Pavel Hobza

Filosofie, věda a *epistémé* u Aristotela: Rozlišoval Aristotelés filosofii a vědu?

Aristotelés se běžně považuje nejenom za filosofa (a to jednoho z největších), ale i za vědce. I jako vědci se mu připisují mimořádné zásluhy – a to ani ne tak kvůli jeho vlastnímu, na svou dobu poměrně důkladnému vědeckému zkoumání (zejména v oblasti biologie či zoologie), nýbrž především kvůli jeho teoretickým úvahám o založení a rozdělení věd.

Za Aristotelův hlavní přínos pro založení vědy lze považovat především jeho snahu ukázat, že každá věda má svůj specifický předmět, respektive je (jak sám říkal) vymezena určitou oblastí (*genos*) jsoucna. Protože předmět každé vědy je tvořen základními principy či axiomy, ze kterých je možné vyvodit každé vědecké tvrzení (respektive na jejichž základě je možné rozhodnout, zda se jedná skutečně o tvrzení splňující kritéria či nároky vědy), má Aristotelovo pojetí vědy axiomaticko-deduktivní charakter. Vzhledem k tomu, že každá věda má vlastní předmět, mohl se Aristotelés jako víceméně první v dějinách pokusit o systematické rozdělení věd. Zatímco my jsme zvyklí rozdělovat vědy na přírodní a humanitní (případně společenské), Aristotelés rozděloval vědy podle jejich specifických předmětů na poiétické neboli tvořivé (sem řadil

kromě běžných řemesel i básnictví),[i] praktické (které se jako etika či politika týkají lidského jednání)[ii] a teoretické.[iii] Kromě tohoto (řekněme) rámcového rozdělení věd mělo zásadní dějinný význam především jeho rozdělení teoretických věd na matematiku, přírodovědu (respektive přírodní filosofii) a metafyziku.

I přes to, že Aristotela považujeme běžně jak za filosofa, tak za vědce (takže rozlišujeme filosofické a vědecké aspekty jeho díla), pokusíme se v následující studii ukázat, že spojovat Aristotela s filosofií a vědou je poněkud anachronické, respektive že on sám vposled nijak nerozlišoval mezi tím, co my označujeme jako filosofii a vědu. Abychom pochopili, proč filosofii a vědu neodlišoval, lze nejprve poukázat na to, že na rozdíl od nás neměl Aristotelés pro vědu ani – což může být ještě překvapivější – pro filosofii žádné speciální označení.

Aristotelova koncepce *epistémé*

Jako věda se sice překládá řecký termín *epistémé*, který Aristotelés běžně používal a který hrál v jeho filosofii klíčovou úlohu, nicméně *epistémé* nemá příliš mnoho společného s naší poměrně specifickou představou vědy. Pouze přeneseně lze termín *epistémé* interpretovat jako věda; případně z lexikálního hlediska by bylo možné jeden ze způsobů, jak se termín *epistémé* používá, překládat jako věda. Řecký termín *epistémé* má totiž mnohem širší sémantické pole než náš

[i] Adjektivum *poiétikos* je vytvořeno ze slovesa *poiein* „dělat, tvořit, vytvářet“.
[ii] Adjektivum *praktikos* je vytvořeno ze slovesa *prattein* „jednat, chovat se“.
[iii] Adjektivum *theóretikos* je vytvořeno ze slovesa *theórein* „nazírat, přihlížet, respektive se účastnit rituálního jednání“.

pojem věda, a proto se i většinou překládá obecněji jako vědění. Vzhledem k tomu, že náš novověký pojem vědění zdůrazňuje spíš (řekněme) praktický aspekt vědění jakožto určitého metodického prostředku či návodu, jak něčeho dosáhnout, a dále vzhledem k tomu, že *epistémé* souvisí u Aristotela nějak s prvotními principy (podle Aristotela je totiž *epistémé* možné pouze tehdy, když známe prvotní principy a příčiny), překládá se někdy aristotelský pojem *epistémé* dokonce jako porozumění.[i] Pochopitelně nemá smysl hledat nejvhodnější překladový ekvivalent termínu *epistémé*, nýbrž je třeba podívat se především na to, jak ho Aristotelés používal a pojímal.

Předtím se však podívejme na to, jak byl termín *epistémé* používán v běžném jazyce. A to nejenom proto, abychom pochopili, proč z něj Aristotelés učinil důležitý pojem své filosofie, případně jak ho přesně používal, nýbrž rovněž proto, abychom předešli možným nedorozuměním a nejasnostem, které mohou být způsobeny tím, že Aristotelés používal termín *epistémé* v kontextech, které nám dnes mohou připadat jako poněkud zvláštní, ba nepatřičné. Jedná se především o to, že Aristotelés považuje i běžná řemesla (*technai*) za *epistémé*, což (ať již přeložíme *epistémé* jako vědění, vědu či porozumění) nedává z našeho hlediska příliš dobrý smysl.

Substantivum *epistémé* je odvozeno ze slovesa *epistamai*, které nevyjadřuje jen intelektuální či teoretickou činnost odpovídající zhruba našim slovesům „vědět“ či „znát“, nýbrž především určitou praktickou schopnost či dovednost něco udělat, takže ho lze překládat jako „vědět, jak něco udělat“ či „být schopen něco udělat“. Tento dvojí význam si udrželo i substantivum *epistémé*, byť ve filosofickém kontextu byl

[i] Např. Burnyeat 1981.

samozřejmě jeho praktický aspekt (znamenající „dovednost“ či „obratnost“) potlačen na úkor teoretického významu („vědění“ či „poznání“). V tomto ohledu je signifikantní, jak *epistémé* používal Platón, který z něj již před Aristotelem učinil jeden z klíčových pojmů své filosofie. *Epistémé* u něj souvisí především s idejemi. Jedná se tedy o jakýsi intelektuální vhled do neměnné podstaty věcí, kterou reprezentují právě ideje. To je i důvod, proč Platón odmítá připustit, že by se *epistémé* mohlo vztahovat na pomíjivý, smyslově vnímatelný svět, o kterém můžeme mít pouze *doxa* (mínění či zdání).

