

ΑΙΘΗΡ

ČASOPIS PRO STUDIUM ŘECKÉ A LATINSKÉ

FILOSOFICKÉ TRADICE

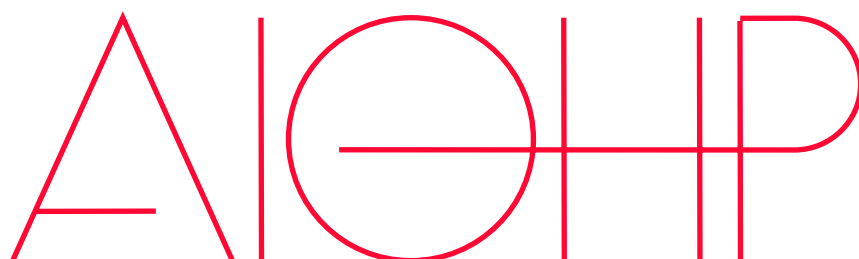
ROČNÍK IX

ČÍSLO 18

2017

## ČASOPIS PRO STUDIUM ŘECKÉ A LATINSKÉ FILOSOFICKÉ TRADICE

**Aither** je odborný, recenzovaný elektronický časopis vydávaný Filozofickou fakultou Univerzity Palackého v Olomouci ve spolupráci s Filozofickým ústavem Akademie věd ČR. Vznikl při Oddělení pro dějiny starší české a evropské filosofie Filozofického ústavu. Aither vychází dvakrát ročně. Každé čtvrté číslo je mezinárodní (International Issue) a jsou v něm publikovány cizojazyčné články (především v angličtině, ale i v němčině a francouzštině). Časopis je registrován pod číslem ISSN 1803-7860.



## — OBSAH

### **Roman Hloch — 4**

Dvě Aristotelovy teze o smyslovém vnímání / Two Aristotle's Propositions about the Sense Perception

### **Karolína Jiráková — 22**

Bacon jako Aristotelův dědic / Bacon as Aristotle's Heir

### **Tomáš Nejeschleba — 40**

Teorie poznání u sv. Bonaventury / Theory of Knowledge according to St. Bonaventure

### **Jakub Varga — 58**

Walter Burley a jeho teorie pravdy podle pozdních komentářů k Aristotelovým *Kategoriím* a *O vyjadřování* / Walter Burley's Theory of Truth in His Late Commentaries on Aristotle's *Categories* and *On Interpretation*

# Dvě Aristotelovy teze o smyslovém vnímání

**TWO ARISTOTLE'S PROPOSITIONS ABOUT  
THE SENSE PERCEPTION**

**ROMAN HLOCH**

Filozofická fakulta

Ostravská univerzita v Ostravě

Reální 5

701 03 Ostrava

[hloch.roman@email.cz](mailto:hloch.roman@email.cz)

## **ABSTRAKT**

The concept of sense perception constitutes considerable part of Aristotle's *De anima*. As such, this concept is abundant source of his philosophical thoughts. In this paper, I shall focus on two Aristotle's propositions about sense perception: 1) a sense organ is potentially as such, as his sense object is actually; 2) a sense is a capacity to receive sensible form without the matter. By analyzing this propositions, I shall expose their mutual connection. I shall also expose important and indispensable role of potentiality and actuality in Aristotle's concept of sense perception. I shall sketch the modern debate between materialist and spiritualist interpretations and possible solution of this disputation, which may answer the question about the character of change during the act of sense perception, and also the question about the role and relation between physiological sense organ and formal sense. By this I shall clarify both propositions 1) and 2) their relation.\*

\* Tato studie byla zpracována v rámci projektu SGS15/FF/2016–2017 *Realita a skutečnost ve středověku*, řešeném na FF OU.

## — I.

Aristotelovu teorii smyslového vnímání (*aisthésis*) lze podle některých moderních interpretů zařadit mezi teorie tzv. percepčního realismu.<sup>1</sup> Byť se v případě takového zařazení jedná o určitý anachronismus, který nelze Aristotelovi neproblematicky připisovat, v jeho teorii to znamená, že člověk je schopen svými smysly vnímat vnější jevový svět takový, jaký doopravdy je. Pokud tedy sedím na pláži a na moři vidím žlutou loď, ona loď na moři skutečně je, taková, jaká je,<sup>2</sup>

a já ji proto mohu vnímat, neboť je součástí objektivně existující reality. V této stati se zaměřím na prozkoumání dvou Aristotelových tezí ohledně smyslového vnímání (*aisthésis*), které se mohou jevit problematické a zároveň spolu, jak se budu snažit ukázat, velmi úzce souvisí. Těmito tezemi jsou:

(1) Smyslový orgán je v možnosti takový, jaký je předmět smyslů ve skutečnosti.<sup>3</sup>

se Aristotelés zabývá, protože pro tuto studii nejsou příliš podstatné.

1 Někteří interpreti se v tomto ohledu u Aristotela přiklánějí k přímému realismu, např. Esfeld 2000; Bolton 2005. Jiní naproti tomu hájí spíše Aristotelův reprezentacionismus, např. Everson 1999; Modrak 1987.

2 V tomto příkladu nezohledňuji tzv. smyslové klamy či percepční omyly, kterými

3 „τὸ δὲ αἰσθητήριον αὐτῶν τὸ ἀπτικόν, καὶ ἐν ᾧ ἡ καλουμένη ἀφή ὑπάρχει αἰσθησις πρώτῳ, τὸ δυνάμει τοιοῦτόν ἐστι μόνιον· τὸ γὰρ αἰσθάνεσθαι πάσχειν τι ἐστίν· ὥστε τὸ ποιοῦν, οἷον αὐτὸ ἐνεργεία, τοιοῦτον ἐκεῖνο ποιεῖ, δυνάμει ὄν.“ (*De an.* 423b29–424a2) Aristotelés sice v této pasáži nejprve mluví explicitně o hmatu, ale pak přechází k obecnější rovině a mluví

(2) Smysl je schopnost přijímat smyslové formy bez látky.<sup>4</sup>

Pro jejich zkoumání využijí výše zmíněný příklad se žlutou lodí na moři. Tu totiž lze podle Aristotela vnímat na třech různých úrovních, které představují tři typy předmětů smyslů (*aisthéta*).<sup>5</sup> Mezi ně patří (i) vlastní předmět smyslů (*idion aisthéton*), tedy takový, který nelze vnímat jiným smyslem (vlastním předmětem zraku jsou barvy, předmětem sluchu jsou zvuky atd.), dále (ii) obecný či společný předmět (*koinon aisthéton*), jež lze vnímat vícero smysly (pohyb, klid, počet, tvar, velikost), a nakonec (iii) akcidentální předmět smyslů (*aisthéton kata symbebékos*), který je jakýmsi doprovodným vjemem souvisejícím s primárním vjemem jen náhodně (něco žlutého, co zrovna vnímám, je náhodou Tomášův majetek). Pro účely zkoumání výše představených tezí (1) a (2) bude klíčové zabývat se převážně (i) vlastními předměty smyslů (*idia aisthéta*). Jednotlivé jejich typy totiž vždy působí pouze na své vlastní smysly (barvy na zrak, zvuky na sluch apod.) a mají vždy své vlastní smyslové orgány (*aisthétérion*). Tyto jednotlivé smysly tak přijímají určité typově dané smyslové kvality, které

jsou transparentní právě svým esenciálním vztahem k jednotlivým smyslům a jejich orgánům – loď je žlutá a tuto žlutou barvu vnímám zrakem, jehož smyslovým orgánem je oko.

Nejprve tedy na základě rozboru každé teze zvlášť a vlastní interpretační snahy odhalím jednotlivé významy obou tezí. Tím také poukážu na jejich vzájemnou provázanost a spojitost. Dokážu, že se v mnohých ohledech překrývají a jejich odlišnost spočívá převážně v odlišném pojmovém uchopení téhož problému. Zároveň na základě této své interpretační snahy ukážu, že obě teze odkrývají mnohem komplexnější a sofistikovanější uchopení problému smyslového vnímání, než se na první pohled může zdát.

## II.

Nejprve se zaměřím na tezi (1), tedy na Aristotelovo tvrzení, že smyslový orgán (*aisthétérion*) je v možnosti (*dynamis*) takový, jaký je předmět smyslu (*aisthéton*) ve skutečnosti (*energeia/entelecheia*). Aristotelés v tomto ohledu zpočátku nemluví explicitně o smyslovém orgánu (*aisthétérion*), ale o něčem, co má schopnost vnímat (*aisthétikon*):

„To, co má schopnost vnímat (*aisthétikon*), jak jsme řekli, jest v možnosti takové, jaké jest již v skutečnosti to, co je předmětem smyslu (*aisthéton*).“<sup>6</sup>

o smyslovém vnímání jako takovém, proto lze této tezi přičítat obecnou platnost, srv. s Lear 2016, s. 134; srv.: „τὸ δ' αἰσθητικὸν δυνάμει ἐστὶν οἷον τὸ αἰσθητὸν ἤδη ἐντελεχεῖα, καθάπερ εἴρηται. πάσχει μὲν οὖν οὐχ ὁμοίον ὄν, πεπονηθὸς δ' ὁμοίωται καὶ ἐστὶν οἷον ἐκεῖνο.“ (De an. 418a3–6)

4 „καθόλου δὲ περὶ πάσης αἰσθήσεως δεῖ λαβεῖν ὅτι ἢ μὲν αἰσθησίς ἐστι τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης, [...]“ (De an. 424a17–19)

5 De an. II,6.

6 Zde, stejně jako ve zbytku této stati, budu vycházet z překladů A. Kříže, které ale budu drobně upravovat. „τὸ δ' αἰσθητικὸν δυνάμει ἐστὶν οἷον τὸ αἰσθητὸν ἤδη ἐντελεχεῖα, [...]“ (De an. 418a3–6) Původní Křížův překlad termínu *aisthétikon* jako „to, co je schopné vnímat“, stejně jako překlad termínu *aisthéton* jako „to, co je

V této tezi jsou obsaženy dva klíčové faktory, tedy (1a) to, co má schopnost vnímat a je v možnosti, a (1b) předmět smyslu ve skutečnosti. Zde není ještě zcela jasné, co přesně Aristotelés míní tím, co má schopnost vnímat (*aisthétikon*). To se ukáže až později v knize II, kapitole 11, kde hovoří o smyslu hmatu. Z níže uvedeného textu je již jasné, že tím, co má schopnost vnímat a je v možnosti takové, jakým je předmět smyslu ve skutečnosti, míní Aristotelés smyslový orgán příslušného smyslu:

„Předmětem hmatu tedy jsou různé vlastnosti tělesa jako tělesa, myslím vlastnosti, jimiž se rozlišují prvky, teplo a studeno, sucho a mokro, o kterých jsme pojednali dříve v rozpravě o prvcích. Smyslový orgán (*aisthétérion*) pro tyto vlastnosti schopné hmatu, v němž vlastně smysl zvaný hmatem sídlí, je ta část těla, která jest v možnosti taková jako ony. Neboť pociťování čili vnímání jest jakýsi druh trpnosti. Proto to, co jest činné a jest samo skutečností, činí takovým to, co jest jím v možnosti.“<sup>7</sup>

Smyslový orgán (*aisthétérion*) je tedy tím, co má schopnost vnímat

předmětem vnímání“, nahrazuji překlady vlastními.

7 „ἀπταὶ μὲν οὖν εἶσιν αἱ διαφοραὶ τοῦ σώματος ἢ σώμα· λέγω δὲ διαφορὰς αἱ τὰ στοιχεῖα διορίζουσι, θερμὸν ψυχρὸν, ξηρὸν ὑγρὸν, περὶ ὧν εἰρήκαμεν πρότερον ἐν τοῖς περὶ τῶν στοιχείων. τὸ δὲ αἰσθητήριον αὐτῶν τὸ ἀπτικόν, καὶ ἐν ᾧ ἡ καλουμένη ἀφή ὑπάρχει αἰσθησις πρώτῳ, τὸ δυνάμει τοιοῦτόν ἐστι μόριον· τὸ γὰρ αἰσθάνεσθαι πάσχειν τι ἐστίν· ὥστε τὸ ποιοῦν, οἷον αὐτὸ ἐνεργεία, τοιοῦτον ἐκεῖνο ποιεῖ, δυνάμει ὄν.“ (*De an.* 423b27–a2) Zde Křížův překlad termínu *aisthétérion* jako „čidlo“ nahrazuji vlastním překladem jako „smyslový orgán“.

(*aisthétikon*) a co je v možnosti takovým, jakým je předmět jeho smyslu (*aisthéton*) ve skutečnosti. V uvedeném příkladu s lodí, a s přihlédnutím k zaměření na (i) vlastní předměty smyslů (*idia aisthéta*), by tak (1a) smyslový orgán měl představovat oko, které je v možnosti žluté, protože přesně takový je (1b) předmět zraku, tedy žlutá barva lodi, ve skutečnosti. (1b) zde určuje to, jaké je (1a), tudíž se jeví vhodné začít analýzou (1b), tedy tím, co to je předmět smyslu (*aisthéton*) ve skutečnosti.

Celkově vzato tvoří veškeré předměty smyslů – to, že loď je žlutá, dlouhá, houpe se na vlnách, je majetkem Tomáše apod. – smyslovou formu lodi. Tato smyslová forma odráží to, co loď ve skutečnosti je, ale pouze pro účely jejího vnímání smysly, na které je vázána.<sup>8</sup> Vzhledem k výše stanoveným kritériím je podstatné to, že loď je žlutá. Toto je její kvalita jakožto jednotliviny a s ohledem na smyslové vnímání se jedná o její smyslovou kvalitu, která je (i) vlastním předmětem smyslového orgánu oka. Žlutá barva je tak součástí smyslové formy lodi a jako taková reprezentuje část toho, co loď ve skutečnosti je. Požadovaným (1b) předmětem smyslu ve skutečnosti je tedy žlutá barva lodi. Ta je ovšem zatím jen první skutečností; totiž loď je žlutá stále, dokud nezanikne nebo dokud není přebarvena – její smyslová forma ale ještě není nikým vnímána. Dokud tuto žlutou barvu nemá kdo vnímat, je její smyslová forma s ohledem na samotný akt smyslového vnímání jen v možnosti. Až při samotném aktu vnímání přejde

8 Srv. Lear 2016, s. 121–123.

smyslová forma z možnosti být vnímána a působit na smysly do druhé skutečnosti – tedy jediné tehdy se uskuteční s ohledem na samotný akt smyslového vnímání.<sup>9</sup> V tuto chvíli však rozdíl mezi první a druhou skutečností žluté barvy lodi není tolik podstatný. Důležité je to, že požadovaným (1b) předmětem smyslu ve skutečnosti je právě ona žlutá barva. A přesně takový by měl být i (1a) smyslový orgán v možnosti; ve stanoveném příkladu by proto oko mělo být v možnosti žluté.

Znamená to tedy, že oko by mělo být schopno samo zežloutnout? Oko je smyslový orgán, k němuž se pojí smyslová činnost zraku. A podle teze (2) je smysl schopnost přijímat smyslovou formu bez látky. Zrak jakožto smysl by tudíž měl přijímat smyslovou formu žluté barvy lodi bez její látky a smyslový orgán oka by měl být v možnosti žlutý. Jak lze tedy těmto věcem adekvátně rozumět? Na tyto otázky se pokusím postupně odpovědět. Nyní, mám-li stanovený (1b) předmět smyslu ve skutečnosti (žlutá barva lodi), který určuje to, jakým je (1a) smyslový orgán v možnosti, je třeba ukázat, jakým způsobem (1b) konkrétně (1a) určuje – čili odhalit kauzální vztah a způsob interakce mezi těmito dvěma faktory.

### III.

Smyslové vnímání jako takové je podle Aristotela jakýsi zvláštní druh změny vlastnosti.<sup>10</sup> Je to kvalitativní změna

neboli přeměna (*alloiōsis*).<sup>11</sup> Ta probíhá u uskutečněného aktu vnímání pohybem skrze tělo tím způsobem, že smysl zakouší určitou změnu.<sup>12</sup> V tomto případě je to pohyb skrze oko tak, že určitou změnu zakouší zrak. Smyslový orgán oka je v této změně zapojen, byť Aristotelés explicitně neříká, že by toto oko samotné zakoušelo fyziologickou změnu ve smyslu, že by samo fyzicky zežloutlo, ale sděluje pouze to, že se jedná o pohyb skrze oko. A tento pohyb ovlivňuje smysl natolik, že zakouší změnu. Obě stránky, fyziologický i formální aspekt vnímání, jsou v této změně nějak zapojeny a jsou spolu propojeny. Sám Aristotelés dokonce hovoří o jednotném aktu vnímání (vidění) zahrnujícím jak fyziologický aspekt v podobě smyslového orgánu (oko), tak formálně pojatý smysl (zrak) – je to tedy jen rozdílné jazykové uchopení téhož.<sup>13</sup> Není tudíž pravda, jak tvrdí Stein, že smyslové vnímání u Aristotela je změna pouze ohledně uskutečnění schopnosti formálně pojatého smyslu v možnosti, nikoli přeměna (*alloiōsis*), protože ta je vázána pouze na fyziologický smyslový orgán a materiální příčinu vnímání.<sup>14</sup> Tento Steinův závěr jednak nerespektuje úzkou provázanost formální a fyziologické stránky smyslového vnímání, jednak se dopouští chyby v tom, že zde přechod

9 *De an.* 425b25–426a1; srv. Ross 1995, s. 144; Caston 1996, s. 328; Broadie 1993, s. 148.

