnili), zatímco Aristotelés je nahradil imanentními formami. V každém případě se zdá, že po Platónově smrti již teorie idejí nehrála v platonis-

a Eudóros v Plútarchovi, *De animae procr.* 3, str. 1013a–b, Tauros u Jana Filopona, *De aet. mund.* VI,8.21.27, str. 145–147, 186–189, 233 Rabe. Theofrastos tuto interpretaci Platóna probíral, ale zavrhl ji (zl. 28.29 Wimmer), osobně vyznával věčnost světa. Stejnou pozici zastává Alexandros z Afrodísiady u Jana Filopona, *De aet. mund.* VI,27, str. 213–216 Rabe. Plútarchos, *De animae procr.* kap. 3–10, 1013a–1022e (viz níže, str. 72), a Attikos v Eusebiovi, *Praep. evan.* XV,6, trvali na doslovné interpretaci, sami ovšem vyznávali nauku o časovém počátku kosmu. S nimi souhlasil Galénos (*Compendium Timaei Platonis*, vyd. P. Kraus – R. Walzer [1951]). Srv. C. Baeumker, *Die Ewigkeit der Welt bei Plato*, str. 513–529; A.-J. Festugière v článku *Le Compendium Timaei de Galien*, sl. 97–116, zvl. 101–103. K přehledu moderních interpretací viz W. Spoerri, *Encore Platon et l'Orient*, str. 209–233, zvl. 225 n.

⁶² Aristotelés, *Met.* XIII,3,1091a12; *De caelo*, I,10,279b32; srv. P. Lang, *De Speusippi Academici scriptis*, str. 30–32.

⁶³ Srv. P. Merlan, *Form and Content in Plato's Philosophy*, str. 406–430, zvl. 412, pozn. 24.

⁶⁴ Zl. 42e Lang.

⁶⁵ Jejich důvody k tomuto kroku zde není třeba probírat.

mu až do Antiochovy doby žádnou významnou roli (viz níže, str. 66). Když se znovu objevila na scéně, často se zaměřovala na problém definice idejí a na vymezení toho, co Platón považoval za ideje. V obou ohledech se jako odpověď naskýtal jedna Xenokratova věta:⁶⁶ ideje jsou prý věčná paradigmata (čímž nejspíš míní paradigmatické příčiny) všeho, co je přirozené. Taková definice podle všeho vylučovala možnost chápat ideje jako pouhé pojmy a také z ní plynulo, že věci nepřirozené (nemoci apod.) a artefakty žádné ideje nemají. Lze ji snadno smířit s naukami z *Timaia* a může nás dovést k takovému výkladu Platóna, podle něhož zastával trojici nejvyšších principů, totiž Boha, ideje a látku. To by samozřejmě znamenalo předložit filosofický systém zcela odlišný od nauky o dvou protikladných principech.

Nyní obraťme pozornost k dalším otázkám.

B. *Dynamis* – *energeia* atd.

Dvojice *dynamis* – *energeia* má pro Aristotela klíčový význam, především pro nahrazení nauky o dvou protikladných principech. Protiklady, jak zdůrazňuje, nemohou působit na protiklady. Pojem Neurčité dvojice,⁶⁷ který je sám jedním z protikladů, tedy musíme nahradit pojmem látky jako toho, co spočívá v základě protikladů.⁶⁸ Jinými slovy, látka je v možnosti tím, čím se může stát v uskutečnění, například *A* nebo *non-A*. Nikdy tu nejde o pouhou negaci anebo pouhou neurčitost; vždy se jedná o nějak vymezenou negaci nebo neurčitost.⁶⁹

Pojmy uskutečnění a možnosti nemají pro Plótina valného užitku. Látka u něho na rozdíl od Aristotela nepředstavuje relativní pojem (aristotelická první látka je jen mezní pojem);⁷⁰ lze ji nazvat *dynamis*

⁶⁶ Zl. 30 Heinze, pravděpodobně z období, kdy Xenokratés tuto teorii ještě zastával.

⁶⁷ Podle Aristotela jej Platón zavedl, aby plnil tutéž funkci, již u Aristotela plní pojem látky, totiž pro vysvětlení vzniku; viz *De caelo*, III,8,306b17.

⁶⁸ Aristotelés, *Met.* XII,10,1075a32; XIV,4,1091b30; *Phys.* I,9,192a6.