Abychom pochopili Aristotelovu koncepci *epistémé*, je třeba si nejprve připomenout, jak Aristotelés přistupuje ke zkoumání nějakého problému. Východiskem jeho zkoumání je většinou to, jak je zkoumaná věc pojímána v běžném každodenním jazykovém úzu (čehož nejviditelnějším dokladem je takřka stereotypní konstatování, že se o něčem hovoří ve vícero významech, *legetai pollachós*). Zdá se, že i při koncipování svého pojmu *epistémé* vyšel Aristotelés z běžného jazykového úzu. Uvědomíme-li si totiž, že slovo *epistémé* mělo kromě teoretického významu rovněž praktický aspekt označující dovednost či schopnost něco udělat, tak se přímo nabízí nezúžovat tento pojem pouze na teoretickou činnost, jak to učinil Platón.

Na rozdíl od Platóna, jehož koncepce *epistémé* je značně exklusivní, neboť vylučuje veškeré výpovědi týkající se smyslového světa (kterých je ovšem ve srovnání s výpověďmi o idejích většina), je Aristotelova koncepce *epistémé* spíše inklusivní. Jak o tom svědčí jeho trojí základní rozdělení *epistémé* (na poiétickou neboli tvořivou, praktickou a teoretickou), Aristotelés přiznává charakter či status *epistémé* víceméně všem typům lidské činnosti – a to včetně řemesel. Tato široká aplikovatelnost či inklusivnost aristotelského pojmu *epistémé*

není ovšem nahodilá. Nejedná se tedy o to, že by Aristotelés zahrnul pod *epistémé* víceméně všechno, co by bylo z hlediska běžného jazykového úzu možné označit jako *epistémé*. Z Aristotelova systematického rozdělení *epistémé* do tří základních skupin podle toho, zda se týkají lidského tvoření (*poiétiké*), jednání (*praktiké*) anebo schopnosti nazírat skutečnost (*theóretiké*), je zjevné, že se Aristotelés prostřednictvím pojmu *epistémé* snažil popsat a utřídit veškeré lidské schopnosti či dovednosti – od řemesel přes etiku až po metafyziku.

Aristotelovo rozdělení *epistémai* nelze tedy chápat pouze jako formální rozdělení společensky či institucionálně ustavených typů vědění či věd (jak to sugeruje běžný překlad *epistémé* jakožto vědění či věda a jak se to i běžně chápe), nýbrž především jako jeho snahu o co nejkomplexnější, víceméně antropologický či kognitivně-fenomenologický popis toho, jak (jakými způsoby, na základě jakých schopností či dovedností) se člověk projevuje. Jinými slovy, v Aristotelově pojetí představuje *epistémé* především něco jako duševní, respektive kognitivně-mentální stav, postoj či projev. Aristotelés doslova říká, že každá *epistémé* je buď rozumová, anebo má podíl na rozumu (*dianoetiké é metechúsa ti dianoias*, *Met.* VI,1 1025b5–7). Zatímco náš pojem rozumu či racionality představuje do určité míry normativně-idealizovaný myšlenkový postup, případně jakési normativní kritérium pro odlišení toho, co takovému postupu odpovídá a co nikoli, je pojem *dianoia* (rozum) neodmyslitelně spjatý s duší. Když tedy Aristotelés hovoří o *epistémé* jako o rozumové či dianoetické činnosti, nemá na mysli, že by tato činnost odpovídala normativním standardům či kritériím racionality, nýbrž především to, že vychází z rozumu (*dianoia*) jakožto určité části či schopnosti duše, respektive – abychom použili modernější terminologii – že je určitým kognitivně-mentálním stavem či projevem.

To, že je *epistémé* (ať již poiétická, praktická či teoretická) určitým (kognitivně-mentálním) stavem či projevem duše, vyplývá vcelku jednoznačně i z Aristotelova tvrzení, že každý stav či projev rozumu (*pasa dianoia*) je buď praktický, poiétický nebo teoretický (*Met.* VI,1 1025a25). *Epistémé* a určitý stav či projev rozumu je tedy víceméně totéž. V *Etice Nikomachově* se navíc říká, že *epistémé* představuje určitou *hexis* (dispozici či stav) duše, respektive rozumové části duše (srv. *Nic. Eth.* VI,3 1139b31). Kontext *Etiky Nikomachovy* je sice poněkud specifický v tom, že zde Aristotelés připisuje označení či charakter *epistémé* pouze teoretickým činnostem, nicméně z našeho hlediska je důležité, že i když zde poiétické a praktické činnosti nechápe v úzkém či silném smyslu jako *epistémai*, považuje je za určitou *hexis* (dispozici či stav) duše, respektive rozumu (srv. *Nic. Eth.* VI,4 1140a3–5).

Aristotelés mohl sice pro označení duševních, respektive kognitivně-mentálních stavů či projevů použít i jiný termín, nicméně pojem *epistémé* nabízel oproti ostatním alternativám jednak hlubší epistemické založení, které mělo oporu již v předchozí filosofické tradici, a jednak možnost implicitní kritiky Platóna, vůči kterému se Aristotelés často – ať již explicitně či implicitně – vymezoval a který z Aristotelova hlediska pojem *epistémé* neospravedlnitelně zúžil pouze na naši schopnost nazírat ideje.

I když se Aristotelés svým rozdělením *epistémé* snažil obsáhnout a popsat celou šíři lidských schopností či dovedností (respektive toho, jak se člověk může projevovat), nebylo rozhodně kritériem, ba snad ani východiskem jeho rozdělení *epistémé* to, jak se různé *epistémai* projevují na úrovni subjektu či – jak by spíš řekl Aristotelés – v duši, nýbrž to, k jakým předmětům, respektive typům či oblastem jsoucna se jednotlivé *epistémai* vztahují. Z Aristotelova hlediska se jedná o víceméně

standardní přístup, jak zkoumat lidské projevy. Když se například v rámci pojednání *O duši* snaží popsat duševní schopnosti (*dynameis*), jakými jsou schopnost myslící (*to noétikon*), vnímající (*to aisthétikon*) a vyživovací (*to threptikon*), říká, že před tím (srv. *proterai*), než můžeme popsat či poznat tyto schopnosti, musíme porozumět jejich působení či činnosti (*energeia, praxis*), to znamená tomu, co to je například myšlení (*to noein*) a smyslové vnímání (*to aisthanesthai*). Těmto činnostem však můžeme zase plně porozumět pouze na základě předmětů, na které se tyto činnosti vztahují (*ta antikeimena, De an.* 415a16–22). Podobně je tomu i u jednotlivých *epistémai*. Abychom jim mohli porozumět, respektive abychom je mohli vůbec oddělit, je třeba mít nejprve jasno v tom, k jakým předmětům, respektive k jakým oblastem jsoucna se jednotlivé *epistémai* vztahují.