10 *De an.* II,5.

11 Aristotelés hovoří o kvalitativním pohybu (*poion kinēsis*). Podle něj je totiž každý pohyb (*kinēsis*) určitým druhem změny (*metabolé*). *Phys.* III,1, V,1–2.

12 *Phys.* 244b11–12.

13 „αἰσθητήριον δὲ πρῶτον ἐν ᾧ ἡ τοιαύτη δύναμις. ἔστι μὲν οὖν ταύτων, τὸ δ' εἶναι ἕτερον.“ (*De an.* 424a24–28) Srv. Lear 2016, s. 132–133.

14 Stein 2009, s. 23.



od možnosti ke skutečnosti přisuzuje výhradně formálně pojatému smyslu. Jak jsem výše ukázal, Aristotelés dokonce explicitně říká, že to, co má schopnost vnímat a co je v možnosti takové, jakým je jeho předmět ve skutečnosti, je smyslový orgán. Pro tuto chvíli nelze vyloučit, že se tento přechod z možnosti ke skutečnosti týká i formálně pojatého smyslu, jak tvrdí Stein, nicméně je jasné, že se tento přechod jistě týká fyziologicky pojatého smyslového orgánu, což Stein chyběně odmítá.

Vzhledem ke kvalitativní změně aktu vnímání mluví Aristotelés o trpném pohybu; smyslová kvalita je u něj zároveň trpnou kvalitou.<sup>15</sup> To znamená, že zde hrají roli dvě složky. Jednak působící činitel jakožto hybná příčina, od níž trpný pohyb pochází, a pak to, na co trpný pohyb působí – tyto dvě složky se do procesu zapojují současně v jednotném aktu i časovém okamžiku.<sup>16</sup> Hybná příčina jakožto původce impulsu trpného pohybu vnímání je v případě lodi žlutá barva, respektive její smyslová forma, která způsobuje to, že ji vidím. To, co zde vnímá, je z formálního pohledu můj smysl zraku, ale jak bylo řečeno výše, zapojen je zde i fyziologický orgán oka. Podle Aristotelovy koncepce kvalitativní změny to, co zakouší trpný pohyb, tento pohyb přijímá, a proto podléhá změně skrze tento impuls.<sup>17</sup> Je to tedy zrak jako

má formálně pojatá smyslová schopnost vidění, nebo fyziologický orgán oka, který této změně podléhá? V jistém smyslu se dá říci, že obojí. Aristotelés si byl zřejmě vědom obtíží, které může rozdělení na formální a fyziologickou stránku vnímání způsobit. Podle něj tvoří obě stránky jednotu aktu vnímání, ale pokud popisujeme různé aspekty vnímání jako takového, můžeme tak činit formálně i fyziologicky, to je však ještě nečiní bytostně odlišnými.<sup>18</sup> V případě trpného pohybu hovoří Aristotelés obecně o smyslovém vnímání (*aisthésis*),<sup>19</sup> takže tento pohyb nečiní výlučným ani pro formální, ani pro fyziologické uchopení. Otázku formálního a fyziologického v rámci smyslového vnímání ponechám pro tuto chvíli stranou, ale ještě se k ní vrátím níže v sekci IV a V.

Pokud jde o kvalitativní změnu a trpný pohyb, pak Aristotelés říká, že trpnost smyslového vnímání může být buď zánik, změna stavu, nebo přechod od možnosti ke skutečnosti. Zánik se týká formy, nikoli však smyslové formy, ale formy každé jednotliviny jako toho, co vtiskuje látce její tvar a udává podstatu této jednotliviny. V tomto případě by pak zánik byla absence (*sterésis*) tohoto tvaru. To rozhodně není případ smyslového vnímání, neboť v případě smyslového orgánu oka toto oko nepřichází o svou formu během trpného pohybu doprovázejícího akt vidění. Oko

15 *De an.* 416b33–34, 423b34–424a1; *srv. Phys.* 226a27–29.

16 *De an.* 417a15–20; *Phys.* 243a32–244b3; k příčinám viz *Phys.* 194b24–35; *Met.* 1013a23–36; k časové souběžnosti viz *Phys.* 195b17–21, 245a3–9; *Met.* 1014a21–25.

17 *Srv. Phys.* 202a9–11; *GC* 324a9–10.

18 *Srv. Polansky* 2007, s. 350; *Lear* 2016, s. 132–133.

19 „Διωρισμένων δὲ τούτων λέγωμεν κοινῇ περὶ πάσης αἰσθήσεως. ἢ δ' αἰσθησις ἐν τῷ κινεῖσθαι τε καὶ πάσχειν συμβαίνει, καθάπερ εἴρηται.“ (*De an.* 416b32–34)

zůstane po celou dobu okem jakožto smyslovým orgánem zraku. Trpnost v případě smyslového vnímání tedy nebude zánik. Nebude to však ani stav, protože ten je podle Aristotela dokončením či odchýlením a vyznačuje se určitou mírou ustálenosti, přičemž jakýkoli stav může nastat až po změně, která stavu předchází. A smyslové vnímání je kvalitativní změna. Zbývá tak poslední možnost, totiž že trpnost smyslového vnímání je přechod od možnosti ke skutečnosti; v tomto případě se tedy nejedná o zánik, ale – jak Aristotelés upozorňuje – o určité zachování.<sup>20</sup> Toto je celkově jeden z klíčových a dobře známých prvků celé Aristotelovy fyziky, skrze který se vyrovnává s eleatským tvrzením, že jsoucí nemůže vzniknout z nejsoucího. Zakomponováním bytí v možnosti a ve skutečnosti tak Aristotelés obhájil existenci změny. V případě smyslového vnímání je toto vnímání tudíž vždy jsoucí, ať už v možnosti, pokud zrovna nevnímám, např. ve spánku, nebo ve skutečnosti, pokud v daný okamžik aktuálně vnímám.<sup>21</sup> Uskutečněním

možného vnímání se tedy nezruší jeho podstata, jen se změní jeho modus bytí, nic víc a nic míň.<sup>22</sup> A stejné je to s (1a) smyslovým orgánem oka, který má v možnosti smyslovou formu žluté barvy, a tato možnost se uskuteční při samotném aktu vidění žluté lodi zrakem.

Zde přichází na řadu již výše zmíněné, totiž že žlutá barva je součástí smyslové formy lodi, a tím také její první skutečnosti, protože loď je žlutá stále, dokud nezanikne nebo dokud není přebarvena. Pokud zde ale není nikdo, kdo by tuto smyslovou formu mohl vnímat, pak se nikdy neuskuteční samotný akt smyslového vnímání. K tomu je potřeba kromě skutečného impulzu žluté barvy lodi i skutečný přijímač tohoto impulzu, tedy smyslový orgán oka.<sup>23</sup> Zde se ukazuje mnohvrstevnaté rozložení modů možnosti a skutečnosti v Aristotelově pojetí smyslového vnímání. Nejprve je zde žlutá loď, jejíž smyslová forma je její první skutečnosti, ale s ohledem na akt vnímání je zatím jen v možnosti, protože ji nemá kdo vnímat. Teprve až při splnění této podmínky přechází smyslová forma lodi do druhé skutečnosti, kdy uskutečňuje své hybné působení na aktivní přijímač.<sup>24</sup>

20 „οὐκ ἔστι δ' ἀπλοῦν οὐδὲ τὸ πάσχειν, ἀλλὰ τὸ μὲν φθορά τις ὑπὸ τοῦ ἐναντίου, τὸ δὲ σωτηρία μᾶλλον ὑπὸ τοῦ ἐντελεχείᾳ ὄντος τοῦ δυνάμει ὄντος καὶ ὁμοίου οὕτως ὡς δύναμις ἔχει πρὸς ἐντελέχειαν.“ (De an. 417b2–5) Srv. Phys. VII,3.

21 De an. 417a6–7, 417a10–14; srv. Somn. 454B1–29. Sisko tvrdí, že uskutečnění akt smyslového vnímání představuje cíl, který je obsažený již sám v sobě, protože se nejedná o pohyb k vnějšimu cíli. Proto je uskutečnění akt smyslového vnímání podle Siska vždy dokonalostí, dosažením vlastního vnitřního cíle (Sisko 1995, s. 3). Sisko má jistě pravdu v tom, že vlastní schopnost smyslového vnímání se uskutečňuje v bytosti, která touto schopností oplývá a která aktuálně vnímá, což je

naplnění jejího vlastního cíle. Avšak smyslové vnímání, aby mohlo být uskutečнено, nutně vyžaduje také vnější prvek, tedy hybný impulz v podobě uskutečněního vysílání smyslové formy; ta zase naplňuje svůj vlastní cíl. Ovšem ani jeden z těchto prvků nemůže být uskutečnění bez toho druhého – oba jsou provázány vzájemnou závislostí a podmíněností.

22 Srv. Polansky 2007, s. 234–235.

23 De an. 425b25–426a1, 426a15–26; srv. Sens. 439a13–17.

24 To ovšem neznamená, že by loď bez takového přijímače smyslovou formou či kvalitou nijak nevysílala. Pokud by

Píšu aktivní, protože stejně tak i samotný přijímač v podobě smyslového orgánu může být první skutečností v tom smyslu, že je schopný svým ustrojením přijímat smyslové formy, ale protože je jeho vlastník zrovna v hlubokém spánku, tato jeho schopnost se zatím neuskutečňuje a s ohledem na samotný akt vnímání je zatím jen v možnosti. Teprve až při bdělém stavu a při výskytu hybného činitele přechází tato schopnost do druhé skutečnosti, tedy skutečně aktivně vnímá. Stejně jako tvořila formální a fyziologická rovina nerozlučnou jednotu smyslového vnímání s ohledem na subjekt, který vnímá, i druhá skutečnost smyslové formy a druhá skutečnost smyslového orgánu či smyslu tvoří nerozlučnou jednotu ohledně uskutečněního aktu vnímání jako takového.<sup>25</sup> V případě se žlutou lodí musím být já bděle přítomen a skutečně tuto loď vidět, aby se uskutečnil samotný akt smyslového vnímání. Jedno nemůže být bez druhého – toto je jedna ze základních podmínek uskutečnění smyslového vnímání jako takového. Zde je již konkrétně vidět kauzální vztah a způsob interakce mezi (1b) předmětem smyslu ve skutečnosti a (1a) smyslovým orgánem v možnosti.

tato loď měla zapnuté motory, ale nebyl by zde nikdo, kdo by zvuk motorů mohl slyšet, přesto by jej loď vydávala. Jen by se jednalo o pouhou možnost s ohledem k uskutečnění aktu slyšení. Příklad se zvukem motorů je jednodušší a názornější, ovšem stejně by to bylo i v případě žluté barvy lodi jako vizuální smyslové kvality. *De an.* 426a20–26; srv. Caston 1996, s. 328; Lear 2016, s. 127–128.

25 *De an.* 426a4–18; *Phys.* 245a3–9; srv. Knuutila 2008, s. 3; Esfeld 2000, s. 326–328.

Vzhledem k výše uvedenému rozboru je tedy (1b) předmětem smyslu zraku ve skutečnosti žlutá barva lodi jako její smyslová forma či kvalita, kterou loď oplývá. V tomto případě se velmi pravděpodobně jedná o skutečnost prvního stupně (loď je žlutá stále, ale nikdo ji zatím nevidí), a nikoli o skutečnost druhého stupně (loď je žlutá a někdo ji právě vidí), neboť teze (1) je položena jen v rovině možnosti smyslového orgánu oka, a – jak jsem ukázal výše – pokud by se jednalo o skutečnost druhého stupně předmětu smyslu (loď je žlutá a někdo ji právě vidí), pak by muselo jít zároveň o uskutečnění této možnosti ve smyslovém orgánu, protože jednotný akt smyslového vnímání zahrnuje oba aspekty v uskutečnění. Předtím ale musel mít smyslový orgán tuto skutečnost nejprve v možnosti. Avšak klíčová je zde především žlutá barva lodi jako její smyslová forma či kvalita – toto je (1b) předmět smyslu ve skutečnosti. Takový by pak měl být onen (1a) smyslový orgán v možnosti. Tedy oko by mělo mít v možnosti smyslovou formu či kvalitu žluté barvy. Tím se nemíní, jak jsem se snažil ukázat, nějaké triviální tvrzení, že oko má možnost zežloutnout. Samotná teze (1) v sobě podle mého názoru obsahuje mnohem více komponent. Smyslový orgán má v možnosti mnoho rozličných smyslových forem, jinak by s ohledem na Aristotelovu koncepci změny nemohl vnímat žádnou smyslovou kvalitu či formu. Pokud by smyslový orgán neměl tuto smyslovou formu již v možnosti, pak by se jednalo o vznik jsoucího z nejsoucího, a akt vnímání by tak podle Aristotela nebyl uskutečnitelný.

Smyslový orgán musí být jednak schopen vnímat (první skutečnost, s ohledem na samotný akt vnímání pouze možnost) a poté teprve může aktuálně vnímat (druhá skutečnost) nějaký smyslový impuls (který je sám v modu první skutečnosti či možnosti, pokud se neuskuteční tento akt vnímání).<sup>26</sup> Toto ukazuje na vskutku široký rozsah pojmů možnosti a skutečnosti jako určitých modů bytí smyslového vnímání, které se tak rozhodně ukazuje jako filozoficky netriviální záležitost.

V případě teze (1) má tedy smyslový orgán (*aisthétérion*) v možnosti (*dynamis*) stejnou smyslovou formu, jakou má daný předmět smyslu (*aisthétón*) ve skutečnosti (*energeia/entelecheia*), totiž oko má v možnosti smyslovou formu žluté barvy, která je smyslovou formou skutečnosti lodi, a je proto vlastním předmětem zraku. A jelikož se jednotný akt smyslového vnímání uskutečňuje v kvalitativní změně, tedy v trpném pohybu, což podle Aristotela není nic jiného než přechod od možnosti ke skutečnosti, pak smyslový orgán oka musí mít vždy alespoň v možnosti smyslovou formu žluté barvy, i když zrovna aktuálně žádnou žlutou barvu nevnímá. Proto ani smyslový orgán nemůže nabýt smyslovou formu předmětu svého smyslu, leda že by touto smyslovou formou oplýval v možnosti. A to je právě to, co se Aristotelés snaží říci tezí (1), totiž že smyslový orgán oplývá v možnosti smyslovou formou předmětu svého smyslu, a proto u něj může v aktu vnímání dojít ke změně, neboť tato smyslová forma

u něj přejde z možnosti ve skutečnost. Tím je vůbec umožněno vnímání jakožto kvalitativní změna a trpný pohyb.

Ukázal jsem tedy, co Aristotelés myslí (1b) předmětem smyslu ve skutečnosti a (1a) smyslovým orgánem v možnosti a jaký je jich vzájemný vztah a působení. Tím jsem odpověděl na otázku, co přesně míní Aristotelés tezí (1), že smyslový orgán je v možnosti takový, jaký je předmět smyslů ve skutečnosti. Smyslový orgán má v možnosti stejnou smyslovou formu, jakou má jeho předmět ve skutečnosti, konkrétně oko má v možnosti přesně takovou smyslovou formu žluté barvy, jakou má žlutá barva lodi ve skutečnosti.<sup>27</sup>

#### — IV.

Objasněním významu teze (1) se dostávám k tezi (2), která na ni úzce navazuje. Výše jsem ukázal, že teze (1) neříká nic jiného, než že smyslový orgán (oko) má v možnosti stejnou smyslovou formu (žlutou barvu), jakou má předmět jeho smyslu (zrak) ve skutečnosti. Co to přesně pro samotný smysl (zrak) a smyslový orgán (oko) znamená? Na to může pomoci odpovědět právě teze (2); ta říká, že smysl (zrak) je schopnost přijmout smyslovou formu (žlutou barvu) bez látky. Ještě než začnu s analýzou této teze, je třeba si vyjasnit některé pojmové záležitosti, které se na první pohled mohou

27 V tomto případě nehraje žádnou podstatnou roli to, jestli se jedná o skutečnost prvního či druhého stupně. Smyslová forma nějaké věci je stejná, ať se jedná o první, nebo druhou skutečnost. Rozdíl je zde pouze v uskutečněném nebo neuskutečněném aktu smyslového vnímání jako takového.

26 Srv. Lear 2016, s. 123–126.

zdát problematické. Obě teze operují s výrazem „smyslová forma“ – teze (2) explicitně a teze (1) na základě předložené interpretace. V tezi (1) se však hovoří o smyslovém orgánu (*aisthétérion*), zatímco v tezi (2) o smyslu (*aisthésis*).<sup>28</sup> Jak jsem ukázal výše, některé aspekty smyslového vnímání lze popisovat fyziologicky a některé formálně, aniž by se tím narušila jeho jednota. Z tohoto stanoviska budu dále vycházet, avšak ještě předtím, než přistoupím k rozboru teze (2), je třeba zmínit důležitou diskuzi, která se ohledně Aristotelova smyslového vnímání rozvinula v několika posledních dekádách.

S ohledem na kvalitativní změnu smyslového vnímání, kdy při samotném aktu vnímání dojde skrze trpný pohyb k určité změně (*alloiósisis*), se mezi moderními interprety rozhořela debata, kterou lze označit jako tzv. spor materialismu a spiritualismu.<sup>29</sup> Textová zásobárna tohoto sporu je bohatá a cílem této stati není jeho analýza; pro účely textu se nicméně jeví vhodné tuto debatu ve stručnosti zmínit, proto zde jen krátce nastíním podstatu sporu a základní stanoviska obou stran.