⁶⁹ Aristotelés, *Phys.* I,6–10; *Met.* XII,2,1069b9–34; XII,4,1070b11,18; XII,5,1071a8.

pouze ve velmi zvláštním smyslu, neboť ve skutečnosti se látka ničím stát nemůže a zůstává nedotčena změnou.⁷¹ To jsou téměř opačné vlastnosti, než látce přisuzuje Aristotelés, ale daleko víc se to blíží Platónově pojetí prostoru, podobného zrcadlu či promítací ploše.

Plótinus navíc na rozdíl od Aristotela pečlivěji rozlišuje mezi potenci jakožto silou (*dynamis*) a potenci jakožto slabostí, tj. něčím ještě neuskutečněným, zatímco Aristotelés oba významy často směšuje. Plótinus proto k něčemu aktuálnímu odkazuje raději jako k *energeii* než jako k *ἐνεργείᾳ* ὄν.⁷²

Plótinův relativní nezájem o výše zmíněnou dvojici vposled pramení z faktu, že ji Aristotelés zavedl s úmyslem objasnit problém vznikání ve fyzikální sféře, jemuž Plótinus téměř nevěnuje pozornost. Obecně vzato (viz však str. 40, pozn. 119) však Plótinus přijímá Aristotelovo tvrzení,⁷³ že uskutečnění vždy předchází možnost (potencialitu). Velmi nápadně využívá pojmu *energeia* při popisu povahy Jedna.⁷⁴

Víme však, že sám Aristotelés byl připraven chápat pojem látky analogicky: rod představuje látku pro druh, „nižší“ z pětice prvků začíná látku pro „vyšší“, ženské je látkou pro mužské.⁷⁵ S tímto užitím pojmu látky Plótinus samozřejmě souhlasí, například když mluví o duši jako o látce ducha.⁷⁶

⁷⁰ Aristotelés, *Phys.* III,5,204b32; *De gener. et corr.* II,1,329a8,24; srv. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, II,2, str. 320, pozn. 2. Srv. diskusi v C. Baumeister, *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie*, str. 247–261.

⁷¹ Plótinus, *Enn.* II,5[25] a III,6[26].

⁷² Srv. na jedné straně Plótinus, *Enn.* V,9[5],4,12 a IV,8[6],3 a na straně druhé *Enn.* IV,4[28],18–27 a III,6[26],1–5. E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, II,1, str. 320, pozn. 1, str. 321, pozn. 1. Srv. výše, str. 56, pozn. 44.

⁷³ Aristotelés, *Met.* IX,8,1049b5; Plótinus, *Enn.* IV,7[2],8; II,5[25],3; V,9[5],4; V,1[42],26.

⁷⁴ Plótinus, *Enn.* VI,8[39],20.

⁷⁵ Aristotelés, *Met.* XII,4,1070b17, 5,1071a325; *De caelo*, IV,3,310b15, 4,312a12; *De gener. et corr.* I,3,318b32, II,8,335a16; *De gener. animal.* I,2,716a7, II,1,732a5, II,4,738b20 atd.; *Met.* I,6,988a5, V,28,1024a35.

⁷⁶ Např. Plótinus, *Enn.* II,5[25],3,10; III,9[13],5.

Možnost a uskutečnění jsou v Aristotelově filosofii často totožné s formou a látkou. Druhý pojmový pár Plótinosa využívá stále a bez váhání.⁷⁷

Z dalších Aristotelových metafyzických pojmů má pro něho velký význam princip, že u některých jsoucna se esence shoduje s bytím,⁷⁸ a to když se snaží vylíčit přirozenost Jedna.⁷⁹

C. Etika

Aristotelova etika má tři hlavní aspekty. Rozlišuje charakterové ctnosti (etické ctnosti), jež spočívají v podřízení nerozumné části duše (vášnivosti) vládě rozumu, a rozumové ctnosti,⁸⁰ jejichž vyšší výkon spočívá v kontemplativním nazírání⁸¹ – pravdy nebo Boha.⁸² Toto nazírání je provázeno potěšením (radostí), jak je tomu vždy, když je nějaká přirozená schopnost (zde *nús*) bez zábran činná. A blaženost sice bytostně závisí na ctnosti, ale vnější dobra jsou do jisté míry nepostradatelná.⁸³

U Plótina jsou ctnosti především očistnými nástroji (tj. prostředky odvrácení duše od těla) a tato očista vede vposled k tomu, že se člověk stane božským, anebo – jak říká Plótinosa – bohem.⁸⁴ Blaženost podle něho spočívá v tom, žít životem intelektu, což je dokonalý život, který provází zvláštní, svébytné potěšení či radost (*hédy, hileón*). V tomto životě intelektu vlastně tkví samotná esence člověka, neboť pravým („vyšším“) člověkem je jeho intelekt.⁸⁵ V tom všem se Plóti-

⁷⁷ K celému úseku srv. C. Rutten, *La doctrine de deux actes dans la philosophie de Plotin*, str. 100–106.