Zatímco předmětem poiétických a praktických činností je lidské tvoření, respektive jednání jakožto oblast toho, co může být jinak (*endechomenen allós echein, Eth. Nic.* VI,4 1140a1), předmětem teoretických činností je oblast toho, co nemůže být jinak (*méd' endechesthai allós echein, Eth. Nic.* VI,3 1139b20). To, co může být jinak (*endechomenen allós echein*), rozděluje Aristotelés dále na základě toho, zda to které jsoucno souvisí se vznikem (*genesis, Eth. Nic.* VI,4 1140a11) (jako je tomu v případě tvoření) anebo zda souvisí s dobry a zly pro člověka (*ta anthrópó agatha kai kaka, Eth. Nic.* VI,5 1140b5) (jako je tomu v případě jednání). Tomuto rozdělení jsoucna, které může být jinak, odpovídá i postavení účelu (*telos*): Pokud se účel (*telos*) nachází mimo dané jsoucno, jedná se o tvoření; pokud se ovšem nachází v něm samém, jde o jednání (*Eth. Nic.* VI,5 1140b6–7).

V rámci tohoto rámcového rozlišení jsoucna na tři oblasti má ještě každé konkrétní *epistémé* svůj vlastní předmět. Pokud jde o

teoretické činnosti, jež jsou pro naše zkoumání vztahu filosofie a vědy především důležité a mezi něž řadí Aristotelés víceméně stereotypně matematiku (*matématiké*), přírodovědu (*fysiké*) a metafyziku (*próté filosofia* či *theologiké*), rozděluje Aristotelés oblast toho, co nemůže být jinak, na tři specifické oblasti, a to na základě dvou znaků: pohybu a nezávislé existence (srv. *kinéton* a *chóriston*, *Met.* VI,1 1026a13–16).

Rozdělovat oblast toho, co nemůže být jinak, a co je tudíž věčné a nutné, na základě pohybu může samozřejmě vypadat značně podivně. Je si ovšem třeba hned uvědomit, že z hlediska *epistémé*, která – jak ještě zdůrazníme – vychází z prvotních principů, není důležitá povaha jsoucna (tedy to, zda je jsoucno jako takové neměnné či proměnlivé), nýbrž povaha prvotních principů a příčin. Ve vlastním smyslu je tedy předmět *epistémé* tvořen prvotními principy, a nikoli nějak obecně povahou daného jsoucna. Proto může Aristotelés vymezit oblast *fysiké* na základě pohybu či změny, aniž by se tím dostal do rozporu se svým rámcovým rozdělením jsoucna na to, co může a nemůže být jinak. Byť totiž *fysiké* zkoumá to, co se pohybuje a mění, jejím vlastním předmětem jsou nutné a věčné principy (srv. *Nic. Eth.* VI,3 1139b22–24). Aristotelovo rámcové rozdělení jsoucna na oblast toho, co nemůže být jinak, a toho, co může být jinak, neodpovídá tedy Platónovu ontologickému dualismu neměnného světa idejí a našeho pomíjivého světa, nýbrž spíš Aristotelovu vlastnímu rozlišení jsoucna na oblast toho, co je přirozeně (*fysei*), a toho, co je (způsobeno) jinými příčinami (*di' allas aitias*), mezi něž řadí především umění či řemeslo (*techné*) a náhodu (*tyché*) (srv. *Phys.* II,1 192b8).

Na základě pohybu a nezávislé existence charakterizuje Aristotelés teoretické činnosti takto: Matematika zkoumá jsoucno, které je sice nepohyblivé, avšak neexistuje nezávisle; podle Aristotela jsou totiž

matematické předměty výsledkem odebírání (*afairésis*) určitých vlastností z přírodních předmětů (i když se termín *afairésis* někdy překládá jako abstrakce, s abstrakcí v našem smyslu souvisí jen velmi přibližně). Přírodověda zkoumá zase jsoucno, které je pohyblivé a které existuje nezávisle. Metafyzika naproti tomu zkoumá jsoucno, které je nepohyblivé a které existuje nezávisle (srv. *Met.* VI,1 1026a13–32). Protože pohyb souvisí u Aristotela s přírodou a hmotou, musí být to, co je nepohyblivé, zároveň nehmotné či imateriální. Avšak na rozdíl od matematiky, jejíž předměty jsou sice také nepohyblivé (a tudíž imateriální), nicméně existují pouze v jakési odvozené podobě, existuje jsoucno, které zkoumá metafyzika, zcela nezávisle na všem ostatním. V tomto smyslu je předmětem metafyziky nejvyšší druh jsoucna (*timiótaton genos*, *Met.* VI,1 1026a21), a tudíž bůh (pojímaný jako prvotní hybatel).