Debatu rozvířil v 60. letech 20. století Slakey, který ve svém článku prohlásil, že smyslové vnímání u Aristotela

je jednoduše fyziologický proces, tedy čistě materiální změna.<sup>30</sup> Tento názor, byť v různě modifikované podobě, našel řadu zastánců, kteří reprezentují větev tzv. materialismu.<sup>31</sup> V tomto sporu tak materialistické stanovisko, zjednodušeně řečeno, představuje názor, že se změna ohledně smyslového vnímání děje ve smyslovém orgánu, který doslova<sup>32</sup> přijímá smyslovou formu – v příkladu s lodí by to znamenalo, že orgán oka doslova přijme smyslovou formu žluté barvy lodi a tím sám zežloutne. Jedná se tedy o změnu na fyziologické, resp. materiální úrovni. Proti tomu však argumentují zastánci tzv. spiritualismu, podle nichž k žádné takové fyziologické či materiální změně ve smyslovém orgánu nedochází. Podle těchto interpretů se změna v podobě trpného pohybu vnímání smyslové formy děje na úrovni určitého duševního vědomí. Přijímání smyslové formy žluté barvy lodi je podle nich uvědomění si, že tuto žlutou barvu vidím.<sup>33</sup> Samotná diskuze i konkrétní stanoviska jednotlivých interpretů jsou však mnohem složitější a ne vždy mezi nimi musí být tak ostrá distinkce. Jak poukázal Caston, materialisté i spiritualisté dokonce mohou v některých výjimečných ohledech zastávat podobná stanoviska, stejně jako se různé podoby obou těchto větví mohou v některých

28 Zde se výraz *aisthésis* dá přeložit také jako „smyslová mohutnost“, viz např. Lear 2016, s. 120. Osobně však ve zmíněné tezi (2) dávám přednost výrazu „mysl“, viz překlad A. Kříže či J. Barnese; srv. *De an.* 424a17–18.

29 Materialistická větev těchto interpretů je občas nazývána jako literalisté či fyzikalisté, ale pro účely této práce volím jejich transparentnější označení jako materialisté a jejich pozici jako materialismus.

30 Slakey 1961.

31 Např. Sorabji 1979, 1992; Everson 1999.

32 Proto se tato interpretační větev někdy označuje jako literalismus, tedy kvůli tomu, že smyslový orgán „doslova“ (anglické slovo *literally*) přijímá smyslovou formu.

33 Např. Burnyeat 1992; Broadie 1993; Johansen 1998.

ohledech lišit.<sup>34</sup> Nicméně základní vymezení tohoto interpretačního sporu se tím nijak nemění a je často obecně přijímáno i v této jeho elementární podobě.

Který přístup je tedy přijatelnější? Materialistický výklad skýtá nedostatky v tom smyslu, že svou pozornost zaměřuje na fyziologickou stránku vnímání a změnu ve vnímajícím degraduje na převážně materiální rovinu. Spiritualismus naproti tomu chybně opomíjí fyziologickou stránku vnímání. Jak z těchto obtíží ven? Jednoduše lze tvrdit, jak jsem již naznačil výše, že samotný akt vnímání tkví v jednotě, která se dá vyjádřit či popsat fyziologicky i formálně – akt smyslového vnímání tedy zahrnuje jak fyziologickou, tak formální změnu. Fakt, že Aristotelés využívá při popisu smyslového vnímání jednou jeho fyziologickou a jednou jeho formální stránku, by měl být sám dostatečným důvodem odmítnout jak stanovisko spiritualismu, tak stanovisko materialismu. Pokud teze (1) dle mé interpretace říká, že smyslový orgán oka má v možnosti smyslovou formu žluté barvy a tuto smyslovou formu nabude jejím uskutečněním v aktu vidění žluté lodi, pak by se mělo jednat o určitou změnu oka jakožto fyziologického smyslového orgánu, který je materiální. Tato změna tedy bude mít určité fyziologické vyjádření, jen se nebude jednat o změnu přímo transparentní, např. oko samo fyzicky nezežloutne. Podobně

pokud teze (2) hovoří o formálně pojatém smyslu zraku jako schopnosti přijímat smyslovou formu žluté barvy bez látky, pak je toto zase vyjádřením určité formální povahy této změny. V obou případech však buď (1) smyslový orgán oka, nebo (2) smysl zraku jsou schopné zakoušet kvalitativní změnu trpného pohybu přijetím smyslové formy žluté barvy lodi. Zbývá tedy rozřešit otázku po povaze takovéto změny.

Kompletní a doslovná verze teze (2) podle Aristotela zní:

„Každý smyslový pocit čili vjem jest třeba vůbec pojímati tak, že smysl jest schopnost přijímati smyslové formy (*aisthétón eidón*) [věcí] bez látky, jako vosk přijímá znak [pečetního] prstenu bez železa nebo zlata, totiž tak, že sice přijímá zlatý nebo železný znak, ale nikoli pokud je to zlato nebo železo.“<sup>35</sup>

Zde je důležité, že se tato teze podle Aristotela výslovně týká veškerého smyslového vnímání, tudíž platí o něm obecně. Podle řečeného je smysl určitá schopnost přijmout smyslovou formu, tedy zakoušet trpný pohyb a kvalitativní změnu skrze působení této smyslové formy jako hybného činitele. Zatímco teze (1), jak jsem ukázal výše, říká, že fyziologický smyslový orgán má v možnosti přijmout smyslovou formu určitého předmětu ve skutečnosti, teze (2)

34 Caston 2005, s. 263, detailnější rozbor stanovisek jednotlivých větví obou přístupů viz na s. 248–263. Ke sporu materialismu a spiritualismu také viz Caston 1996, s. 328–330; Stein 2009, s. 18–23; Bradshaw 1997, s. 143–144; Magee 2003, s. 76–77; Lear 2016, s. 130–132.

35 „Καθόλου δὲ περὶ πάσης αἰσθήσεως δεῖ λαβεῖν ὅτι ἡ μὲν αἰσθησίς ἐστι τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης, οἷον ὁ κηρὸς τοῦ δακτυλίου ἄνευ τοῦ σιδήρου καὶ τοῦ χρυσοῦ δέχεται τὸ σημεῖον, λαμβάνει δὲ τὸ χρυσοῦν ἢ τὸ χαλκοῦν σημεῖον, ἀλλ’ οὐχ ἢ χρυσοῦς ἢ χαλκός.“ (*De an.* 424a17–21) Výraz *aisthétón eidón* zde překládám jako „smyslové formy“ (oproti Křížovu překladu „smyslové tvary“).

vyjadřuje, že je to formální smysl, co má schopnost přijímat smyslovou formu, a to bez látky. Takto formálně pojatý smysl tedy musí mít danou smyslovou formu věci bez její látky již předem v možnosti, aby ji poté při skutečném aktu vnímání mohl přijmout.

Dalším důležitým rysem výše citovaného textu je to, že smysl přijímá smyslovou formu bez látky, což Aristotelés připodobňuje k příkladu s voskem a pečetním prstenem. Je-li pečetní prsten ze zlata, pak to není zlato jakožto látka, kterou přijímá vosk, ale pečetní znak tohoto prstenu. Ten je určitou formou prstenu, jakýmsi jeho formálně signifikantním aspektem. Pečetní prsten totiž není jen jakýsi zlatý kroužek s nějakým symbolem. Vosk tak přebírá tento jeho formálně signifikantní znak, ale sám se nestává zlatým.<sup>36</sup> Stejně tak oko při přijímání smyslové formy žluté barvy samo fyzicky nezežloutne, tj. nepřebere látkový prvek této barvy – podobně jako u vosku zde není žádná látková změna. Přesto ona změna, stejně jako v případě s voskem, bude mít určité fyziologické rysy. Aristotelés se podle mého názoru snažil analogií s voskem a pečetním prstenem jednoduše ukázat, že zde nedochází ke změně látky jako takové, ta zůstává zachována. A stejně jako vosk je určen k tomu, vytvarovat se bez přijetí látky pečetního prstenu, zrak je zase určen k tomu, přijmout smyslovou formu žluté barvy lodi bez látky – obojí je svým vlastním způsobem schopno přijmout formu bez látky. Co však myslí oním

přijetím smyslové formy bez látky, se ukazuje již v navazující pasáži:

„Podobně také smysl, zaměřený na jednotlivý předmět, bývá drážděn od toho, co má barvu nebo chuť nebo zvuk, ale nikoli pokud se nazývá jednotlivinou, nýbrž pokud má určité vlastnosti, a to podle *logu*.“<sup>37</sup>

Barnes zde překládá výraz *logos* jako „forma“, nicméně tento překlad může být zavádějící. Mnohovýznamovost výrazu *logos* může při interpretaci této pasáže působit nemalé obtíže. Sám se přikláním k interpretům, kteří překládají výraz *logos* v této pasáži jako „uspořádání“ či „poměr“.<sup>38</sup> Smysl je zde podle Aristotela drážděn tím, co má barvu, chuť, zvuk apod. Smysl zraku je tak drážděn např. žlutou barvou lodi. Tato žlutá barva je vlastním předmětem smyslu zraku, jehož smyslový orgán je oko. Jako taková je ona žlutá barva určitou smyslovou kvalitou, která má určitou smyslovou formu. Tato smyslová forma se projevuje určitým *logem*, tj. uspořádáním a poměrem. Lze si to představit jako uspořádání určitých formálně-strukturních barevných prvků<sup>39</sup> (bílé a černé), které se v urči-

36 Detailní analýzu tohoto Aristotelova přirovnání k vosku a pečetnímu prstenu podává Caston 2005, s. 302–307.

37 „ὁμοίως δὲ καὶ ἡ αἴσθησις ἐκάστου ὑπὸ τοῦ ἔχοντος χρώμα ἢ χυμὸν ἢ ψόφον πάσχει, ἀλλ’ οὐχ ἢ ἕκαστον ἐκείνων λέγεται, ἀλλ’ ἢ τοιονδί, καὶ κατὰ τὸν λόγον.“ (De an. 424a21–24) Kříž zde překládá *kata ton logon* jako „v správném poměru“, zatímco já se kloním k ponechání výrazu *logos* a překladu „podle *logu*“; srv. překlad téže pasáže viz Lear 2016, s. 120.

38 Např. Bradshaw 1997; Lear 2016; stojí za to podotknout, že i český překlad A. Kříže pracuje v této pasáži s překladem „poměr“, resp. „správný poměr“, viz pozn. 37.

39 Výrazem „formálně-strukturní prvky“ zde nemíním to, že by se tento *logos* týkal

tém poměru projevují právě jako ona žlutá barva.<sup>40</sup> Stejně je to i se zvuky jako smyslovými kvalitami pro sluch apod.<sup>41</sup> Veškeré tyto kvality, aby byly přesně takové, jaké jsou, a aby mohly být vnímatelné takové, jaké jsou, mají určitý *logos*. A přesně jím se vyznačuje každá smyslová forma, což je tedy určitý poměr či uspořádání formálně-strukturních prvků dané smyslové kvality. S ohledem na předmět smyslu zraku, tj. barvy, se jedná o určité uspořádání a poměr barev (bílé a černé), což ve výsledku určuje barvu žlutou. A přesně toto uspořádání a tento poměr přijímá smysl zraku, když vnímá žlutou barvu lodi. Smyslová forma tudíž není nikterak látková a není zde žádná látková změna,<sup>42</sup> pouze vjem příslušného poměru a uspořádání (*logos*) smyslové kvality. Přesně to Aristotelés míní „přijímáním smyslové formy bez látky“.

Teze (2) tedy podle tohoto rozboru říká, že smysl má schopnost přijímat smyslovou formu bez látky tak, že přijme *logos* této smyslové formy čili její uspořádání či poměr. Aby tento *logos* mohl smysl přijmout, resp. aby se v něm mohl uskutečnit, musí smysl tímto *logem* oplývat již v možnosti. Zároveň s tím padá i stanovisko materialismu, jelikož *logos* jakožto poměr či uspořádání smyslové formy, kterou přijímá formální smysl, není ničím

pouze formální stránky smyslového vnímání, tedy např. smyslu zraku. Myslím tím to, že se jedná o určité „strukturní“ uspořádání smyslové „formy“, proto výraz formálně-strukturní prvky.

40 Blíže k tomuto poměru (*logos*) ohledně barev viz *Sens.* 439b20 nn.

41 *Sens.* 442a13–17.

42 *Srv. De an.* 431b27–432a1.

látkovým – smysl přijme poměr, nikoli látku, v případě smyslového vnímání se tedy nedá hovořit o čistě materiální změně.<sup>43</sup> Znamená to však, že žádná materiální změna při uskutečněním aktu smyslového vnímání vůbec neproběhne? Nebo že zde není žádný materiální aspekt smyslového vnímání? Na tuto otázku se pokusím dále odpovědět.

## — V.

Fakt, že v uskutečněním aktu smyslového vnímání není žádná látková změna, ještě neznamená, že zde není vůbec žádný materiální projev trpného pohybu tohoto smyslového vnímání. Předně Aristotelés hovoří v případě vnímání o zprostředkování smyslových kvalit skrze médium.<sup>44</sup> To má schopnost přenášet smyslovou formu bez látky – tuto formu nejprve samo přijme a poté ji předá, tj. způsobí trpný pohyb ve smyslovém orgánu.<sup>45</sup> Jak shodně upozorňují

43 Zároveň s tím, jak poukázal Bolton, Aristotelés explicitně říká, že smyslové vnímání je nemožné bez určitého uvědomění si, že např. vidím žlutou loď. Bolton 2005, s. 223; *srv. Sens.* 437a27–28. To by samozřejmě nahrávalo stanovisku spiritualistů. Zda je jejich požadavek oprávněný, to se pokusím ukázat níže.

44 Výrazně patrné je to především, když Aristotelés rozebírá smysl sluchu. *De an.* II,8, taktéž 419a19–22.

45 Médium samo ovšem nevnímá, je pouze zprostředkovatelem smyslového vnímání, protože Aristotelés upozorňuje na to, že pokud by přijetí smyslové formy postačovalo jako jediná podmínka, pak by právě i samo médium bylo schopné vnímat. To se podle něj nicméně neděje, protože kromě trpného pohybu a přijetí smyslové formy bez látky je zde ještě jedna podmínka, totiž to, že bytost oplývající smyslovým vnímáním si tento vjem uvědomuje. Tento fakt rozhodně nelze



Knuuttila a Johansen, médium Aristotelovi slouží pro to, aby vysvětlil vnímání smyslových kvalit na určitou vzdálenost.<sup>46</sup> S tímto postřehem se nedá nesushlasit, nicméně je třeba brát v potaz i to, že v případě smyslů hmatu a chuti se nejedná o vzdálenost, jak je tomu u zraku, sluchu a čichu. Avšak ani zde nejde o přímý kontakt mezi samotným čidlem a smyslovou kvalitou. Třeba v případě zraku Aristotelés později ve spise *De sensu et sensibilia* upozorňuje na to, že nevnímá samotné oko, ale něco uvnitř něj.<sup>47</sup> Samotné oko jako smyslový orgán je materiální, skládá se z vody.<sup>48</sup> To znamená, že sám orgán oka musí být určitým médiem (a tím je, protože je tvořen z vody), aby přenesl smyslovou formu vnímané smyslové kvality do skutečného čidla, které je uvnitř něj. Stejně tak lze v případě hmatu a chuti považovat tělo za médium, které přenáší smyslové kvality k samotnému čidlu. V případě zraku a jeho smyslového orgánu oka se jedná o médium vzduchu, popř. vody. Toto jsou základní prvky Aristotelova sublunárního světa a jako takové jsou materiální. Navíc ke změně dochází v samotném čidle, které je uvnitř oka obklopené vodou jakožto médiem.

Médium i smyslový orgán jsou tak obojí materiální, a jelikož obojí přijímá a přenáší smyslovou formu v podobě

*logu*, tedy určitého uspořádání a poměru, je zde přítomen i určitý materiální prvek smyslového vnímání.<sup>49</sup> Byť zde nedochází k látkové změně, přesto je látka nějakým způsobem zapojena, jinak by nemohla smyslovou formu přijmout a poté ji ještě přenést. A médium, které je látkové, přenáší smyslovou formu k samotnému čidlu, tzn. v případě média se nedá říci – jak tvrdí spiritualisté –, že se jedná o uvědomění si smyslové kvality. Médium neoplývá duševním vědomím při změně v podobě trpného pohybu a přijetí smyslové formy. Aristotelés sám bohužel konkrétní podobu této změny nikde nevysvětluje. Ale přesto trval na jednotě aktu smyslového vnímání, které lze uchopit formálně i fyziologicky. Fyziologický aspekt není tudíž možné ze smyslového vnímání vyčlenit. Nejedná se tedy pouze o uvědomění si smyslové kvality, jak tvrdí spiritualisté, ani se nejedná o látkovou změnu, jak tvrdí materialisté.

I sám smyslový orgán je tak schopen přijímat smyslové formy věcí, byť bez jejich látky. A tato jeho schopnost může být narušena, protože smyslový orgán je určité čidlo, určitý fyzický přijímač, který může být rušen příliš intenzivními vjemy, např. pokud je oko vystaveno příliš oslnivému světlu, nebo naopak pokud se jedná o naprostou tmou.<sup>50</sup>

řici o médiu, které smyslovou formu pouze přenáší. *De an.* 424b3–21; srv. *Sens.* 437a27–28; Bradshaw 1997, s. 151–152; Bolton 2005, s. 223.