⁷⁸ Aristotelés, *Met.* VII,6,1031a32. Srv. Plótinosa, *Enn.* I,1[53],2,12.

⁷⁹ Plótinosa, *Enn.* VI,8[39],14.

⁸⁰ Dianoetické dokonalosti (ctnosti, ἀρεταί), Aristotelés, *Eth. Nic.* II,1,1103a14–b2.

⁸¹ Aristotelés, *Eth. Nic.* X,7,1177a12–1178a8.

⁸² Božské: tamt., VI,7,1141a18–b3.

⁸³ Tamt., X,8,117a23–24.

⁸⁴ Plótinosa, *Enn.* I,1[53],2.3.6.7; I,6[1],6.

nos s Aristotelem shodně. Odmítne však tezi, že blaženost závisí na vnějších dobrech.⁸⁶ Kritizuje také Aristotelovo pojetí ctnosti, které vždy zahrnuje vášnivost (podřízenou intelektu), a raději ctnost ztožňuje se samotným intelektem.⁸⁷ Pouze o nižších, společenských ctnostech lze říci, že krotí vášně.⁸⁸ Jinými slovy, v některých ohledech se Plótinosa odpoutává od Aristotela a připojuje se ke stoikům (viz níže, str. 154), a někdy dokonce k epikúrejcům, například když popírá, že by nejvyšší potěšení (radost) byla vznikáním⁸⁹ anebo že by potěšení rostlo v závislosti na čase.⁹⁰ Souhlasí dokonce i s proslulým epikúrejským tvrzením, že mudrc bude šťasten i na mučidlech; pouze Epikúrovi upírá právo něco takového tvrdit, neboť ten nerozlišuje mezi „vyšším“ člověkem, o němž toto tvrzení platí, a „nižším“, o němž neplatí.⁹¹

D. Jsoucno jakožto jsoucno

Musíme zde představit ještě jeden aspekt Aristotelovy nauky. Při definování oboru, který nazývá „první filosofie“, vymezuje Aristotelés příslušné téma nejméně dvěma způsoby. Někdy tvrdí, že jejím předmětem je to, co je božské; jindy tvrdí, že je to jsoucno jakožto jsoucno. Mezi moderními aristotelskými interprety se vedou dlouhé spory o to, zda lze obě vymezení smířit, a pokud ano, jak.⁹² Nezdá se však, že by podobný problém vyvstával před starověkými čtenáři Aristotela

⁸⁵ Tamt., I,4[46],4.9.

⁸⁶ Tamt., I,4[46],6.

⁸⁷ Tamt., VI,8[39],6.

⁸⁸ Tamt., I,2[19],2.

⁸⁹ Tamt., I,4[46],12.

⁹⁰ Tamt., I,5 [36].

⁹¹ Tamt., I,4[46],13.

⁹² Viz např. P. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, str. 160–220; V. Décarie, *L'Objet de la Métaphysique selon Aristote*; J. Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*; P. Aubenque, *Le problème de l'Être chez Aristote*.

v době před Plótinem. Všichni tak či onak předpokládají, že jsoucno jakožto jsoucno neoznačuje něco společného pro všechno, co jest, v obvyklém smyslu slova „společný“. Bytí zde není něčím, co se vypovídá o božském i o čemkoli jiném, co není ničím. Převáděno do moderní terminologie: starověcí čtenáři Aristotela podle všeho nerozlišují mezi jsoucnem jakožto jsoucnem a tím, co je božské, tak, že by přiřazovali první pojem do oboru všeobecné metafyziky (*metaphysica generalis*), zatímco druhým by se zabývala *metaphysica specialis* (jež se zabývá Bohem a nikoli vším, co jest). Když tedy Aristotelés mluví o jsoucnu jakožto jsoucnu, starověcí čtenáři v době před Plótinem to zjevně chápali následovně: pouze o Bohu lze říct, že jest; všechno ostatní naopak nejen jest, ale také vzniká. Ať už oprávněně či mylně, obrat „jsoucno jakožto jsoucno“ chápali jako určitou definici božského.⁹³ Neshledávali tedy v tomto bodě žádný zásadní rozdíl mezi Platónem a Aristotelem.