Oproti jiným druhům jsoucna se nejvyšší jsoucno vyznačuje tím, že má pouze charakteristiky, které jsou obecné (*katholú*), respektive které jsou společné všem jsoucnům (srv. *hé de katholú pasón koiné*, *Met.* VI,1 1026a27). Obecné charakteristiky jsoucna nejsou tedy nějakými abstraktními či univerzálně-logickými charakteristikami, nýbrž se jedná o charakteristiky, které jsou společné všem jsoucnům jakožto jsoucnům.[i] V tomto smyslu se zdá, že Aristotelés vymezuje někdy i metafyzické zkoumání jednoduše jako zkoumání jsoucna jakožto jsoucna, respektive jako zkoumání jsoucna z hlediska toho, že je (srv. Aristotelova formulace *on hé on,* např. *Met.* IV,1 1003a21). Obecné zkoumání jsoucna jakožto jsoucna není totiž ničím jiným než zkoumáním nejvyššího jsoucna, neboť – jak Aristotelés explicitně a důrazně říká – metafyzika je obecná proto, že je prvotní (*katholú hútós hoti próté*, *Met.* VI,1 1026a30), respektive

[i] K významu řeckého termínu *katholú* jakožto něčeho, co je společné (respektive co je obecné v tom smyslu, že je to společné) srv. Merlan 1953, s. 145–146.

proto, že se týká prvotního, tj. nejvyššího jsoucna. Jinými slovy, nejvyšší jsoucno nemá na rozdíl od jednotlivých či konkrétních jsoucen jiné charakteristiky než obecné (respektive než ty, které jsou společné všem jsoucnům z hlediska toho, že jsou). Proto je zkoumání nejvyššího jsoucna a (obecné) zkoumání jsoucna jakožto jsoucna vposled totožné. Naproti tomu přírodověda (*fysiké*) nezkoumá jsoucno jakožto jsoucno, respektive jsoucno z obecného hlediska, že je, nýbrž zkoumá jsoucno pouze z určitého dílčího hlediska, například z hlediska toho, že se pohybuje, případně že je spojené s látkou (srv. Aristotelovo rozlišení mezi *to simon* a *to koilon Met.* VI,1 1025b30–1026a6); matematika zase zkoumá jsoucno jakožto číslo či geometrický útvar.[i]

Na tomto místě je třeba upozornit, že – jak se někdy předpokládá – Aristotelés nerozlišoval dva druhy metafyziky, které by odpovídaly středověkému rozlišení metafyziky na *metaphysica specialis* a *metaphysica generalis* a které by se vztahovaly k odlišným předmětům (za předmět *metaphysica specialis* se ve středověku považovalo nejvyšší jsoucno, respektive bůh, zatímco za předmět *metaphysica generalis* zase jsoucno jakožto jsoucno, respektive obecné charakteristiky jsoucna). Toto středověké rozlišení dvou druhů metafyziky, které dodnes ovlivňuje naše chápání Aristotelovy metafyziky, se samo zakládá na desinterpretaci Aristotelova pojetí metafyziky.[ii]

---

[i] Srv. *Met.* IV,1–2; například pasáž *Met.* IV,2 1004b5–8: „Toto jsou tedy samy o sobě stavy/vlastnosti (*pathé*) jednoho jakožto jednoho (*tú henos hé hen*) a jsoucna jakožto jsoucna (*tú ontos hé on*), avšak nikoli [stavy/vlastnosti jednoho a jsoucna] jakožto čísel, úseček či ohně. Proto je zjevné, že na základě onoho vědění je poznávána jak podstata těchto věcí (*ti esti*), tak jejich atributy (*ta symbebékota autois*).“

[ii] Srv. Merlan 1953, s. 132–184.

Vraťme se ovšem k tomu, jak Aristotelés rozlišoval jednotlivé *epistémai*. Jak jsme naznačili, rozdělení *epistémai* podle druhů či oblastí jsoucna, ke kterým se jednotlivé *epistémai* vztahují, je pouze přibližné. Předměty jednotlivých *epistémai* jsou totiž ve vlastním smyslu tvořeny prvotními principy, přičemž tyto principy představují nejenom kritérium pro přesné a jednoznačné odlišení jednotlivých *epistémai*, nýbrž – v obecném smyslu – i kritérium pro určení toho, zda se vůbec jedná o *epistémé*. (Kdyby totiž bylo *epistémé* určeno pouze obecně předmětem, ke kterému se vztahuje, tak by důsledně vzato nebylo možné odlišit pravdivá tvrzení od nepravdivých či od domněnek.) Podle Aristotela je *epistémé* možná jen tehdy, když známe prvotní principy či příčiny (*Met.* I,3 983a25–26; *Phys.* I,1 184a12–14; *An. post.* I,2 71b9–12); připomeňme, že Aristotelés používá pojmy princip (*arché*) a příčina (*aitia*) víceméně synonymně. Vše, co má být považováno za *epistémé*, musí souviset s prvotními principy, respektive musí být z prvotních principů deduktivně (respektive na základě řetězu sylogismů) odvoditelné. Jinými slovy to, co nelze nějak založit na prvotních principech, nelze považovat za *epistémé*, respektive nemá charakter či status *epistémé*.

Ve shodě s trojím rozdělením *epistémai* rozděluje Aristotelés jejich principy či příčiny takto: V případě poiétických a praktických činností se principy nacházejí v člověku, přičemž principem poiétických činností je umělecko-řemeslná dovednost (*techné*), případně rozumová schopnost (*nús*, respektive *dynamis*, *Met.* VI,1 1026a22), zatímco principem praktických činností je rozhodování (*proairesis*, *Met.* VI,1 1026a24). (Protože například v etice a politice se jedná o odlišné typy rozhodování a protože etika a politika mají odlišné předměty, nemůže být *proairesis* univerzálním principem všech praktických činností, nýbrž

každá praktická činnost má i svůj specifický druh *proairesis*, respektive svůj specifický princip. Podobně je tomu i u poiétických činností.) Naproti tomu u teoretických činností, jež se týkají jsoucna, které nemá lidský charakter, jsou principy či příčiny mimo člověka.

Pokud jde o konkrétní podobu principů teoretických *epistémai*, jsou matematickými principy čísla, body, úsečky, plochy a tělesa; přírodovědnými zase látka, forma a zbavenost (tyto tři principy či příčiny totiž vysvětlují, jak je možná změna či pohyb, srv. *Phys.* I). Co je principem či příčinou metafyziky, Aristotelés nikde úplně jasně a explicitně neuvádí. Proto je třeba metafyzické principy do určité míry odvodit či extrapolovat z toho, jak Aristotelés o metafyzice v různých souvislostech a kontextech hovoří. Viděli jsme, že oblast jsoucna, na níž se metafyzika vztahuje, vymezuje Aristotelés naštěstí poměrně jasně. Oblast metafyziky se týká nejvyššího jsoucna, které je podle Aristotela nehybné či neměnné (*akinéton*) a existuje nezávisle (*chóriston*). I když ve filosofické tradici většinou metafyzické principy nijak nesouvisely s kosmologií,[i] integroval Aristotelés oblast nejvyššího, metafyzického jsoucna plně do své kosmologie, přičemž metafyzickou oblast nehybného, a tudíž nehmotného či imateriálního jsoucna[ii] umístil za sféru stálic, která uzavírá superlunární či nadměsíčnou oblast nebeských těles.[iii]

---

[i] Například Platónova metafyzická koncepce idejí nemá žádné kosmologické předpoklady či důsledky.