46 Knuuttila 2008, s. 5; Johansen 2012, s. 174–175.

47 *Sens.* 438a12–16, 439a21–b14; srv. Ross 1995, s. 146.

48 *Sens.* 438b5–16.

49 Johansen označuje médium za určitý filtr, který selektuje přesně ty smyslové kvality, které je bytost schopná vnímat na určitou vzdálenost. Médium tedy nemůže přijímat jiné než tyto smyslové kvality, které tak jsou s médiem v určitém esenciálním vztahu (Johansen 2012, s. 175).

50 „φανερὸν δ' ἐκ τούτων καὶ διὰ τὴν ποτὴ τῶν αἰσθητῶν αἰ ὑπερβολαὶ φθειροῦσι

Oba tyto extrémy představují krajnosti barevného spektra, tedy bílou a černou barvu. Obojí je oko schopné přijmout, protože je takové v možnosti, ve skutečnosti však tyto krajnosti vidění oka narušují. Proto je smyslový orgán oka bezbarvý a smysl jako schopnost je ve středním stavu.<sup>51</sup> Bezbarvý je proto, aby byl schopen přijmout různá barevná spektra, stejně jako vzduch nebo voda samotná jakožto médium. Pokud by médium či oko samotné bylo např. žluté, byť třeba průhledné, ale zabarvené do žluta, pak by i médium či oko všechny smyslové kvality měnilo na žlutou či

τὰ αἰσθητήρια ἔαν γὰρ ἢ ἰσχυροτέρα τοῦ αἰσθητηρίου ἢ κίνησις, λύεται ὁ λόγος-τοῦτο δ' ἦν ἡ αἴσθησις-ὥσπερ καὶ ἡ συμφωνία καὶ ὁ τόνος κρουομένων σφόδρα τῶν χορδῶν, [...]“ (De an. 424a28–32) „ὅτι δ' οὐχ ὁμοία ἡ ἀπάθεια τοῦ αἰσθητικοῦ καὶ τοῦ νοητικοῦ, φανερόν ἐπὶ τῶν αἰσθητηρίων καὶ τῆς αἰσθήσεως. ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις οὐ δύναται αἰσθάνεσθαι ἐκ τοῦ σφόδρα αἰσθητοῦ, οἷον ψόφου ἐκ τῶν μεγάλων ψόφων, οὐδ' ἐκ τῶν ἰσχυρῶν χρωμάτων καὶ ὁσμῶν οὔτε ὄραν οὔτε ὁσμᾶσθαι.“ (De an. 429a29–b3) Podle Siska právě tato možnost narušení smyslového orgánu po příliš intenzivních vjemech vyžaduje určitou materiální změnu (Sisko 1995, s. 4). Tento Siskův závěr však ještě neodpovídá na otázku, zda ke stejné materiální změně dochází i v případech normálních, tedy ne-intenzivních vjemů. Sisko se sice o tento závěr nepřímou pokouší tvrzením, že rozdíl mezi normálními a intenzivními vjemy může být někdy relativní, avšak ani v tomto případě, s ohledem na jakýkoli normální vjem, nedochází k narušení smyslového orgánu. Zda je tedy distinkce mezi normálními a intenzivními vjemy pevně daná, či relativně pružná, není v tomto ohledu vůbec podstatné (Sisko 1995, s. 5).

51 „ὥς τῆς αἰσθήσεως οἷον μεσότητός τινος οὐσης τῆς ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἐναντιώσεως. καὶ διὰ τοῦτο κρίνει τὰ αἰσθητά. τὸ γὰρ μέσον κριτικόν.“ (De an. 424a4–6)

zabarvovalo do žluta. A to je jeden z aspektů teze (1), že smyslový orgán je v možnosti takový, jaký je předmět smyslů ve skutečnosti. Kromě formálních jsou zde tedy patrné i jisté fyziologické prvky, které jsou s vnímáním nerozlučně spojeny. Jistý materiální aspekt změny se tak v uskutečněném aktu smyslového vnímání odehrává, i když se nejedná o změnu látkovou ani změnu viditelnou či jinak transparentní, při které by samotné oko vjemem žluté barvy zežloutlo; podobně jako znak pečetního prstenu způsobí nějakou materiální změnu ve vosku, ale nikoli s ohledem na jeho látku. Aristotelem zvolená analogie s voskem není zřejmě zcela přesná, nicméně mu slouží k ukázce toho, že jak vosk, tak např. zrak dokážou přijmout určitou strukturu, ale nikoli látku. Zde je tedy jasné, že uskutečněný akt smyslového vnímání zahrnuje více než jen přijetí smyslové formy v podobě *logu* jakožto určitého uspořádání či poměru. Vyžaduje splnění určitých materiálních podmínek – musí zde být médium uzpůsobené pro přijetí či přenos smyslové kvality (toto médium je vždy samo materiální), stejně jako fyziologický orgán oka nesmí být rušen příliš intenzivními vjemy, jinak se narušuje i jeho schopnost přijmout smyslové kvality. Co zde přijímá samotný *logos* neboli poměr smyslové kvality, to je formální smysl zraku. Ten však nelze oddělit od fyziologického orgánu oka. Obojí tvoří nerozdělitelnou jednotu smyslového aktu vidění, byť obojí je rozdílné jazykové uchopení téhož aktu. Spiritualisté mají pravdu v tom, že smyslové vnímání vyžaduje uvědomění, nicméně chybují

v tom, že vyvracejí materiální aspekt, který je ve smyslovém vnímání vždy přítomen. Interpretace materialistů i spiritualistů jsou tedy nedostačující, i když obojí může v některých ohledech vystihovat Aristotelovo pojetí smyslového vnímání. To však zahrnuje nejen určité fyziologické prvky, ale rovněž prvky formální. Také je zde určující vliv uvědomění si vnímané smyslové kvality, což je vlastnost, která chybí médiu přenášejícímu smyslovou formu.

## — VI.

V této stati jsem se zaměřil na prozkoumání dvou na první pohled problematických tezí ohledně Aristotelova pojetí smyslového vnímání. Teze (1) říká, že smyslový orgán je v možnosti takový, jaký je předmět smyslů ve skutečnosti. Předmětem smyslů se zde míní smyslová kvalita, která má svou smyslovou formu. Smyslový orgán má tedy podle této teze v možnosti stejnou smyslovou formu jako předmět jeho smyslu. V konkrétním případě pak má orgán oka v možnosti stejnou smyslovou formu, jakou má žlutá barva lodi. A v uskutečněném aktu smyslového vnímání přejde tato jeho možnost ve skutečnost díky kvalitativní změně a trpnému pohybu vnímání. Dále jsem ukázal, že teze (1) popisuje smyslové vnímání fyziologickým slovníkem, ale že se tento popis nijak podstatně nevymezuje vůči popisu formálnímu téhož smyslového vnímání. Oba popisy totiž tvoří jednotu a vyjadřují jen určité roviny, kterými lze smyslové vnímání uchopit.

Formálně popsaná rovina smyslového vnímání se pak týká teze (2), která

říká, že smysl je schopnost přijímat smyslové formy bez látky. Ta se v mnohém kryje s tezí (1), byť obě využívají rozdílného popisu. Teze (2) tedy říká, že smysl zraku má v možnosti přijmout smyslovou formu žluté barvy lodi bez látky, tzn. dokáže přijmout *logos* této smyslové kvality, což je určité uspořádání a poměr. Tuto smyslovou formu musí mít dle výše řečeného nejprve v možnosti, aby ji pak skrze trpný pohyb vnímání mohl přijmout. Tím se v něm tato smyslová forma uskuteční, ale bez změny látkové. Přesto však nelze opomíjet určitý materiální prvek této změny. Jistý materiální či fyziologický projev nebo podmínky akt vnímání vyžaduje, i když to nebude projev na první pohled výrazně patrný, jako kdyby např. orgán oka sám zežloutl. Musí zde však být materiální médium schopné přenášet smyslové kvality a také fyziologický smyslový orgán, který nesmí být nijak narušen. Kromě toho ale bude tento akt doprovázet i uvědomění si vjemu žluté barvy, což odlišuje vnímající subjekt od média, které smyslovou formu pouze přenáší.

Tyto teze tak jsou spolu úzce propojeny. Jak jsem ukázal výše, rozborem jedné teze lze lépe osvětlit tezi druhou a *vice versa*. Interpretací obou se tyto teze vzájemně doplňují. Na první pohled se sice obě mohou jevit jako problematické, ale bližším prozkoumáním a vzájemným porovnáním se osvětlí jejich význam i vzájemný vztah – obě tyto teze hovoří o jednom a tomtéž aktu smyslového vnímání, pouze jedna využívá slovník fyziologický, zatímco druhá slovník formální.

## ZKRATKY

---

### Aristotelés

*De an.*    *De anima*

*GC*        *De Generatione et Corruptione*

*Met.*        *Metaphysica*

*Phys.*      *Physica*

*Sens.*      *De Sensu et Sensibilibus*

*Somn.*     *De Somno et Vigilia*

## BIBLIOGRAFIE

---

- Barnes, J. (1991). *The Complete Works of Aristotle: Vol. 1*. Princeton: Princeton University Press.
- Bolton, R. (2005). „Perception naturalized in Aristotle’s *De anima*“. In: R. Salles (ed.), *Metaphysics, Soul and Ethics in Ancient Thought*. Oxford: Clarendon Press, s. 209–244.
- Bradshaw, D. (1997). „Aristotle on Perception: The Dual-Logos Theory“. *Apeiron* 30(2), s. 143–161.
- Broadie, S. (1993). „Aristotle’s Perceptual Realism“. In: J. Ellis (ed.), *Ancient Minds, The Southern Journal of Philosophy* 31, suppl. s. 137–159.
- Burnyeat, M. F. (1992). „Is an Aristotelian Philosophy of Mind Still Credible?“. In: A. O. Rorty, M. C. Nussbaum (eds.), *Essays on Aristotle’s De Anima*. Oxford: Clarendon Press, s. 18–29.
- Caston, V. (1996). „Aristotle’s Psychology“. In: M. L. Gill, P. Pellegrin (eds.), *The Blackwell Companion to Ancient Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishing, s. 316–346.
- Caston, V. (2005). „The Spirit and The Letter: Aristotle on Perception“. In: R. Salles (ed.), *Metaphysics, Soul and Ethics in Ancient Thought*. Oxford: Clarendon Press, s. 245–320.

- Esfeld, M. (2000). „Aristotle’s Direct Realism in *De Anima*“. *The Review of Metaphysics* 54, s. 321–336.
- Everson, S. (1999). *Aristotle on Perception*. Oxford: Clarendon Press.
- Johansen, T. K. (1998). *Aristotle on the Sense-Organs*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Johansen, T. K. (2012). *The Powers of Aristotle’s Soul*. Oxford: Oxford University Press.
- Knuuttila, S. (2008). „Aristotle’s Theory of Perception and Medieval Aristotelianism“. In: S. Knuuttila, P. Kärkkäinen (eds.), *Theories of Perception in Medieval and Early Modern Philosophy*. Helsinki: Springer, s. 1–22.
- Lear, J. (2016). *Aristotelés: Touha rozumět*. Praha: Oikoymenh.
- Magee, J. M. (2003). *Unmixing the Intellect: Aristotle on Cognitive Powers and Bodily Organs*. London: Greenwood Press.
- Modrak, D. K. W. (1987). *Aristotle: The Power of Perception*. Chicago: University of Chicago Press.
- Polansky, R. (2007). *Aristotle’s De anima*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ross, D. (1995). *Aristotle*. London: Routledge.
- Sisko, J. (1995). „The Material Alteration and Cognitive Activity in Aristotle’s *De anima*“. *The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter* 201, s. 1–15.
- Slakey, T. J. (1961). „Aristotle on Sense Perception“. *The Philosophical Review* 70(4), s. 470–484.
- Sorabji, R. (1979). „Body and Soul in Aristotle“. In: J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle 4: Psychology and Aesthetics*. London: Duckworth, s. 42–64.
- Sorabji, R. (1992). „Intentionality and Physiological Process: Aristotle’s Theory of Sense-Perception“. In: A. O. Rorty, M. C. Nussbaum (eds.), *Essays on Aristotle’s De Anima*. Oxford: Clarendon Press, s. 194–227.
- Stein, N. (2009). „After Literalism and Spiritualism: The Plasticity of Aristotelian Perception“. In: G. Van Riel, P. Destrée (eds.), *Ancient Perspectives on Aristotle’s De anima*. Leuven: Leuven University Press, s. 17–33.

# Bacon jako Aristotelův dědic

BACON AS ARISTOTLE'S HEIR

**KAROLÍNA JIRÁKOVÁ**

Fakulta filozofická

Západočeská univerzita v Plzni

Sedláčkova 38

306 14 Plzeň

[kjirusko@kfi.zcu.cz](mailto:kjirusko@kfi.zcu.cz)

## ABSTRAKT

Bacon himself calls his work *The New Organon*. He draws attention to the fact that Aristotle's set of logical and methodological writings, traditionally called *Organon*, is not the right way of acquiring knowledge. Between Bacon's new method and Aristotle's system are at first sight many apparent differences. A closer look could reveal that the border between them is not as sharp as it appears. The aim of this study is to highlight some of their similarities mainly with focus on their strong metaphysical belief that behind things we are able to reveal something common and constitutional for them. Even so sharp a difference between Aristotle and Bacon, as their evaluation of common beliefs as starting points of inquiry or question what is the goal of theoretic activity surely is, is defocused in this paper. This creates the reason why I prefer to call Bacon rather an Aristotle's heir than his opponent.\*

\* Tato studie je spolufinancována Evropským sociálním fondem a státním rozpočtem České republiky v rámci projektu ESF OPVK: Výzkumné centrum pro teorii a dějiny vědy, reg. č. CZ.1.07/2.3.00/20.0138.

— Text je členěn do tří hlavních oddílů. V prvním z nich je zvažován vztah Bacona a Aristotela v širším kontextu. Aristotelův odkaz je zde tematizován jako součást myšlenkového dědictví, se kterým se Bacon musí vypořádat. Postupně se vyjasňuje, proč Bacon Aristotelovi připisuje výlučné místo a proč se právě proti němu musí vymezit.

Ve druhém oddílu se proto perspektiva zkoumání vztahu mezi Baconem a Aristotelem zužuje. Pro oba autory je nezbytné při zkoumání vycházet od jednotlivých věcí, a proto zde nabízím metaforu dvou pozorovatelů, na které ukazují, jaké místo a cíl oba myslitelé připisují teoretické činnosti. Z takto postavené základny se pak přesunují k oddílu třetímu, ve kterém jsou zvažovány a porovnávány vybrané

metafysické a metodologické aspekty obou autorů. V části nazvané Aristotelovy a Baconovy jednotliviny a formy bych chtěla ukázat, že oba autoři sdílejí podobný koncept obecnin, ale naopak se velmi liší podoba jejich východisek. To je i důvodem, proč těmto startovním bodům poznání budu věnovat více prostoru než formám.

Text je svým charakterem spíše esejistický. Vlastní způsob práce je možné dobře ilustrovat na prvním oddílu, věnovaném předchůdcům. Co pro Bacona znamenají staří myslitelé? Na základě jeho vlastních myšlenek ukazují negativní i pozitivní stránku tohoto vztahu. V tomto smyslu jsem inspirována prací *Dialektika osvícenství* od Adorna a Horkheimera, jejichž úvahy ovlivnily i způsob čtení Baconova díla.

Oba autoři hovoří o osvícenství jako o určitém přístupu člověka ke světu a neidentifikují jej pouze s konkrétním historickým obdobím. Bacona používají jako reprezentativní příklad, ve kterém spatřují hlavní rysy osvícenského typu myšlení, a to jak v pozitivním smyslu slova, tak i v negativním. Nicméně v myšlení Adorna a Horkheimera jsou oba, Aristotelés i Bacon, osvícenskými mysliteli. Rozdíl v jejich racionalistickém přístupu ke světu se pokusím vysvětlit na jejich hodnocení místa teorie ve vědeckém myšlení.

Druhým inspirativním zdrojem pro tento text je Patočkova esej věnovaná Baconovi z knihy *Aristotelés, jeho předchůdci a dědicové*. Patočkův text na několika stranách čtenáře upozorňuje na nejednoznačný vztah mezi Aristotelem a Baconem a snaží se ukázat na některé aspekty, které právě z Bacona činí pravého nástupce antického filozofa, jakkoli se jejich vztah může jevit na první pohled opačně, tedy jako vztah předchůdce a překonavatele staré tradice. Jak Patočkův text, tak *Dialektika osvícenství* sehrály prvotní inspirativní úlohu pro moji snahu znovu tematizovat vztah mezi oběma myšlenkovými světy, Aristotelovým a Baconovým.

Zpřítomníme-li v duchu dialektiky oba aspekty, tedy pozitivní i negativní stránku vztahu mezi Baconem a tradicí, jaké to přináší výsledky? Baconův vztah k předchůdcům se ukazuje jako velmi nejednoznačný a komplikovaný. Na základě četby ho již nelze považovat za radikálního odpůrce staré filosofie. Právě jeho kritická reflexe zděděného myšlení ukazuje, jak důležitou roli hraje starší

myšlení v jeho vlastním uvažování. Zakládá totiž možnost formulovat jeho vlastní program. Baconova snaha o odpoutání se od starších myšlenkových konceptů jej k této tradici, na první pohled možná paradoxně, připoutává. V této studii bych chtěla za pomoci stejného klíče poukázat na některé další momenty, které z Bacona utváří spíše Aristotelova dědice než protivníka.