Obecně vzato tedy Plótinus převzal od Aristotela několik velmi důležitých nauk. Udržel si však kritický postoj.⁹⁴

⁹³ To je zvláště patrné u Syriana, *In Arist. Met.* 5,9–27; 54,24–55,33 Kroll; Asklepíios, *In Arist. Met.* 361,28–32 Hayduck. Viz K. Kremer, *Der Metaphysikbegriff in den Aristoteles-Kommentaren der Ammonius-Schule*, str. 211 n.

⁹⁴ Srv. K. A. K. Steinhart, *Meletemata Plotiniana*, zvl. str. 24–35 (*Plotinus Aristotelis et interpres et adversarius*). Steinhart zkoumá především tato místa: Plótinus, *Enn.* VI,1[42],3 (proti učení o kategoriích); IV,5[29] (o Aristotelově teorii zraku); IV,6[41] (o Aristotelově učení o paměti); III,7[45] (o Aristotelově „subjektivistické“ teorii času) a I,4[46] (o štěstí). Podle Bréhierova rejstříku cituje Plótinus *Kategorie*, *O duši*, *Fyziku*, *Metafyziku*, *Etiku*, *Nikomachovu*, *O vzniku a zániku*, *Meteorologii*, *O částech zvířat*; H.-R. Schwyzer v hesle *Plotinus*, in: *RE* XXI/1, 1951, sl. 572, připojuje ještě spis *O nebi*.

POZDNÍ AKADEMIE A PLATONISMUS

A. Antiochos a další platonici prvního století př. Kr.

V čele Akademie se postupně vystřídali Speusippos, Xenokratés, Polemón a Kratés. Kratův následník Arkesilaos (4.–3. stol. př. Kr.) podle všeho zcela změnil charakter školy: hlásal jakýsi nedogmatický a sókratovský, v jistém smyslu skeptický platonismus.¹ Tato skeptická fáze (jež pokračovala za Karneada a Filóna z Larissy, 1. stol. př. Kr.) zřejmě ovlivnila pozdější platoniky jen velmi slabě. Návrat k dogmatismu, od něž se pak platonici již neodchýlili,² zahájil Filónův nástupce Antiochos z Askalónu (* asi 130–120, † asi 68 př. Kr.), který patřil mezi Ciceronovy učitele.³ Byl přesvědčen, že stoická filo-

¹ Některé odkazy (např. Cicero, *Acad. pr.* 60) svědčí o tom, že skepticismus nebyl Arkesilaovým konečným stanoviskem; viz např. O. Gigon, *Zur Geschichte der sogenannten Neuen Akademie*, I, str. 47–64). Tyto odkazy (z nichž nejpodivnější je zřejmě klasifikace bohů, již mu přisuzuje Tertullian a kterou srovnává s obdobnou klasifikací Xenokratovou. Viz Tertullian, *Ad nat.* II,2, str. 97 Wiss; srv. R. Heinze, *Xenokrates*, str. 155 n.) jsou však příliš nejasné na to, aby z určitosti potvrdily, že jeho skepticismus sloužil výlučně dogmatismu.

² I když polo-platonik, jako Filón Alexandrijský občas využívá skeptických argumentů (*De Ebr.* 41–49, 166–205) ve prospěch ἐποχῆ.

³ Obecně k němu viz A. Lueder, *Die philosophische Persönlichkeit des Antiochos von Askalon*; G. Lusk, *Der Akademiker Antiochos*, jenž obsahuje zlomky; K. Reinhardt v hesle *Poseidonios*, in: *RE* XXII,1, 1953, sl. 618–620, zvl. sl. 820 n.; M. Pohlenz, *Die Stoa*, I, str. 208–238; II, str. 104–122. O něm, jakožto o předchůdci novoplatonismu viz W. Theiler, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, str. 34–55; M. Pohlenz, *Die Stoa*, I, str. 391 n.; II, str. 190.