[ii] Základní charakteristikou přírodního jsoucna je pohyb či změna (*kinésis*), přičemž pohyb zase souvisí s látkou (*hylé*). Jinými slovy, pohybovat se a měnit mohou pouze materiální věci. Proto to, co je nehybné či neměnné, je zároveň nehmotné či imateriální.

[iii] Aristotelův svět je tvořen třemi oddělenými oblastmi, které mají odlišné charakteristiky i povahu (srv. *Met.* XII,1 1069a30–34). Uprostřed světa je tzv. sublunární či podměsíčná oblast, v jejímž středu je Země a jež je – jak napovídá její označení – od superlunární či nadměsíčné oblasti oddělena sférou Měsíce. Zatímco sublunární oblast je

Úzké propojení metafyziky a kosmologie u Aristotela není nahodilé. Metafyzickým, nehybným a imateriálním jsoucnem je totiž bůh, který jakožto prvotní nehybný hybatel hraje v Aristotelově kosmologii klíčovou roli. Podle Aristotela je totiž nutné, aby veškerý pohyb, který je ve světě (přesněji v sublunární a superlunární oblasti), měl nějaký počátek, odkud veškerý pohyb vychází. A tímto počátkem je právě bůh neboli prvotní nehybný hybatel. Jinými slovy, aby mohl existovat pohyb (aby se věci ve světě mohly neustále pohybovat a měnit), musí podle Aristotela existovat nějaký počátek či zdroj, z něhož veškerý pohyb vychází. Jestliže však bůh jakožto předmět metafyziky představuje počátek či zdroj pohybu, tak principy či příčiny metafyziky musejí souviset s příčinou či principem pohybu, respektive s jednou ze čtyř Aristotelových známých příčin jsoucna, kterou on sám označuje jako to, odkud vychází počátek pohybu či změny (srv. *Met.* V,2 1013a29).

Aby ovšem ve světě mohla existovat neustálá změna a pohyb, nestačí, aby existoval pouze nějaký zdroj či počátek pohybu, nýbrž je třeba, aby z tohoto zdroje vycházel pohyb neustále a nepřetržitě. Není tedy možné, aby ze zdroje pohybu pohyb jednou vycházel a jednou nevycházel, respektive aby z něj pohyb vycházel pouze nějak přerušovaně či nepravidelně. Neustálý a nepřetržitý pohyb však může působit pouze něco, co nijak nesouvisí s možností (*to dynamei on*), nýbrž co existuje pouze v uskutečnění (*energein*). Kdyby počátek či zdroj pohybu souvisel s možností, tak by sice mohl (neustále či skutečně) pohybovat, ale taky

---

tvořena čtyřmi základními prvky (ohněm, vzduchem, vodou a zemí) a kromě pohybu v ní existuje i vznikání a zanikání, superlunární oblast, v níž se nacházejí nebeská tělesa (planety a hvězdy), se skládá pouze z éteru a existuje v ní pouze pravidelný kruhový pohyb nebeských těles (není zde tedy vznik a zánik). Třetí oblastí je právě oblast nejvyššího jsoucna neboli boha.

nemusel. To by ovšem znamenalo, že ani v našem světě by se nic nemuselo (stále či skutečně) pohybovat či měnit, byť by se vše pohybovat mohlo (srv. *Met.* XII,6 1071b5–26). A protože u Aristotela možnost souvisí s látkou, zatímco uskutečnění s formou, musí být počátek či zdroj pohybu formou. Princip metafyziky musí mít tedy charakter formy, respektive formálního principu.

Jestliže je počátek pohybu formou bez látky, je zjevné, že bůh nemůže (materiálním či smyslově vnímatelným) světem pohybovat přímo či mechanicky – například tak, že by mu nějak mechanicky udílel či předával pohyb. Bůh, jehož jedinou činností jakožto neměnné a nehybné entity je myšlení sebe sama, pohybuje světem jako objekt touhy (*to orekton*, *Met.* XII,7 1072a26), tedy jako něco, co má být napodobeno. Přinejmenším sféra stálic, která stojí bohu nejblíže, touží napodobit jeho věčnost a blaženost tím, že se pohybuje pravidelným kruhovým pohybem. V hmotném světě představuje totiž právě pravidelný kruhový pohyb nejvěrnější nápodobu božské dokonalosti. Jakožto objekt touhy je tedy prvotní hybatel účelem (respektive tím, kvůli čemu se něco koná).

Prvotní hybatel v sobě spojuje formální, pohybovou a účelovou příčinu. Přitom je třeba hned poznamenat, že toto spojení není u Aristotela ničím výjimečným či překvapivým: u živých organismů, respektive v jejich duších, spadají všechny tyto tři příčiny či principy rovněž vjedno (srv. *Phys.* II,7 198a24–27; *De An.* II,4 415b8–12). Jestliže se v bohu – podobně jako v živých organismech – spojuje formální, pohybová a účelová příčina, tak bůh představuje čistou, od látky oproštěnou formu (duše živých organismů musí být naproti tomu spojena s látkou či tělem). Zdá se tedy, že principem metafyziky je forma. A uvědomíme-li si, že kromě boha musí být všechny věci ve světě konstituovány formou a látkou, tak je zjevné, že zkoumání nejvyššího

jsoucna a zkoumání jsoucna jakožto jsoucna je totéž. Forma je totiž nejenom principem nejvyššího jsoucna či boha, nýbrž rovněž každého jsoucna. Zkoumat jsoucno jakožto jsoucno (respektive zkoumat jsoucno z hlediska toho, že je) není nic jiného než zkoumat formu.