## — BACONŮV PROJEKT A FILOSOFICKÉ DĚDICTVÍ

Vztah Bacona nejen k Aristotelovi, ale k odkazu řeckých myslitelů vůbec je prodchnut rozhodnutím, které si vezme za své ne jeden z mužů nastupujícího věku. Je to rozhodnutí odpoutat se od tradičních autorit a nalézt cestu – μέθοδος, jak nás na původní význam upomíná řecké slovo –, po které se bude poznání ubírat. A je to právě Baconovo myšlení, od kterého dále „kouzelné slovo metoda se usídluje v centru moderního uvažování. Metoda znamená zmnohonásobení duševních sil člověka, schopných prorazit k jádru věci“.<sup>1</sup>

Proti přeceňování a spoléhání se na odkaz antických myslitelů se Bacon postavil v první, kritické části spisu *Nové organon*<sup>2</sup>, který měl být součástí rozsáhlého projektu *Velikého obnovení věd*.<sup>3</sup> „[...] ta část mého Obnovení věd,

1 Patočka 1964, s. 298.

2 V textu je používán český překlad od Miroslava Zůny. Pro vlastní práci s textem byl použit též anglický překlad díla *Nové organon* z edice Cambridge Texts in the History of Philosophy.

3 Podrobně se k Baconovu plánu a rozložení témat vyjadřuje v úvodní stu-



kteřá je věnována negativní kritice. Skládá se z trojího vyvrácení, a to: za prvé z důkazu, že přirozený lidský rozum nelze ponechat sám sobě, za druhé z vyvrácení důkazů a za třetí z vyvrácení teorií, neboli filozofických systémů a učení, jež jsou považovány za správné.“ (NO I,115)

Z odkazu řeckých filosofů vyrůstá dle Bacona spleť světů a myšlenek, který existuje sám pro sebe a jehož vztah ke skutečnému světu je více než komplikovaný. Platónovy ani Aristotelovy úvahy nepřispívají k pochopení světa. Přesto Bacon nepožaduje, aby se zcela upustilo od spekulativní filosofie pocházející z antického dědictví, nýbrž navrhuje, aby vedle sebe existovaly dva způsoby filosofie. Samozřejmě především ten, který je teprve potřeba ustanovit: „[...] abychom tak pro myšlení otevřeli a zabezpečili novou a jistou cestu, jež počíná u samotných smyslových vjemů. Že je to nutné, to viděli bez vši pochyby i ti, kteří přisuzovali takovou důležitost logice.“ (NO I,74)

Tyto dvě filosofie by spolu mohly existovat současně a navzájem se podporovat. Ačkoli se na myšlenkách předchůdců ukazují různé druhy překážek bránících poznání v Baconem nově stanoveném smyslu slova, naprosté opuštění tradice je i pro Bacona jen těžko představitelné. „Bylo by nespravedlivé, kdyby se někdo o mně domníval, že chci zničit a zrušit ty filozofie a ta umění, jichž dnes užíváme; právě naopak, leží mi na srdci jejich

užitečnost, pěstování i vážnost. Nechci totiž vůbec překážet tomu, aby vzrůstaly a nadále byly předmětem diskusí, aby byly ozdobou projevů, aby se jich používalo na profesorských stolicích a aby vzkvétaly k prospěchu občanského života, a konečně aby obíhaly se souhlasem všech lidí jako jakési mince.“ (NO I,128) Baconovi jde o to, aby se tak dělo ze strany člověka uvědoměle, lidé musí porozumět rozdílu mezi požadavkem na poznání vedoucí lidstvo kupředu a společensko-kulturní rovinou sdílení tradičního odkazu. Tento úkol si bere Bacon za vlastní a ujímá se role průvodce (NO I,32).

Podle Bacona se řečníci myslitelé nalézali na počátku dějin lidského vědění a pro své „mládí“ neměli k dispozici stejné poznatky a možnosti, kterými disponují myslitelé žijící na prahu novověku. „V onom věku byla totiž znalost času i světa omezená a skrovná; je to nejhorší zvláště pro ty, co zakládají všechno na zkušenosti.“ (NO I,72) Bacon nezapomíná připomínat, kdo je jeho hlavním nepřítelem, ale současně i partnerem. Jsou to ti z myslitelů, kteří se zajímali o přírodní filosofii a pro které byla vodítkem jednotlivá lidská zkušenost se světem. Jsou to právě oni, v jejichž šlépějích kráčí. Proto je hlavním terčem kritiky Aristotelés, nikoli Platón. V Baconových očích je to právě Aristotelés, kdo se nejvíce zpronevřuje svému úkolu, když ustanovil svůj pojmový aparát, za pomoci kterého svět popisuje. Bacon Aristotela podezřívá, zda jsou jeho pojmy skutečně v přímém vztahu s pozorovaným přírodním světem, nebo byly vytvořeny již dopředu

dii k *Novému organu* Jardineová, srov. Jardine 2000, s. xiii.

a vše se do nich musí vejít. „Ale samy pojmy a principy – kde ty se vzaly?“<sup>4</sup>

Skutečné vědění vzniká až po dostatečném čase. Pro Bacona je dokladem posunu vpřed především objevení Nového světa a hrdost na nové technické výdobytky. „V našich dobách je však známa většina částí Nového světa i nejzazší končiny světa starého a zásoba zkušeností nesmírně vzrostla.“ (NO I,72) Dále jsou pro Bacona důkazy pokroku především vynálezy tiskařského lisu, střelného prachu a kompasu. „Tyto tři objevy změnilly tvářnost i stav věcí na celém světě: první v písemnictví, druhý ve vojenství a třetí pokud jde o námořní plavbu. Vedly k nesčetným změnám a žádná vláda, ani filozofická škola, ani hvězda neměly takový vliv a účinek na lidské záležitosti jako tyto mechanické objevy.“ (NO I,129) Nezapomíná však ani na kritiku, mnohdy se o vynález věci spíše zakoplo, než že by byl výsledkem systematického úsilí (NO I,110).<sup>5</sup> Tak se odkrývá jeden z hlavních nároků

4 Patočka 1964, s. 295. Není to však jen kritický tón, který nalézáme v Baconově hodnocení předchůdců. Pochvalně se vyjadřuje například o Hérakleitovi z Efesu, na kterého odkazuje, když vysvětluje idoly jeskyně: „Správně to formuluje Hérakleitos, když říká, že lidé hledají vědění ve svých malých světech, a nikoli ve světě velkém či obecném.“ (NO I,43) Navíc tato pasáž čtenáře upozorňuje, že se Bacon o jednotlivé nauky filosofů zajímá a odkazuje na konkrétní místa a myšlenky (srov. výše citovanou pasáž NO I,43 např. se zlomkem DK 22 B 2, B 72, B 89, B 114). Lze z toho usuzovat, že dávní myslitelé jsou skutečně jeho předchůdci, nití, kterou není možno jednoduše odstříhnout.

5 Tento nahodilý rys objevů z Baconova díla doslovně citují Adorno s Horkheimerem v první kapitole své společné knihy

Baconova vědeckého programu: zkoumání musí přinášet výsledky.

Baconův požadavek je postaven jak proti rétorické kráse mluveného slova, tak proti teoretickému způsobu rozvažování pro sebe samé (ať je sebehlubší).<sup>6</sup> Plynou snad z těchto aktivit hmatatelné výsledky? Proto Bacon hovoří o řeckých myslitelích jako o chlapcích: rádi si popovídají, ale nejsou schopní nic zplodit, „neboť jejich moudrost je pouze ve slovech a neplodná, pokud jde o díla“ (NO I,71). Důraz Řeků na rétorickou stránku Bacona popuzuje a má k tomu i hlubší důvod, než že z takové aktivity neplynou žádné výdobytky. Řeč, λόγος, již pro něj není zrcadlem, ve kterém se svět odrážel Řekům. Jemnost přírody přesahuje jemnost a možnosti argumentace (NO I,10, 24).<sup>7</sup>

Rozhodnutí vymezit se proti dosavadní tradici a výkladům umožňuje na jednu stranu Baconovi formulovat

*Dialektika osvícenství*; srov. Adorno, Horkheimer 2009, s. 17.

Místo objevů a vynálezů v Baconově myšlení rozebírá zajímavě Špelda 2016, s. 166. Období vynálezů jako Baconovu inspiraci viz v Jardine 2000, s. ix–xxii.

6 Toto místo se může jevit v protikladu k již zmíněnému postoji, že ani Bacon sám si nedokáže představit naprosté odstřížení od starších myšlenkových konceptů. Nemusíme však tato dvě místa chápat jako navzájem se vylučující. Domnívám se, že Bacon zde ukazuje, v čem spočívá jádro jeho kritiky vzhledem k možnostem vědeckého zkoumání a jeho využití, přičemž předchází úvaha o nutnosti zachování starého odkazu přesahuje oblast vědy a reflektuje širší společensko-kulturní rovinu. Děkuji tímto recenzentovi za jeho připomínku k tomuto místu.

7 „Neboť slovo ví, že je slabší než příroda, kterou oklamává.“ (Adorno, Horkheimer 2009, s. 76)

vlastní – nový – postup. Na druhou stranu se v jistém smyslu k dědictví připoutává. Aby se mohl Bacon proti dáváním myslitelům postavit, musí se s jejich odkazem nejdříve vyrovnat, porozumět jim natolik, aby mohl říci: takto k problému přistupovali staří myslitelé, ale já přicházím s novým řešením. Bacon ale především vysvětluje, proč je nutné zvolit zcela jiný způsob řešení. Proto lze říci, že ve chvíli, kdy Bacon formuluje své vlastní myšlenky o metodě v díle *Nové organon*, je za nimi vzápětí možné vyčíst, na jakém základě jsou formovány, vůči komu jsou postaveny. Je to právě radikální požadavek na rozchod s tradicí, který tradici navždy činí tichým Baconovým partnerem.

Bacon sám pojmenoval své dílo tak, aby zdůraznil, že soubor Aristotelových logických a metodologických spisů, tradičně nazývaný jako *Organon*, není tou pravou cestou. Ale jakou cestu (metodu) zde vlastně Bacon kritizuje? Nezapomeňme na všeobecně známý rozpor mezi Aristotelem navrhovanou metodou a jeho vlastními filosofickými postupy, který zaměstnává badatele po staletí.<sup>8</sup> Je si této difference Bacon vědom? Ať již ano, či ne, oproti Aristotelovi se Baconova metoda zdá být jako návod jasnější, a o to také razantnější odpovědí na úvahy řeckého filosofa. Bacon si je ve

svém textu jistý, představuje svůj projekt jako „dobrou zvěst“ pro každého člověka (ať již bude vědcem, či jen uživatelem plodů vědecké činnosti). Aristotelés naopak na mnohých místech váhá či odkazuje čtenáře s odpovědí na otázku na jiné místo svých zkoumání.<sup>9</sup>

Mezi požadavkem nové metody a aristotelskou tradicí je celá řada na první pohled patrných rozdílů. Při bližším pohledu se hranice mezi nimi již tak ostře jevit nemusí. Vztah mezi Baconovou a Aristotelovou metodou je komplikovanější, než se může na první pohled zdát. Rozdíly zdůrazňuje ve svém výkladu například Špelda, když hovoří o formě, kterou hledá Bacon a kterou představuje ve svých spisech Aristotelés.<sup>10</sup> Naproti tomu Röd ve své knize přistupuje ke srovnání metafysických východisek obou autorů opatrněji a poukazuje na některé podobné rysy.<sup>11</sup>

8 Proměny a výsledky této diskuse zachycují vybrané texty aristotelských badatelů vydané v českém překladu pod názvem *Epagógé a epistémé* (2004). Současné hodnocení Aristotelovy vědecké metody a jejího místa v dějinách západní vědy lze ilustrovat na studii *Scientific Method* uveřejněné na portálu *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Andersen, Hepburn 2016).

9 Takto se jeví srovnání obou filosofických projektů mně, protože mám zkušenost především se subtilností Aristotelových textů. Badatelé, kteří se zabývají především Baconem, vidí nejasnosti i v jeho projektu a podávají o něm různé výklady, srov. např. Špelda 2009, s. 86 nebo Jardine 2000, s. xxiv–xxv.

Matthews ve své knížce zdůrazňuje, že nalézáme různé interpretace Baconova projektu proto, že každá následující generace ho vykládá skrze vlastní dobou podmíněnou optiku. Srov. Matthews 2008, s. 117. Matthews má jistě pravdu, ale jeho tvrzení lze vztáhnout v našem případě i na Aristotela a každého dalšího myslitele. V souvislosti s mojí studií rozumím této myšlence spíše ve smyslu upozornění a varování, na snahu porozumět metafysickému jádru na základě podrobné četby obou autorů však nerezignuji.

10 Srov. např. Špelda 2009, s. 86.

11 Srov. např. Röd 2001, s. 24, 31, 32.

Nabízí se námitka, že oba texty, jak Rödův, tak i Špeldův, jsou svým charakterem

Možný návrh řešení těchto zdánlivých protikladů citlivě<sup>12</sup> popisuje Bacon: „Pokud se týče filozofie a věd, je jeden velký a takřka základní rozdíl mezi nadáními, že totiž jedni mají spíše větší nadání pro to, že postřehnou na věcech rozdíly, jiní opět, že na nich vidí podobnosti. Myslitelé klidní a bystří dovedou soustředit své úvahy a umějí se pozdržet a zastavit u každého sebejemnějšího rozdílu, naopak myslitelé, kteří vidí věc z nahladu a postupují od jedné věci k druhé, rozpoznávají i ty nejnepatrnější a nejobecnější podobnosti na věcech a skládají je dohromady. Obojí nadání však může snadno upadnout do krajnosti, jedno vidí všude jenom rozdílnosti, druhé podléhá příliš fantazii.“ (NO I,55) S pomocí tohoto rozlišení se v textu pokusím o spojení obou pohledů i s vědomím rizika, že poukáži na ty prvky v myšlení Aristotela a Bacona, které by jinému čtenáři připadaly ne příliš patrné, a tedy i méně důležité.

Zajímavý podnět k znovuotevření problému poskytuje ve své eseji věnované vztahu mezi Aristotelem a Baconem

spíše základem pro další badatelskou práci. Zároveň je však v takovém typu textu nutné zaujmout k danému autorovi jednoznačné stanovisko. Proto si oba autory vypůjčuji jako dobře viditelné protiklady.

12 Jedním z malých překvapivých objevů, ke kterému jsem se během četby Bacona dostala, je nečekaná citlivost Bacona jako filosofa. Tato citlivost se projevuje na více místech jeho díla, kde bychom očekávali jednoznačné hodnocení. Děkuji recenzentovi za připomínku, ve které mě upozorňuje na další možný a jednodušší způsob pojmenování tohoto jevu. Nemusí se jednat o citlivost, nýbrž o důkladnost Baconova pohledu, případně vyjádření jeho životních zkušeností.

Patočka, který tradiční vztah mezi nimi převrací.<sup>13</sup> Důsledným aristotelikem se může jevit Bacon sám: „Nazveme-li aristotelismem snahu postihnout podstatu tohoto jediného reálného světa, pak Aristoteles je v očích Baconových nepravým, Bacon sám pravým aristotelikem. Jeho celý filosofický podnik může být pojat jako nový aristotelismus, pokus uspět tam, kde Aristoteles zklamal.“<sup>14</sup> Baconův plán nemusíme chápat nutně jako rozklad dosavadní filosofie a nastolení nové cesty, tedy tak, jak plán prezentuje sám Bacon, ale jako rekonstrukci filosofie.

### — BACON A ARISTOTELÉS: DVA POZOROVATELÉ

Rozdíl mezi oběma mysliteli tkví v antickém konceptu zkoumání (θεωρία) a Baconově požadavku nového přístupu k teoretické vědě. Oba myslitelé podávají zcela odlišnou odpověď na společnou otázku, co je cílem (τέλος) teoretické činnosti.

Aristotelés nás seznamuje s dělením lidských činností a jim odpovídajících věd například ve známé části *Metafysiky* VI, 1, 1025 b25.<sup>15</sup> Z dělení věd, které zde nalzáme, vyplývá, že pro Aristotela

13 Patočka 1964, s. 288–301.

14 Patočka 1964, s. 294.

15 „ὥστε εἰ πᾶσα διάνοια ἢ πρακτικὴ ἢ ποιητικὴ ἢ θεωρητικὴ, ἢ φυσικὴ θεωρητικὴ τις ἂν εἴη, ἀλλὰ θεωρητικὴ περὶ τοιοῦτον ὂν ὃ ἐστὶ δυνατὸν κινεῖσθαι, καὶ περὶ οὐσίαν τὴν κατὰ τὸν λόγον ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ὡς οὐ χωριστὴν μόνον.“ „Pokud je každá intelektuální činnost vědou praktickou, poetickou či teoretickou, přírodní filosofie bude vědou teoretickou; a to takovou teoretickou vědou, která pojednává o jsoucnu, kterým může být pohybováno, a jen o takové podstatě, která je dle

teoretická činnost nemá jiného cíle, než je poznání samotné. Nabídnuté triadické schéma lidských aktivit není jen prázdným škatulkováním, právě naopak. Jedná se o koncentrované jádro Aristotelova přístupu. Aby byl člověk plně člověkem, musí pochopit, že jeho život se skládá z různých oblastí, které se liší svým cílem i způsobem, jakým je možné ho naplnit. Aristotelés však zároveň nenechává čtenáře dlouho na pochybách ohledně toho, která z aktivit člověka je nejzávažnější,<sup>16</sup> a upomíná nás na to již první větou *Metafysiky*: Každý člověk od přirozenosti touží po vědě.<sup>17</sup> Ačkoli Bacon Aristotela podezřívá z elitářství, nejedná se o činnost, která by náležela jen hrstce vyvolených (tj. mimořádně nadaných),<sup>18</sup> nýbrž o činnost, která je odpovědí na přirozenou touhu zakotvenou v každém člověku. Teoretická činnost dělá ze člověka – živého organismu – plně rozvinutou lidskou bytost.<sup>19</sup>

svého výměru převážně neoddělitelná od látky.“ Překlad KJ.