Poté co jsme naznačili, jaké má každá jednotlivá *epistémé* principy, můžeme na závěr konstatovat, že pro Aristotelovu koncepci *epistémé* jsou charakteristické tři věci: *Epistémé* jakožto východisko Aristotelova antropologického (či fenomenologického) rozlišení různých způsobů, jak (na základě jakých schopností či dovedností) se člověk může projevovat, souvisí za prvé velmi úzce s duší. *Epistémé* není tedy pouze nějakou institucionálně či formálně ustavenou naukou, nýbrž se jedná především o jakýsi duševní stav, postoj či projev. Pokud jde za druhé o to, jak tyto duševní stavy, postoje či projevy nejlépe popsat a odlišit, je podle Aristotela nejvhodnějším způsobem odlišit oblasti jsoucna, k nimž se tyto duševní postoje či projevy vztahují. Kritériem či podmínkou *epistémé* jsou za třetí prvotní principy, z nichž musí vycházet každé tvrzení, které má mít status či charakter *epistémé*.

Filosofie a věda z hlediska *epistémé*

Poté co jsme vyjasnili, jak Aristotelés pojímal *epistémé*, můžeme se vrátit k našemu původnímu tématu či problému, totiž ke vztahu filosofie a vědy. Z lexikálního hlediska lze hned konstatovat, že našim běžným (byť zatím pouze předběžným) představám o filosofii a vědě neodpovídají u Aristotela žádné specifické pojmy. Kromě pojmu *epistémé*, který je ovšem mnohem širší než naše koncepce vědy, neměl Aristotelés pro označení vědy žádný specifický termín. Pokud jde o filosofii, tak Aristotelés sice užíval termín *filosofia*, nicméně to, co

označuje jako *filosofia*, nepředstavuje nějakou specifickou činnost, která by byla odlišná od *epistémé* (neboli toho, co máme dnes tendenci překládat a interpretovat jako věda). *Filosofia* (ba právě *filosofia*) musí mít totiž charakter *epistémé*, respektive musí splňovat kritéria *epistémé*. Dokonce se zdá, že Aristotelés užívá termín *filosofia* pouze víceméně jako synonymum pro teoretické *epistémai* (srv. *Met.* IV,2 1004a3; VI,1 1026a18; srv. též standardní označení *próté filosofia* pro jednu ze tří teoretických činností, *Met.* VI,1 1026a24; *Phys.* I,9 192b35). Pokud termín *filosofia* není s termínem *epistémé* zcela synonymní a zaměnitelný, tak se jedná alespoň o určitý druh *epistémé.*

Podobnost, ba synonymita termínů *filosofia* a *epistémé* je rovněž důvodem, proč například svým filosofickým předchůdcům (předsókratikům) či současníkům (akademikům) Aristotelés zcela samozřejmě připisuje hledání nějakých prvotních principů a příčin (*archai*). Ti, kdo filosofují (*filosofúntes*), provádějí totiž podle Aristotela zcela samozřejmě činnost, která má charakter či status *epistémé* a jako taková předpokládá nějaké prvotní principy a příčiny (*Met.* I,3 983b3). Jinými slovy tomu, koho označuje (prostřednictvím derivátů řeckého termínu *filosofia*) za filosofa, připisuje Aristotelés zcela samozřejmě i hledání principů a příčin, neboť *filosofia* se jakožto *epistémé* musí zakládat na znalosti prvotních příčin a principů. Mimochodem to, že dnes některým předsókratikům připisujeme hledání pralátky, není historickým faktem, za což se údajné předsókratovské hledání pralátky často považuje, nýbrž se jedná pouze o zkreslující interpretaci již poněkud zkreslené Aristotelovy interpretace předchůdců jakožto těch, kdo filosofují a kdo tudíž hledají nějaké prvotní principy či příčiny. Protože v první knize *Metafyziky,* kde zkoumá své předchůdce prizmatem své nauky o čtyřech příčinách či principech, Aristotelés konstatuje, že první

filosofové nacházeli či uznávali pouze látkové příčiny (*Met.* I,3 983b6–8), prosadila se i zkreslená a zavádějící představa, že někteří předsókratici hledali jakýsi původní látkový počátek či základ světa, tedy jakousi pralátku.[i] I samotné označení „pralátka“ je pochopitelně pouze novodobým ekvivalentem aristotelské látkové příčiny.

Již z tohoto stručného, víceméně lexikálního přehledu se zdá být zjevné, že Aristotelés na rozdíl od nás filosofii a vědu nijak neodlišoval. Kdybychom však i přesto chtěli u Aristotela odlišit něco, co by mohlo nějak odpovídat našim představám o filosofii a vědě, bylo by možné nalézt tři možnosti, jak přibližně či analogicky promítnout naše představy o filosofii a vědě do Aristotelova díla:

Za prvé by bylo možné ztotožnit vědu jednoduše s aristotelským pojetím *epistémé* a filosofii naproti tomu považovat za něco, co není *epistémé*. Bez ohledu na to, co sám Aristotelés označoval termínem *filosofia*, by bylo totiž možné pokusit se za filosofii u Aristotela považovat logiku, případně dialektiku či rétoriku (ať již jednu z nich či všechny dohromady). Výhodou takového pojetí by bylo především to, že bychom tak Aristotelovými vlastními prostředky jasně a jednoznačně odlišili vědu jakožto *epistémé* od filosofie jakožto něčeho, co nemá charakter *epistémé*.