- 16 Svědectvím o výlučnosti teoretické činnosti ve srovnání s činností praktickou je X. kniha *Etiky Nikomachovy*. Praktická moudrost, jakkoli důležitá pro život člověka, podle Aristotela přece jen nedosahuje na stejnou příčku v hodnocení jako vědění (ἐπιστήμη), které je oproti poznatkům z oblasti etiky či politiky platné za všech podmínek. Tak i stav blaženosti (εὐδαιμονία), kterého člověk dosáhne za pomoci filosofie, je nejvíce žádanou podobou blaženosti. Srov. *Eth. Nic.* X,7 1177a.
- 17 „πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.“ (*Met.* I,1 980a22)
- 18 Teoretik je podezříván z pyšnosti, z touhy strhnout na sebe pozornost (srov. *NO* I,67).
- 19 V českém prostředí se otázce vztahu mezi teoretickým věděním a moderním

Aristotelés nezapomíná, že člověk je tvorem, který sdílí s dalšími živými organismy stejné schopnosti: udržet se ve výživou a rozmnožováním, orientovat se ve světě za pomoci smyslů. S některými druhy sdílíme i nižší druhy představitosti. V tomto smyslu slova je člověk s dalšími živými tvory doslova na jedné lodi, jak ukazuje Aristotelés především ve svém spisu *O duši*. Je to teoretické rozvažování, co dělá ze živého organismu člověka.

Bacon si všímá plurality řeckých filosofických systémů a hodnotí ji spíše negativně. „Nelze opomenout také ten příznak, že mezi filozofy panoval kdysi značný nesouhlas a že byly velké rozdíly i mezi samými školami. Ukazuje to, že cesta od smyslů k rozumu nebyla dobře zajištěna, poněvadž týž předmět (rozuměj přirozenost věcí) se vlácel tak velikým množstvím rozmanitých omylů, že se v nich rozptýlil.“ (*NO* I,76) Bacon se snaží o vytvoření jednotného metodologického klíče, zatímco Aristotelés opakovaně upozorňuje (v těsné souvislosti s již zmíněným dělením věd), že ke každé oblasti lidského zájmu se hodí trochu jiné postupy, aby bylo možné dosáhnout poznatků.

Pro Bacona však vědění samo o sobě hodnotou není. Musí být užitečné, vyčíslitelné, a tím i kumulativní. A to ve jménu společného cíle: musí zajišťovat člověku moc nad zkoumaným přírodním světem. Čím více se budeme vědě věnovat, tím více získáme poznatků,

pojetím vědy věnuje především Pavel Hobza v první části své knihy *Filosofie a věda* (Hobza 2015, především s. 11–30).

kteře nás dovedou dál na cestě v poznání světa a jeho ovládnutí.<sup>20</sup>

Nárokem na užitečnost, vyčíslitelnost, kumulativnost dělá Baconův program z vědy práci.<sup>21</sup> Počítá s celými generacemi badatelů, kteří budou v díle pokračovat, zatímco Aristotelova filosofie je dle Bacona individuálním výkonem.<sup>22</sup> Výsledky kolektivní práce přináší možnost proměnit místo člověka ve světě. Člověk jako součást přírody, jako malý obraz světa ve světě kosmickém nemůže být jejím pánem, nýbrž obdivovatelem a pozorovatelem. „Vědění mělo sloužit nikoli tomu, aby

člověk vládl přírodě, nýbrž aby ji svým obdivem pomáhal udržovat ve stavu, v kterém odjakživa byla a jest – posláním člověka bylo sloužit této odvěké podstatě věcí, chránit ji, aby se v jeho duchu plně rozvíjela, a tak dovršovat harmonii světa.“<sup>23</sup> Antický myslitel je „služebníkem přírody“ (NO I,1). Baconova filosofie tento vztah mezi člověkem a přírodou mění. Člověk se má stát nad přírodou pánem.

Rozdíl mezi poznáním pro poznání samotné a poznáním jako mocí a s ním rozdíl mezi pozorovatelem světa a pozorovatelem-pánem je zřejmý. Nicméně oba pozorovatelé, Aristotelés i Bacon, společně sdílí principiální možnost poznání. Za oběma myšlenkovými systémy je cítit pozitivní étos.<sup>24</sup> Poznání – a to jistého a nezpochybnitelného – člověk může dosáhnout, bude-li vyvíjet dostatečné úsilí. Liší se pak především v tom, jakými prostředky lze kýženého stavu dosáhnout.<sup>25</sup>

20 „Cílem osvěcenství v nejobecnějším významu pokrokového myšlení od počátku bylo zbavit lidi strachu a učinit z nich pány.“ Adorno, Horkheimer 2009, s. 17.

21 Srov. Patočka 1964, s. 289–290.

22 Děkuji recenzentovi za poznámku, ve které upozorňuje na jistou násilnost Baconova hodnocení výkonů jeho předchůdců a způsobu teoretického života vůbec (βίος θεωρητικός). Bacon sice reflektuje (jak dále v textu zmiňuji) pluralitu řeckých filosofických systémů, ale nehodnotí toto prostředí primárně jako pozitivní podklad, na kterém dochází za pomoci dialogu ke generování nových myšlenek, ale spíše jako polyfonii zabraňující nastolení vědecké metody. Ačkoli Bacon dostatečně nedoceňuje prostředí antických *poleis*, jednotlivé filosofické doktríny řeckých myslitelů ve shodě s ním považuji taktéž spíše za plody ducha jednotlivce, ačkoli vždy zásadně spjaté s jeho intelektuálním okolím, které jej spoluvtváří. Aristotelova filosofie je na jedné straně plodem dlouhé diskuse s předchůdci, přesto to neznamená, že by si formulování nového systému nežádalo zcela zásadního intelektuálního individuálního výkonu. Bacon pozitivní formující aspekt rozmanitého intelektuálního společenství podceňuje, ale i on sám je jeho dědicem.

23 Patočka 1964, s. 290–291.

24 V tomto smyslu mohou být oba pochopeeni jako osvícenci – nikoli ve smyslu historickém, nýbrž širším, tak jak o tomto přístupu člověka ke světu hovoří v již několikrát citované knize Adorno s Horkheimerem (2009).

25 V textu explicitně nerozlišuji druhy *ἐπιστήμη*, tedy neformuluji rozdíl mezi věděním jakožto získaným stavem člověka (*ἐξίς*) a soustavou propozic s vymezeným předmětem zkoumání. V rámci studie v souvislosti s otázkou po metodě a především s Baconovým modelem vědy však pracuji především s významem druhým. Vědění jakožto získaný stav jedince odpovídá lépe Aristotelovu pojetí a zde v textu hraje spíše ilustrační roli. Jak již bylo řečeno, Baconův program nepočítá s jednotlivci, nýbrž s celým vědeckým společenstvím.

## ARISTOTELOVY A BACONOVY JEDNOTLIVINY A FORMY

Bacon si je vědom, že i dosavadní tradice přírodní filosofie se opírala o zkušenost. Ale způsob, jakým jeho předchůdci pozorovali přírodní svět, je pro něj zásadním způsobem nedostačující. Podle Bacona poznání získáme nikoli pouhým pozorováním, ale zasahováním do jevů a navrhuje pro tento účel používat předem připravené experimenty.<sup>26</sup> Zkušenostní báze, na které se Baconův induktivní postup zakládá, nesmí být nahodilá. Nestačí pozorovat to, co se přirozeně ukazuje, je dokonce třeba donutit přírodní předměty k tomu, aby se chovaly nepřirozeně. Tak se chce Bacon dostat k vlastnostem, které za běžných okolností nejsou zjevné.<sup>27</sup> Zdá se, že se tak prohlubuje rozdíl mezi dvěma pozorovateli z předchozího zamyšlení.

Vědci-předchůdci vycházeli podle Bacona jen z mála jednotlivých faktů. S tímto problémem se Bacon vypořádává za pomoci systematického a podrobného plánu. Zavádí srovnávací tabulky pro vybraný jev.<sup>28</sup> Další výtkou je nedostačité místo experimentu. Ačkoli pro Aristotela hrají příklady ze smyslově

poznatelného světa zásadní roli, experiment v Baconově smyslu slova u něj lze nalézt spíše výjimečně.<sup>29</sup> Navíc u Aristotela nalézáme mnoho podob myšlenkového experimentu a také takové případy, které jsou na rozhraní mezi přírodovědným experimentem a úvahou.<sup>30</sup> Bacon si těchto míst všímá a potvrzuje tak, že jeho zájem o Aristotelovo myšlení jej vede k poměrně podrobnému zkoumání. „Nikoho ať nemýlí to, že v jeho knihách *O zvířatech*, v *Problématech* a jiných jeho pojednáních se často mluví o pokusech. Své závěry učinil už napřed, přitom když tyto závěry vytvářel, nepoužil náležitě zkušenosti, naopak, vyřešil věc zcela libovolně obecným tvrzením, a pak teprve překroutil zkušenost tak, aby těmto jeho tvrzením odpovídala, a vodil ji kolem nich jako svou zajatkyňi.“ (NO I,63)

Na druhou stranu je třeba připomenout, že Aristotelés především ve svých přírodovědných pracích sám shromáždil množství faktů a jejich sbírání hraje roli i v dalších pojednáních.<sup>31</sup> Nicméně je pravda, že otázka množství není pro Aristotela kritériem pro úspěšné poznání a v mnohých případech, jak ještě uvidíme dále, mu co do principu jako východisko postačuje jediný jev.

Induktivní cesta (ἐπαγωγική) je Aristotelovými slovy charakterizována následovně: postupujeme od toho, co je bližší

26 Srov. NO I,70.

Příčemž na následky jednoho z nich zřejmě i zemřel. „Stal se – opět paradoxně – jakousi obětí své vědecké vášně, protože se nachladil při experimentu, při němž zkoumal vliv sněhu v útrokách slepice na hnutí jejího masa.“ (Zůna, Sobotka 1990, s. 12)

27 Proto se nástroji nové vědy mohou stát pitvy, pálení, chlazení atp. Srov. Špelda 2009, s. 86.

28 NO II,11–20. Srovnávací tabulky pro jev tepla zabírají převážnou část druhé části *Nového organa* a plní funkci modelového příkladu.

29 Na dva výskyty, oba z oblasti fyziologie, upozorňuje Lewes (1864, s. 112–113).

30 Jako jsou například ve spisu *O duši* úvahy o tom, zda rozpůlený brouk je živý (tedy oduševnělý), či není, či zda je živý ještě po nějaký čas a poté umírá. Srov. DA I,5 411b19–24.

31 Srov. Dickie 1922, s. 474.

nám, k tomu, co je zřejmé od přirozenosti.<sup>32</sup> Tedy východiskem lidského poznání podle Aristotela jsou věci, které jsou přístupnější člověku ve světě, je to postup od věcí, se kterými se běžně stýkáme a kterým alespoň intuitivně rozumíme; od jevů v širokém smyslu slova. Naopak cílem je získání tzv. prvních principů, ačkoli jsou člověku méně známé a méně přístupné. Zjednodušeně bychom tento postup mohli nazvat jako cestu od jednotlivin k obecninám (*An. Prior.* I,30). S tímto předpokladem počítá ve svém metodologickém návrhu i Bacon: „U Bacona, stejně jako u Aristotela, je cílem věd nalezení principů, které jsou o sobě známější, a tedy ‚dřívější‘ než důsledky, jež na nich závisí.“<sup>33</sup> Toto jádro svého, v podstatě metafysického, systému Bacon popisuje v prvních aforismech druhé části knihy *Nové organon*.<sup>34</sup>

Situace se zkomplikuje, pokud se zastavíme u toho, co to vlastně jev je. Nussbaumová upozorňuje v diskusi nad slavným Owenovým článkem<sup>35</sup> v aristotelenském oddílu knihy *Křehkosti dobra*, jak široce jevy Aristotelés pojímá. Upozorňuje na řecký význam slova, kde jev je možné přetlumočit jako způsob, „jak se věc člověku ukazuje“.<sup>36</sup> A tak ačkoli

jevy zaujímají zásadní místo v Aristotelově procesu poznání jako nepostradatelná východiska či startovní body, jsou to přece jen jiné jevy, než které zaujímají Bacona. Chceme-li situaci popsat krátce a výstižně, ukazuje se, že mezi tím, co se o věci říká (ať již z pozice filosofické autority, či obecně sdíleného přesvědčení, ἐνδοξα, λεγόμενα), a tím, jak se nám věc jeví (φαινόμενα), nemusí být zásadní rozdíl.<sup>37</sup>

Právě to, že obecně sdílené přesvědčení může být považováno za jev, a tedy za východisko poznání, je něco, co oba zkoumané myslitele od sebe oddaluje.<sup>38</sup> Aristotelův záměr je jasně vyjádřen: z tradice je třeba přijmout, co bylo řečeno správně, a vyvarovat se omylů našich předchůdců (*DA* I,2 403b23–24). Nicméně Bacon chce tuto linii zcela přetřhnout a vyslovuje požadavek obnovení věd od samých základů (*NO* I,31). Na učení o idolech můžeme

32 „ἐκ τῶν ἀσαφῶν μὲν φανερωτέρων δὲ γίγνεται τὸ σαφές καὶ κατὰ τὸν λόγον γνωριμώτερον“ (*DA* II,2 413a11–12). „[...] postupuje se od nejasného, ale zjevnějšího k jasnému a skrze *logos* pochopitelnějšímu [...]“ Překlad KJ.

33 Röd 2001, s. 32.

34 O prvotnosti forem pojednává Bacon v aforismu *NO* II,4.

35 Owen 1986, s. 239–251.

36 Termín φαινόμενα (jevy) je odvozen od slovesa φαίεσθαι (jevit se). Srov. Nussbaumová 2003, s. 474–475.

37 Srov. Nussbaumová 2003, s. 469–470.

38 “A happy characteristic distinguishing Bacon from Aristotle is the former’s sceptical attitude towards popular opinion.” (Dickie 1922, s. 479) Ačkoli Dickie sám ve svém textu v rovině obecně přijímaných přesvědčení rovinu jevů nevidí, jeho text toto čtení umožňuje. Tedy Dickiemu není vlastní interpretační model, ve kterém lze jevy a názory považovat za výrazy do jisté míry synonymní (jak to vidí například Owen a Nussbaumová). Aristotelés zdůrazňuje, že je potřeba z myšlení předchůdců vycházet. Konkrétní způsob, jakým Aristotelés zachází s předchůdci, je však předmětem neutuchajících debat, a to především pro svou radikalitu, kdy je podezříván z toho, že myslitele poměřuje skrz vlastní filosofický systém. Zásadní příspěvek k Aristotelovu vztahu k předchůdcům přinesla Chernissova kniha (Cherniss 1935).



vidět, jak se Bacon zřídka Aristotelovy snahy o to, vytěžit nejen dosavadní myslitele, ale také zůstat v kontaktu s tím, jak se o věcech běžně hovoří.<sup>39</sup> Jak však již bylo předestřeno, je otázkou, nakolik se mu toto programové prohlášení daří naplnit a nakolik kontakt s tradicí, ačkoli negativně pojatý, jeho způsob myšlení určuje.

Principiálně se však v tomto bodě s Aristotelem rozcházejí. Za účelem objasnění tohoto problému uveďme Rödův popis Baconovy metody, kde ji shrnuje jako „[...] postup, jak vycházejí z dostatečného množství pozorování dospět k poznání obecných principů, které jsou základem pozorovaných skutečností“.<sup>40</sup> Oba myslitelé by souhlasili s druhou částí popisu metody, tedy s dosažením obecných principů a s tím, že tyto obecniny určují jednotlivé věci ve světě. Rozhodně by se však neshodli v tom, jak může takový startovní bod poznání vypadat. Pro Aristotela by to mohlo být i jednoduché, obecně přijímané konstatování. Pro Bacona by se však mělo jednat o širší základnu, sérii množství experimentů spíše mechanického charakteru: „Pokud jde o práci, člověk nemůže nic jiného než k sobě přibližovat či od sebe oddalovat přírodní tělesa; ostatní udělá příroda sama, působíc uvnitř.“ (NO I,4)

39 Zajímavě o konvencionalismu a jeho místě v Aristotelově myšlení hovořil Pavol Labuda (2016). V našem kontextu je pak především zajímavá jeho úvaha o roli konvence při tvoření vědeckých definic. Labuda ukazuje, že ačkoli Aristotelovy výměry nejsou založeny pouze na konvenci, stále v sobě vědecký výměr obecně přijímaná tvrzení obsahuje.