Logiku (neboli to, co popisuje ve svých logických spisech tradičně označovaných jako *Organon,* aniž by ovšem sám měl pro tuto činnost označení logika) nepovažoval Aristotelés za *epistémé* proto, že logika není vymezena určitou oblastí jsoucna, respektive prvotními principy, což je podmínkou a kritériem *epistémé*. Logika souvisí s *epistémé* pouze potud, že precizuje či formalizuje postup či strukturu

[i] K Aristotelově interpretaci předchůdců srv. Cherniss 1935; Hobza 2004.

epistémé. Pokud jde o dialektiku a rétoriku, které podle Aristotela představují jakési vzájemně spjaté protějšky (*antistrofos*), tak ty se zase týkají obecně (*koina*) toho, co poznávají všichni lidé (*hapantón esti gnórizein*) (*Rhet.* I,1 1354a1–3). Z této charakteristiky je zjevné, že ani dialektika, ani rétorika se nevztahují k nějaké jasně vymezené oblasti jsoucna jakožto ke svému vlastnímu předmětu. Proto ani je nepovažuje Aristotelés za nějakou jasně vymezenou *epistémé* (*údemias epistémés afórismenés*, *Rhet*. I,1 1354a4), byť i ony se mohou *epistémé* nějak týkat.

Působnost dialektiky je poměrně široká, neboť sahá od pouhého cvičení až k hledání principů jednotlivých *epistémai* (srv. *Top*. I,2 101a25–b4). Protože však dialektika nemůže nijak ověřit ani zaručit správnost či pravdivost prvotních principů (může pouze poskytnout prostředky pro jejich hledání), charakterizuje ji Aristotelés pouze jako zkusmou (*peirastiké*), a sice v protikladu k *epistémé* (respektive *filosofia*), která přináší poznání (*gnóristiké*) (*Met.* IV, 2 1004b25–26). Rétorika je zase prostředkem, jak nechat vyniknout či napomoci pravdě nějaké věci (*Rhet.* I,1 1355b10–12), a to nejenom ve veřejném životě, nýbrž i pokud jde o to, co bychom dnes mohli označit jako popularizaci výsledků teoretických *epistémai* (*Rhet.* I,1 1355a25).

Na druhou stranu oproti logice, která představuje pouhý popis či návod, jak má každá *epistémé* vypadat, představují dialektika a rétorika určitou dovednost, kterou si lze (lépe či hůře) osvojit. To ovšem naznačuje, že – jak ostatně sám Aristotelés říká – lze je považovat za *techné* (umění či řemeslo) (*Rhet.* I,1 1355a33–35). Proto by měly být v rámci Aristotelova rozdělení tří základních druhů *epistémai* popsatelné a klasifikovatelné jakožto poiétická neboli tvořivá *epistémé*. Jak jsme totiž viděli, *techné* je principem poiétické *epistémé* (*Met.* VI,1 1026a22). Nicméně klasifikovatelnost dialektiky a rétoriky jakožto poiétické

epistémé není úplně neproblematická. Na rozdíl například od lékařství či truhlářství nemají dialektika ani rétorika (jak bylo naznačeno) jasně vymezený předmět své činnosti, což znamená, že je lze jen sotva považovat za skutečné *epistémai*. Navíc i když se v *Rétorice* snaží Aristotelés ukázat podobnost, ba spjatost dialektiky a rétoriky, má dialektika (alespoň tak jak o ní pojednává v *Topikách*) mnohem blíž k logice než k poiétické *epistémé*.

Druhá možnost, jak promítnout naše představy o filosofii a vědě do Aristotela, by spočívala v tom, že bychom vědu ztotožnili pouze s teoretickým druhem *epistémé*. Za filosofii bychom pak mohli považovat praktickou *epistémé* (například etiku a politiku). Zdá se, že oproti první možnosti by tato možnost měla několik výhod – a to jak s ohledem na vědu, tak na filosofii. Zúžit vědu pouze na teoretickou *epistémé* bezesporu více odpovídá našim představám o vědě (jakožto prostředku pro poznání světa); zahrnovat do ní praktické a především poiétické činnosti působí totiž poněkud násilně. Pokud jde o filosofii, tak její ztotožnění s praktickou *epistémé* (etikou či politikou) by zase poměrně jasně a jednoznačně odlišilo filosofii jakožto praktickou *epistémé* od vědy jakožto teoretické *epistémé*. Kromě toho by bylo možné pro pojetí filosofie jakožto praktické disciplíny nalézt poměrně silnou oporu, ba sympatii (a to jak v minulosti, tak v současnosti). Oproti první možnosti by však na pojetí filosofie jakožto praktické *epistémé* bylo důležité především to, že by tak filosofie byla pojímána jako *epistémé*. To je důležité především potud, že pouze na základě *epistémé* můžeme zjistit či rozhodnout, zda je nějaká věc správná či pravdivá. I když logika, dialektika či rétorika (jakožto kandidáti na filosofii z první možnosti) mohou být jakkoli užitečné, důležité, ba nezbytné, jedná se vposled o pouhé pomocné prostředky, a to jak pro naše lidské či společenské

uplatnění (srv. přesvědčovací funkce rétoriky), tak pro *epistémé,* která jediná může zaručit správnost či pravdivost nějaké věci, a která je proto do značné míry sama o sobě účelem. Například v první větě *Metafyziky* Aristotelés tvrdí, že vědění (*eidenai*) je předmětem přirozené lidské touhy (*Met.* I,1 980a20), a jako takové musí být tudíž účelem lidského konání a snažení. Navíc vědění jakožto duševní či rozumovou *hexis* (dispozici, stav či projev) lze v určitém smyslu považovat za dokonalý stav (*areté*) duše (srv. *Nic. Eth.* VI,2 1139a15–17).

Každá z obou možností, jak promítat naše představy o filosofii a vědě do Aristotelova díla, má svoje výhody, nicméně alespoň pokud jde o filosofii, tak se zdá být přece jen poněkud zjednodušující a problematické omezovat její působnost na navržená pojetí (tedy na logiku, dialektiku, rétoriku, respektive etiku či politiku). Vždyť filosofie by si měla podle běžného přesvědčení klást otázky týkající se celku či smyslu světa, takže by měla mít do určité míry metafyzický charakter. Výše navržené možnosti, jak chápat filosofii u Aristotela, se navíc zdají být neuspokojivé i proto, že sám Aristotelés je nikdy neoznačoval termínem *filosofia* a spíš je (anebo alespoň některé z nich) chápal jako určité alternativy k filosofii (srv. *Met.* VI,1 1026a22). Pokud bychom tedy chtěli u Aristotela rozlišovat filosofii a vědu, tak (zvlášť vzhledem k celé filosofické tradici) by bylo přinejmenším neintuitivní neztotožňovat s filosofií alespoň částečně to, co Aristotelés označuje řeckým termínem *filosofia*.