40 Röd 2001, s. 32.

V Baconově spise však nalézáme i místo, které tuto jasnou odlišnost rozostřuje. „V mém popisu přírody a pokusů se vyskytují též mnohé věci, jež jsou bezvýznamné a obecně známé, dále všední a nízké a konečně příliš jemné a pouze spekulativní a zdánlivě neúčinné.“ (NO I,119) Tedy ani Bacon se nemůže zcela zbavit roviny obecně sdílených přesvědčení, dokonce ani tak kritizované spekulativnosti. Společný rys lze nalézt i v tom, že je potřeba vzít při zkoumání v potaz i věci triviální (jak Bacon říká, všední a nízké), aby nebylo nic při zkoumání opomenuto.<sup>41</sup>

Nejen Aristotelovy jevy mají několik podob, i samotná induktivní metoda má několik tváří. Bacon odhaluje zřejmě podobu tzv. induktivního sylogismu (např. *An. Prior.* II,23; *An. Post.* I,5). V tomto typu úvahy můžeme podle Aristotela dojít k nalezení odpovědi (stanovení obecného závěru), aniž by bylo nutné ověřovat všechny jednotlivé příklady.<sup>42</sup> Souvisí to s metafysickým předpokladem Aristotelovy filosofie. Znat jednotlivinu znamená zároveň vědět, že v sobě zahrnuje obecninu. Dále je tu typ induktivní úvahy, která se označuje jako dialektická indukce (např. *Top.* I,18; VIII,2). Takové uvažování nalézá pravdivé obecné tvrzení pro praktické účely. A tedy postačuje, že bylo nalezeno mnoho případů k potvrzení a žádný k vyvrácení. Tyto typy induktivních úvah odhaluje ve svém

41 Srov. Nussbaumová 2003, s. 482–483.

42 Podle Aristotela to ani není možné, ale především prostý výčet nezaručuje jistotu (*An. Post.* I,5).

článku Dickie v souladu s dalšími badateli.<sup>43</sup>

Ale je otázkou, zda nabídnuté podoby indukce vyčerpávají Aristotelovu ἐπαγωγή. Lze si jen těžko představit, že by se výše zmíněnými postupy člověk dostal k poznání principů, těch, co jsou cílem lidské teoretické aktivity. Proto se zdá nosný přístup Hobzy, který induktivní metodu vysvětluje jako označení pro celý soubor postupů, které Aristotelés ve svých spisích používá.<sup>44</sup> Důležité pro potřeby našeho zamyšlení je, že ve všech podobách ἐπαγωγή Aristotelés upozorňuje na důležitost jevů jako východisek (např. *De Part. An.* I,1, 639).

Bacon kritizuje Aristotelovy chybné závěry a připisuje problém nedostatečné základně pozorování. Bacon v Aristotelově indukci vidí postup vycházející z prostého a neúplného výčtu, a proto proti ní staví indukci svoji jako druhou cestu (*NO*, I,19–22). Za „uspěchaná zobecnění“ však Aristotela napadají i moderní badatelé.<sup>45</sup> Tyto námitky jistě mají opodstatnění v případě jednotlivých úsudků, které se dnes mohou zdát úsměvné s ohledem na nové poznatky například na poli biologie. Ale je to sám Aristotelés, kdo principiálně upozorňuje na chybná zobecnění, prázdné generalizace, které jdou proti jevům. Je tedy evidentní, že pokud by výsledek našeho poznání nekorespondoval s tím, jak se věci člověku jeví, nemohl

by si činit nárok na pravdivost.<sup>46</sup> Dickie, který ve svém textu pohlíží spíše kriticky na Aristotelovy konkrétní postupy s důrazem na chybné závěry, vyzvedává, že i přes jednotlivé chyby Aristotelés dosahuje něčeho velmi podstatného. Jeho induktivní postup dává vzniknout obecnému ve smyslu hypotézy, tvrzení o skupině věcí.<sup>47</sup>

Proto poslední část textu bude zaměřena na hledání obecného, na formulování toho, co je zkoumaným jevům společné. Tento rys hraje stěžejní roli v myšlení obou autorů. Bacon překvapivě při označování obecného používá stejného pojmu jako Aristotelés: je jím forma. Jistou roli může hrát to, že je pojem znám a běžně užíván. Podobnost však nekončí shodou v označení. Především zde nalézáme shodné metafysické přesvědčení, že existují formy poznání, které můžeme svým rozumem uchopit. Poznání je tak pro oba poznáním existujících struktur. „Indukci Bacon zjevně považuje za jistý druh odvozování, s jejíž pomocí lze získat nehypotetické obecné věty, případně zákony.“<sup>48</sup>

Tohoto rysu si všímá Röd a upozorňuje, že Baconův systém stojí minimálně zčásti na Aristotelových předpokladech.<sup>49</sup> Baconův projekt induktivního modelu vědy je založen na tom, že kromě konkrétních věcí existují také obecniny, tj. formy. Tyto obecniny nejsou od

43 Srov. Dickie 1922, s. 471–479. Srov. např. s Irwin 1988, s. 323–325, 337–339.

44 Hobza 2016.

45 “Aristotle frequently ‘rushes to conclusions’.” (Dickie 1922, s. 476)

46 Například výměr duše obsáhne všechny živé, tj. oduševnělé, tvory.

47 “[...] several facts more or less unlike being grouped under one idea.” Dickie 1922, s. 479.

48 Röd 2001, s. 33.

49 Röd 2001, s. 24.

konkrétních věcí oddělené, ale jsou spíše imanentním strukturním principem. „Jeho indukce tedy stojí Aristotelově epagogé blíže, než se autor *Novum Organum* domníval.“<sup>50</sup> Proto i Baconova kritika Aristotelova pojmu formy je poměrně problematická. Je především založena na podezření, že Aristotelovy termíny byly Aristotelem dopředu vytvořeny a nejsou výsledkem procesu poznání (např. *NO I,15*). Explicitně řečeno, Bacon se domnívá, že Aristotelovy filosofické pojmy jsou konstruktem bez přímé vazby k pozorovaným jevům.

Podle Bacona člověk není schopen v jednotlivých věcech rozumem postihnout obecninu, nemůže ji nahlédnout. Proto badatelé zdůrazňují, že obecné je u něj odvozováno spíše nepřímou, vyloučením, a zdůrazňují tak především eliminativní rys Baconovy metody. Ta funguje především na základě analýzy toho, co je dané, a vyloučením toho, co k podstatě jevu nepatří.<sup>51</sup> „[...] indukce, jíž se dá užít ve vědách a uměních jako metody vedoucí k objevům, musí analyzovat přírodu tím, že patřičně odmítá a vylučuje, a teprve potom, když je k dispozici dostatečný počet záporných případů, usuzovat na příklady kladné.“ (*NO I,104*).<sup>52</sup> Nicméně i Aristotelés, když vybírá mezi jevy, provádí určitou selekci, jak je dobře patrné na jeho práci s myšlením předchůdců.

Každá jednotlivá věc v Baconově systému je určena několika málo základními vlastnostmi, ty jsou předmětem

zkoumání. Ať se již jeví pozorovaný objekt jakkoli rozmanitý a komplikovaný, lze za pomoci této Baconovy optiky odhalit v každé věci soubor několika málo podstatných vlastností, které ji určují. Příkladem takové jednoduché vlastnosti je teplo, na kterém Bacon svůj postup předvádí (*NO II,11*). Baconovu formu tak můžeme pochopit jako obecný výměr, v němž jsou zohledněny všechny jednoduché vlastnosti přírodního objektu.

Znamená to, že Bacon s Aristotelem sdílí přesvědčení, že forma musí do sebe zahrnovat všechny jednotlivé zástupce. A tak Bacon splňuje Aristotelův požadavek na definici, obecný výměr, který je vzhledem k jednotlivinám zcela vyčerpávající. Interpreti se snaží zdůrazňovat, že u Bacona jde o mikrostrukturu hmotné věci. Ale stejně tak Aristotelés upozorňuje, že neexistuje koule bez vnímatelné koule či dům mimo domu z cihel (*Met. VII,8 1033b20–21*).

Je tedy nějaký zásadní rozdíl mezi formou Aristotelovou a Baconovou? Zdá se, že největší diference zřejmě zůstává v tom, co s formou učiníme, pokud jejího poznání dosáhneme. Sám Bacon upozorňuje, že Aristotelova forma umožňuje jen výklad věci, nikoli ovládnutí přírody (*NO II,1*). U Bacona oba tyto aspekty splývají v jedno. Patočka ukazuje, že Aristotelova forma spíše poukazuje na to, čím se daná věc podílí na tom, co je neměnné a trvalé, zatímco Baconova forma spíše ukazuje účast věci na dynamismu světa.<sup>53</sup> Pokud

50 Röd 2001, s. 32.

51 Srov. Röd 2001, s. 33 a dále srov. Jardine 2000, s. xxi.

52 Dále srov. např. *NO II,16, 18*.

53 Na druhou stranu Aristotelova filosofie používá různé pojmové sady, aby se vypořádala s uchopením procesů ve světě.

ji dokážeme vyložit, pak ji dovedeme také realizovat. Tedy Baconova forma překračuje hranici mezi teorií a jejím využitím.<sup>54</sup> Právě v tomto rysu spatřuje Patočka základní kámen Baconova projektu. „[...] rozvrh lidského vědění, tato velká anticipace moderní soustavy věd, není Baconem pojata jako protiklad a rozklad dosavadní filosofie, nýbrž jako její rekonstrukce na základě radikální reformy myšlenkou poznání účinného, pracujícího, metodického.“<sup>55</sup>

Nabízí se možnost změkčení původního ostrého rozdílu mezi teorií a praxí, ke kterému mě opět přivádí Rödovy poznámky. Na začátku jsem využila schéma, v němž jsem postavila Aristotela jako kontemplativního vědce proti Baconovi jako propagátorovi praxe. Röd upozorňuje na to, že ani Baconovu vědu nelze provádět pouze za účelem zisku. K vysvětlení si půjčuje Baconův obraz systému věd jako stromu, kde „části lidského vědění se k sobě mají jako části stromu, které mají všechny stejně důležitou funkci, i když ovoce nesou jen větve. Je také nutné starat se o kořeny, chceme-li sklízet plody“.<sup>56</sup> A jeho úvaha pokračuje dál, ani v oblasti speciálního

výzkumu není kritériem bezprostřední užitek. Ve prospěch tohoto tvrzení pak hrají ty Baconovy úvahy, v nichž je dána přednost experimentům, ve kterých dojde k objasnění problému, před experimentem užitečným, tj. takovým, jehož výsledek je okamžitě převeditelný do praxe.<sup>57</sup>

## — BACON JAKO ARISTOTELŮV DĚDIC

Nabídla jsem čtenáři takový pohled na Bacona a Aristotela, v němž mnohé rozpory mezi jedním a druhým autorem nejsou vlastně rozpory, ale spíše snahou o jiné řešení. Řešení, které se asi nejvíce liší tím, k jakému cíli směřuje. Baconův projekt se tak dle nabídnutého čtení děje ve znamení těsného dialogu s předchůdci, s Aristotelem především.

Na podporu toho, proč lze považovat Bacona spíše za Aristotelova dědice nežli odpůrce, byla v textu uvedena řada příkladů. Jejich společným rysem je, že na první pohled nesmiřitelné protiklady mezi jedním i druhým myslitelem jsou rozměňovány, rozdíly nejsou ve své původní radikální podobě udržitelné. Nejdůležitější přitom je, že je to Bacon sám, kdo čtenáře dovádí k takovému způsobu čtení.

Stručně to lze ilustrovat za pomoci dvou hlavních bodů, na kterých byla v textu primárně ukázána rozdílnost obou myslitelů. Prvním je otázka místa a cíle teoretických věd, která tvoří jakési jádro, ze kterého oba projekty, Aristotelův i Baconův, vyrůstají. Za pomoci

Jednotlivou věc lze popsat nejen za pomoci pojmového páru látky (ὕλη) a formy (μορφή či εἶδος), ale i dvojicí možnost (δύναμις) a uskutečnění (ἐνέργεια). Odpovídají jen z jiného úhlu na stejnou otázku, kterou je vysvětlení jednotlivé věci ve světě. Vznik věci, zánik a její různé stavy jsou popisovány prostřednictvím poměrně rozmanitého pojmového slovníku, za jehož pomoci dojde k objasnění vždy určitého aspektu zkoumaného problému (jevu).

54 Srov. Patočka 1964, s. 296.

55 Patočka 1964, s. 300.

56 Röd 2001, s. 42. Srov. NO I,80.

57 Srov. Röd 2001, s. 42; NO I,121.

metafory dvou různých pozorovatelů bylo ve studii ukázáno, že ani rozdíl mezi teoretickou činností jakožto vlastním cílem a teoretickou činností jakožto prostředkem k získání moci nezůstává v Baconově filosofickém projektu v této radikální podobě. Vedou k tomu Baconovy úvahy, ve kterých zvažuje roli objasňování určitého problému a zisku z něj plynoucího (NO I,121), či takové myšlenky, kde zdůrazňuje nutnost péče o teoretickou činnost, chceme-li vůbec pomýšlet na sklízení plodů specializovaných věd (NO I,80).

Druhým reprezentativním příkladem rozdílnosti mezi Baconem a Aristotelem je otázka východisek poznání. Zatímco Baconův pozorovatelný fakt lze jednoduše začlenit do širšího označení jevů v rámci Aristotelovy filosofie, obráceně je to již velmi problematické. A to především proto, že pro Aristotela se může východiskem, tj. startovním

bodem poznání, stát i jeden obecně zastávaný názor. I zde se však Baconův postoj rozostřuje a ukazuje se, že i jeho způsob bádání rovinu zdánlivě nepodstatného a obecně známého obsahuje (NO I,119).

Projekt jednotné metody Baconova samotného vede k principiálnímu odmítnutí předchůdců, kteří pro něj ztělesňují mnohost a nejednoznačnost přístupů ke zkoumání světa. Dialektický vztah k předchůdcům však způsobuje, že se s nimi nemůže vypořádat jednou a provždy, ale naopak se diskuse s nimi stává vlastní součástí jeho myšlení a filosofického systému. Jediná možnost, jak se s komplikovaným dědictvím vypořádat, je jeho vědomá reflexe. Komplikovanost vztahu mezi předchůdci a Baconem se nejlépe vyjevuje na konkrétní rovině. To je patrné především při srovnání Aristotela a Baconova metafysického systému, které nesou zásadní podobnosti. —

## ZKRATKY

---

### Aristotelés

<i>An. Post.</i>	<i>Analytica posteriora</i>
<i>An. Prior.</i>	<i>Analytica priora</i>
<i>DA</i>	<i>De anima</i>
<i>De Part. An.</i>	<i>De partibus animalium</i>
<i>Eth. Nic.</i>	<i>Ethica Nicomachea</i>
<i>Met.</i>	<i>Metaphysica</i>
<i>Top.</i>	<i>Topica</i>

### Francis Bacon

<i>NO</i>	<i>Novum Organum</i>
<i>DK</i>	Diels, H., Kranz, W. (1969). <i>Die Fragmente der Vorsokratiker</i> . 6. Aufl. Zürich: Weidmann.

## BIBLIOGRAFIE

---

- Adorno, T. W., Horkheimer, M. (2009). *Dialektika osvícenství*. Praha: OIKOYMENH.
- Andersen, H., Hepburn, B. (2016). „Scientific Method“. In: E. N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Dostupné [online] z: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/scientific-method/>>.
- Aristotle (1924). *Metaphysics* (Greek) (ed. W. D. Ross). Perseus Digital Library. Oxford: Clarendon Press.
- Bacon, F. (1990). *Nové organon* (přel. M. Žůna). Praha: Svoboda.
- Bacon, F. (2000). *The New Organon* (eds. L. Jardine, M. Silverthorne). Cambridge Texts in the History of Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dickie, W. M. (1922). „A Comparison of the Scientific Method and Achievement of Aristotle and Bacon“. *The Philosophical Review* 5, s. 471–494.
- Epagógé a Epistéme* (2004). Praha: Petr Rezek.
- Hicks, R. D. (1907). *Aristotle, De Anima with translation, introduction and notes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobza, P. (2015). *Filosofie a věda: filosofické pojednání o skutečnosti*. Praha: OIKOYMENH.
- Hobza, P. (2016). „Aristotelova filosoficko-vědecká metoda“. Konferenční příspěvek pronesený na kolokviu Aristotelés a jeho dědictví, pořádaném Katedrou filozofie Filozofické fakulty Univerzity Palackého v Olomouci a Českou společností pro studium Aristotela a jeho myšlenkového odkazu, dne 9. 12. 2016.

- Cherniss, H. F. (1935). *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*. Baltimore: Johns Hopkins Press.
- Irwin, T. (1988). *Aristotle's first principles*. Oxford: Clarendon Press.
- Jardine, L. (2000). Introduction. In: F. Bacon, *The New Organon* (eds. L. Jardine, M. Silverthorne). Cambridge Texts in the History of Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press.
- Labuda, P. (2016). „Aristotelova filozofia jazyka: posun smerom k pragmatickejšiemu čítaniu“. Konferenční příspěvek pronesený na kolokviu Aristotelés a jeho dědictví, pořádaném Katedrou filozofie Filozofické fakulty Univerzity Palackého v Olomouci a Českou společností pro studium Aristotela a jeho myšlenkového odkazu, dne 9. 12. 2016.
- Lewes, G. H. (1864). *Aristotle: A Chapter from the History of Science, Including Analyses of Aristotle's Scientific Writings*. London: Smith, Elder and co.
- Matthews, S. (2008). *Theology and Science in the Thought of Francis Bacon*. Burlington: Ashgate.
- Nussbaum, M. C. (1986). *Logic, Science and Dialectic*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Nussbaumová, M. C. (2003). *Křehkost dobra: Náhoda a etika v řecké tragédii a filosofii* (přel. D. Korte). Praha: OIKOYMENH.
- Owen, G. E. L. (1986). „Tithenai ta phainomena“. In: M. C. Nussbaum (ed.), *Logic, Science and Dialectic*. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.
- Patočka, J. (1964). *Aristotelés, jeho předchůdci a dědicové*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd.
- Ráliš, J. (2010). *Věda, principy a dialektika v Aristotelově díle* (magisterská diplomová práce). Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci.
- Röd, W. (2001). *Novověká filosofie*. Praha: OIKOYMENH.
- Špelda, D. (2009). *Renesanční a novověká filosofie*. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni.
- Špelda, D. (2016). *Pravda – dcera času. O původu ideje pokroku poznání*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.
- Zůna, M., Sobotka, M. (1990). Úvodní studie. In: F. Bacon, *Nové organon*. Praha: Svoboda.