Tváří tvář těmto obtížím se nabízí ještě třetí možnost, jak promítnout naše pojetí filosofie a vědy do Aristotela. Určitou paralelu s naším pojetím filosofie a vědy bychom totiž mohli spatřovat v Aristotelově pojetí metafyziky (*próté filosofia/theologiké*) a přírodovědy (*fysiké*). Pomineme-li vliv, který na tuto paralelu může mít ne příliš vhodný překlad aristotelské *fysiké* jako přírodověda, respektive *próté*

filosofia/theologiké jako metafyzika, tak by se z věcného hlediska zakládala tato paralela na tom, že zatímco aristotelská přírodověda (*fysiké*) zkoumá podobně jako věda přírodu, zkoumání imateriálních entit, respektive boha, které přísluší aristotelské metafyzice (*próté filosofia/theologiké*), dnes (mnohdy s určitým despektem) připisujeme filosofii. Na první pohled by se tedy mohlo zdát, že pokud u Aristotela něco odpovídá našim představám o filosofii a vědě, tak je to právě tato paralela filosofie s *próté filosofia/theologiké*, respektive vědy s *fysiké*. Nejenže by se totiž v této paralele do značné míry krylo naše pojetí filosofie s Aristotelovým termínem *filosofia*, nýbrž především by z věcného hlediska našemu pojetí filosofie odpovídala aristotelská *próté filosofia* a našemu pojetí vědy aristotelská *fysiké*.

Při bližším pohledu je ovšem zjevné, že tato paralela je zcela zavádějící a chybná. A to nejenom proto, že dnešní věda nemá ani v nejmenším nic společného s principy aristotelské přírodovědy (jako látka, forma, zbavenost), respektive proto, že filosofii je třeba chápat mnohem šířeji než jako pouhou metafyziku či zkoumání imateriálních entit, nýbrž především proto, že v této paralele se zcela vytrácí velmi specifický vztah, který Aristotelés mezi *fysiké* a *próté filosofia* spatřoval a který byl i pro celé jeho myslitelské či filosofické úsilí klíčový. Kdybychom chtěli mezi *fysiké* a *próté filosofia* hledat skutečně nějakou dnešní paralelu, jednalo by se nejspíš o paralelu mezi fyzikou a biologií, případně mezi fyzikou subatomárních částic a fyzikou makrosvěta. Stejně jako biologie předpokládá zákonitosti fyziky (respektive stejně jako fyzika makrosvěta předpokládá zákonitosti fyziky subatomárních částic), je i aristotelská *fysiké* založena na principech, které zkoumá *próté filosofia*. Zatímco *próté filosofia* zkoumá obecně jsoucno jakožto jsoucno (což – jak jsme viděli – neznamená nic jiného než zkoumání formy),

fysiké zkoumá jsoucno z hlediska pohybu, což kromě formy předpokládá látku a zbavenost. Jinými slovy, vztah mezi *fysiké* a *próté filosofia* je vztahem dvou vzájemně vztažených způsobů zkoumání, případně dvou paralelních výzkumných projektů, a nejedná se tedy například o dva odlišné přístupy ke světu, jak by to mohla sugerovat paralela s naším pojetím filosofie a vědy.

Závěr

Vzhledem k tomu, že žádná z těchto tří možností, jak promítat naše představy o filosofii a vědě do Aristotelova díla, není uspokojivá (respektive vzhledem k tomu, že se všechny ukazují z různých důvodů jako problematické a neudržitelné), lze konstatovat, že v Aristotelově díle se nevyskytuje žádná paralela k našim představám o rozdílu filosofie a vědy. Kdybychom však i přesto chtěli v Aristotelově díle vidět nějakou takovou paralelu, mělo by to, co by odpovídalo našim představám o filosofii a vědě, představovat nějaký druh *epistémé*, neboť pouze na základě *epistémé* se lze dobrat poznání a pravdy. Jinými slovy jak filosofie, tak věda by měly z Aristotelova hlediska splňovat podmínky či kritéria *epistémé* a měly by být tudíž popsatelné a klasifikovatelné v rámci rozdělení *epistémé*. Jak jsme však ukázali, mezi různými *epistémai* lze nalézt sotva paralely k tomu, jak jsme dnes zvyklí pojímat a odlišovat filosofii a vědu.

Bibliografie:

Burnyeat, M., 1981, „Aristotle on Understanding Knowledge“, in: Berti, E. (ed.), *Aristotle on Science: The Posterior Analytics*, Padua, s. 97–139.

Hobza, P., 2004, „Aristotelés a Theofrastos jako tvůrci mílétské filosofie“, *Filosofický časopis* 6, 2004, s. 889–924.

Cherniss, H. F., 1935, *Aristotle's criticism of presocratic philosophy*, Baltimore.

Merlan, P., 1953, *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague.

Zkratky:

Aristotelés

An. Post. – *Analytica Posteriora* – *Druhé Analytiky*

De An. – *De Anima* – *O duši*

Met. – *Metaphysica* – *Metafyzika*

Nic. Eth. – *Ethica Nicomachea* – *Etika Nikomachova*

Phys. – *Physica* – *Fyzika*

Rhet. – *Rhetorica* – *Rétorika*

Top. – *Topica* – *Topiky*

Abstract:

Aristotle is generally seen both as a philosopher and as a scientist. By closely looking, however, he himself does not seem to distinguish between philosophy and science. If we want to find out how he conceives of philosophy and science, it is first necessary to inquire into his conception of episteme. For, from Aristotle's point of view, both philosophy and science should meet the criteria of episteme, one of the most important of which is that it is based upon the first principles. Moreover, the term episteme is usually translated as science. After scrutinizing various possibilities of how Aristotle conceived of episteme (e.g., its threefold division), it is to conclude that despite some similarities and analogies Aristotle did not in fact make any distinction that would resemble our distinction between philosophy and science. Hence, it is misleading to speak of philosophy and science in Aristotle.