# Teorie poznání u sv. Bonaventury

THEORY OF KNOWLEDGE ACCORDING TO  
ST. BONAVENTURE

**TOMÁŠ NEJESCHLEBA**

Centrum pro práci s renesančními texty

Katedra filozofie

Filozofická fakulta

Univerzita Palackého v Olomouci

Křížkovského 12

771 80

tomas.nejeschleba@upol.cz

## ABSTRAKT

The article deals with St. Bonaventure's reception of Aristotelianism in the theory of knowledge. It focuses on both sensual and intellectual cognition and reconstructs the main features of St. Bonaventure's epistemology. While in the realm of senses Bonaventure follows mainly Aristotle as a master of knowledge, in the realm of intellect he is mostly depended on Plato, as the master of wisdom, and St. Augustine. However, the sensual cognition is in Bonaventure influenced by Augustinianism, and intellectual cognition is described with the help of Aristotelian terminology. Bonaventure tries to harmonize both traditions. On the one hand he accepts the necessity of senses for cognition. On the other hand, he emphasises the unchangeability of the object of cognition by means of exemplarism and the infallibility of the cognizing subject by means illuminism. Bonaventure's approach is motivated by theology. Philosophy is according to him inseparable from theology, which therefore must have a crucial impact on philosophical thought.\*

\* Studie je rozšířenou verzí přednášky proslovené na CMTF UP v Olomouci dne 27. září 2017 u příležitosti oslav 800 let výročí narození sv. Bonaventury z Bagnoregia. Studie je výsledkem badatelské činnosti podporované Grantovou agenturou České republiky v rámci grantu GA ČR 14-37038G „Mezi renesancí a barokem: Filosofie a vědění v českých zemích a jejich širší evropský kontext“.



— Třinácté století bylo obdobím velkých změn v západní Evropě, vyvolaných rostoucím významem měst. Výraznou proměnu zaznamenala nejen sociálně-ekonomická sféra, ale i oblast intelektuální. Městské prostředí vytvořilo předpoklady jednak pro vznik univerzit a jednak, krátce nato, pro tzv. městské řády, kterým se podle jejich zakladatelů říká dominikáni a františkáni a které zaměřily svou pastorační činnost především na městské obyvatelstvo. Členové těchto řádů se postupně etablovali i na univerzitách, kde se stali hybnou silou v dobovém intelektuálním kvasu, jenž byl ovlivněn především rostoucí znalostí Aristotelova filosofického díla. Právě recepce aristotelismu ve 13. století byla klíčovým momentem v dějinách středověké

filosofie, díky němuž si toto období vysloužilo název „druhý aristotelismus“. Postupné přijímání Aristotelova díla se dotklo některých zásadních věroučných otázek, a vyvolalo tak množství polemik v oblasti teologie i filosofie.<sup>1</sup>

Pronikání aristotelismu patřilo mezi momenty, kterými bylo formováno i myšlení františkána sv. Bonaventury z Bagnoregia (1217–1274), jehož význam je v dějinách filosofie poněkud zastíňován dílem jeho současníka a přítele, dominikána sv. Tomáše Akvinského.<sup>2</sup>

1 Souhrnně k problematice např. van Steenberghen 1955. Srv. např. Brown 1998, Marenbon 2007, s. 205–270.

2 Ve srovnání s neutuchajícím zájmem o dílo sv. Tomáše Akvinského se zájem o Bonaventurovo myšlení objevuje spíše ve vlnách a v posledních letech poněkud utichá, navzdory výročí světcova

Sv. Bonaventura je považován za nejvýznamnější osobnost tzv. starší františkánské školy a bývá zmiňován především v souvislosti s kritikou tzv. latinského averroismu, vedenou v pozdním období jeho života a tvorby z pozic teologických.<sup>3</sup> Jeho filosofické myšlení a úžeji i vztah k Aristotelovu dílu a aristotelismu je však mnohem vrstevnatější a komplexnější. Výboje proti latinskému averroismu jsou součástí Bonaventurova způsobu recepce Aristotelova díla, který zároveň zásadně ovlivňuje celé jeho filosoficko-teologické myšlení.

V tomto příspěvku se zaměřím na Bonaventurovu pozici v recepci aristotelismu ve 13. století a v jejím rámci na teorii poznání, neboť ta patřila mezi klíčová témata dobových sporů ovlivněných na straně jedné aristotelismem a na straně druhé pro středověk tradičnějším augustinismem, vycházejícím z platónských pozic.<sup>4</sup> Nejprve načrtnu, jakým způsobem Bonaventura vnímal filosofické autority Platóna, Aristotela a Augustina a jak na ně explicitně hodlal navazovat, což naznačí způsob Bonaventurova skloubení aristotelismu a platónismu. Dále se zaměřím na členění duše na jednotlivé schopnosti, které sleduje spíše aristotelickou tradici, a komplementárně k tomu na platónsko-augustinské motivy v teorii poznání, exemplarismus a iluminismus. Konečně v závěru se na pozadí teorie poznání dotknu vztahu

filosofie a teologie, který se vyjeví jako klíčový hermeneutický problém ovlivňující interpretaci Bonaventurova myšlení. V představení jeho noetiky použijeme synchronní přístup a budeme se věnovat dílům ze všech tří fází Bonaventurovy tvorby, počínaje pařížským obdobím (1248–1257), které v této studii budou reprezentovat *Komentář k Sentencím*, *Quaestiones disputatae de Scientia Christi* a kázání *Unus est magister vester, Christus*, dále navazuje střední období (1257–1266), kdy se Bonaventura stal generálním ministrem františkánského řádu, do něhož se řadí *Breviloquium*, *Itinerarium mentis in Deum* a také *De reductione artium ad theologiam*, a konečně pozdní období (1267–1274) zde budou zastupovat *Collationes in Hexaemeron*. Diachronní přístup, který by více zohlednil vývoj Bonaventurova myšlení, by si vyžádal mnohem více prostoru.

## — 1. PLATÓN, ARISTOTELÉS, AUGUSTIN

Sv. Bonaventura je často označován za ryzího augustinovce<sup>5</sup> a z hlediska teorie poznání za posledního ze zastánců augustinové teorie iluminace.<sup>6</sup> Takové výklady jsou nicméně velmi zjednodušující. K druhému je třeba poznamenat, že iluminismus se rozvíjel i v pozdějších obdobích u některých středověkých františkánů, přímých Bonaventurových žáků a následovníků, jako například u Jana

narození. Poslední významnou monografií je Cullen 2006 a dále kolektivní *Companion* (Hammond, Hellmann, Goff 2014).

3 Srv. např. Putallaz, Imbach 2005, s. 34, 58.

4 Navazuji na starší práce Nejeschleba 2000; Nejeschleba 2005.

5 Jako augustinovce a zároveň kritika aristotelismu představil Bonaventuru Gilson 1965 (první francouzské vydání 1924).

6 Srv. White 2001, s. 337. White tvrdí, že po Janu Duns Scotovi byl již iluminismus *passé*, vyjma některých jeho dozvuků v mystice a v konceptu „osvícenství“.

Peckhama,<sup>7</sup> dále později v renesančním platonismu,<sup>8</sup> a dokonce v 17. století byla přímo Bonaventurova iluministická filosofie obnovována v díle v Čechách působícího kapucínského myslitele Valeriána Magniho.<sup>9</sup> A především, z akcentace augustinismu by se mohlo mylně vyvozovat, že sv. Bonaventura nebyl ovlivněn aristotelskou teorií poznání. Doctor seraphicus však sám hovoří o svém vztahu k aristotelské, platónské a augustinické tradici poněkud jinak. Ve svém inauguračním kázání *Unus est magister vester, Christus* rozlišuje na straně jedné platónskou moudrost a na straně druhé aristotelské vědění, aniž by odmítal jedno nebo druhé. Platón vytvořil cestu moudrosti, na níž se poznání upíná ke světu idejí, avšak Aristotelés jej za to právem pokáral, neboť tím zanedbal cestu vědění, jež se obrací ke smyslovému světu. Obojí, tzn. řeč moudrosti i řeč vědění, bylo dáno sv. Augustinovi.<sup>10</sup>

Bonaventura se zde sice hlásí k augustinismu, avšak ze způsobu, jak hovoří o roli smyslového poznání, je zjevné, že byl Aristotelem ovlivněn mnohem více než jeho oblíbená církevní autorita. Je to dáno v dané době rostoucí popularitou Aristotelova díla, se kterým se Bonaventura seznámil především prostřednictvím svého pařížského učitele Alexandra Haleského. Tento pařížský univerzitní mistr je považován za myslitele, který

určil směr, jímž se teologie a filosofie pařížské františkánské školy ve 13. století ubíraly.<sup>11</sup> Pro Bonaventurovo rozvíjení teorie poznání jsou významné především dva momenty, které se staly pro starší františkánskou školu určujícími:<sup>12</sup> 1. Z metodologického hlediska to byl právě Alexandr, kdo založil tradici komentování *Sentencí Petra Lombardského*, a lze jej tak považovat za tvůrce scholastické metody ve striktním slova smyslu. Vzhledem k tomu, že zaměření Lombardových *Sentencí* je augustinické, stal se augustinismus základním rysem starší františkánské školy. 2. Ve filosofii Alexandr svou autoritou zaštitil užívání Aristotelových děl, ačkoliv byl zároveň velmi ovlivněn Augustinem, Anselmem a svatoviktorskou školou. Haleský ještě předtím, než se ve zralém věku stal členem řádu menších bratří, byl obhájcem četby Aristotela na pařížské univerzitě navzdory jejím zákazům z počátku 13. století.<sup>13</sup> V teorii poznání tak využívá aristotelské členění duševních schopností na vegetativní, smyslovou a rozumovou a sleduje aristotelský popis rozumové činnosti jako abstrakce, který však kombinuje s augustinským dělením rozumu na nižší a vyšší složku, přičemž vyšší je na rozdíl od nižší vystavena iluminaci. Pokouší se tak, především ve svém vrcholném díle *Summa theologická*, o syntézu aristotelismu a augustinismu.<sup>14</sup>

7 Brady 1974, s. 32n.

8 Srv. např. Žemla 2017, s. 9–93.

9 Kapucín Magni považuje svou filosofii za rozvíjení Bonaventurova myšlení, srv. Magni 2016, s. 149–161.

10 Bonaventura 2003 (*Unus est magister vester*, 18), s. 135.

11 Srv. Huber 1945.

12 Srv. Osborne 1994.

13 Alexandr Haleský nepovažoval Aristotela za nebezpečného autora, a svým postojem tak ovlivnil i další františkánské myslitele, srv. Wood 1992.

14 Srv. především druhý díl Alexandrovy *Summy theologické*, k *Summě* srv. Brady 1977.

Alexandrova recepce Aristotela, která probíhala na augustinském myšlenkovém pozadí, je dědictvím, které sv. Bonaventura přijal a které dále rozvíjel.<sup>15</sup> Není však možné opomíjet fakt, že určitý Bonaventurův respekt k aristotelskému obratu ke smyslovému světu je zaštiťován teologicky. Člověk se zde na zemi nachází ve stavu poutnickém, jehož cílem je doputovat do nebeského království. Avšak jeho poznávací schopnosti během cesty pozemským životem jsou porušené, člověk sám nedisponuje přímým poznáním, které měl Adam v nebeské vlasti. Bezprostřední a přímé nahlížení Boha či idejí v myslí boží je mu nedostupné. Proto platónská cesta moudrosti musí být doplněna aristotelskou cestou vědění, cestou vedoucí skrze poznání stvořeného světa.<sup>16</sup>

## — 2. DUŠE A JEJÍ SCHOPNOSTI. SMYSLOVÉ POZNÁNÍ

Cesta vědění je tedy cestou začínající smyslovým poznáním. Sv. Bonaventura se k roli smyslů v procesu poznání v návaznosti na aristotelskou noetiku vyjadřuje v několika svých spisech. Obecný rámec výkladu nám poskytne kapitola z jeho *Breviloquia*, tedy z tzv. *Kompendia scholastické teologie*, nesoucí název *O stvoření lidské duše*, kde pojednává o lidské duši a rozděluje ji ve shodě s Aristotelem na tři části, respektive duševní schopnosti: vegetativní, smyslovou

a rozumovou. Vegetativní mohutnost má funkci růstu, vyživování a rozmnožování, smyslová uchopuje materiální jsočina prostřednictvím smyslových orgánů, takto získaný „materiál“ podržuje v paměti a skládá a rozděluje prostřednictvím obrazotvornosti – fantasmie. Rozumová pak „rozlišuje pravdivé, vyhýbá se zlému a touží po dobrém“.<sup>17</sup> Jelikož poznání pravdy je dvojí, tj. poznání pravdy jako pravdy a poznání pravdy jako dobra, rozděluje Bonaventura dále rozum (*intellectus*) na spekulativní a praktický, opět ve shodě s Aristotelem.

Zároveň se však již zde projevuje Augustinův vliv. Jelikož pravda může být poznávána buď nad duší ve věcech věčných, nebo pod duší ve věcech časných, je nutno rozlišit vyšší a nižší část rozumu (*ratio*).<sup>18</sup> V *Quaestiones disputatae de Scientia Christi*, které patří do raného období Bonaventurovy tvorby a dílu *Breviloquium* předcházely, Bonaventura rozděloval duši na dvě složky podle hlediska, zda se zabývá věčnými, nebo časnými věcmi.<sup>19</sup> Ve spise *Breviloquium* tedy svůj náhled upřesňuje a obojí, jak spekulativní a praktický rozum, tak vyšší a nižší složku rozumu, nenazývá samostatnými schopnostmi, ale funkcemi nebo úkony (*officia*) jedné schopnosti poznávací.<sup>20</sup> Augustinské členění rozumu na vyšší a nižší složku

15 Jacques Bougerol identifikoval u Bonaventury celkem 930 citací z Aristotela. V jeho době dostupné Aristotelovo dílo Bonaventura znal již od svého *Komentáře k Sentencím*, srv. Bougerol 1964, s. 26–27.

16 Bonaventura 2003 (*Unus est magister vester*, 18), s. 133.

17 Bonaventura 2004a (*Brev. II, 9, 5*), s. 129–130.

18 K augustinskému členění u Bonaventury srv. Mulligan 1955.

19 Bonaventura 1891b (*Quaest. Sc. Chr. IV, respondeo*). Srv. Bonaventura 2004b, s. 397–400.

20 Bonaventura 2004a (*Brev. II, 9, 7*), s. 130.

tak podle Bonaventury není v rozporu s aristotelským popisem procesu poznání. Františkánovým cílem je naopak obojí propojit a uvést v soulad. Jak pregnantně říká ve zmiňovaném kázání *Unus est magister vester, Christus*: „Přestože je duše podle Augustina spjata s věčnými zákony, neboť se nějakým způsobem prostřednictvím nejvyššího vrcholu činného intelektu a prostřednictvím vyšší části rozumu dotýká světla věčných zákonů, je bezpochyby také pravda, co říká Filosof, že totiž poznání se v nás vytváří na cestě smyslů, paměti a zkušenosti a že se v nás z toho sestaví obecnina, která je počátkem umění i vědění.“<sup>21</sup>

Ve slavném *Putování myslí do Boha (Itinerarium mentis in Deum)* členění duše na její mohutnosti vytváří základní dělení jednotlivých fází sedmistupňového výstupu duše do Boha a znovu svědčí o pokusu o syntetizující pohled na filosofii a teologii.<sup>22</sup> Šest duševních mohutností, tj. smysly, obrazotvornost, rozvažování, rozum, nahlédnutí a ostří myslí neboli jiskra synderese,<sup>23</sup> je završeno stupněm sedmým, mystickým zřením. Aristotelská noetika se dostává ke slovu na prvních dvou stupních, které se zabývají smyslovým světem, v němž se nacházejí stopy Boží (*vestigia*).<sup>24</sup> Následuje augustinský ponor do

vlastní myslí, která je Božím obrazem (*imago*), a to na dvojí způsob: nejprve je obrazem prostřednictvím svých přirozených schopností,<sup>25</sup> posléze tím, že je obnovena dary, které do ní Bůh vlil. Augustinská není pouze Bonaventurova introspekce, ale i rozdělení přirozených schopností na paměť, rozum a vůli, které františkán přebírá z Augustinova spisu *De Trinitate* a které představují analogii k Boží Trojici.<sup>26</sup>

V souladu se svým plánem a s rozlišením kompetencí filosofických autorit dává tedy Bonaventura prostor aristotelismu v oblasti poznání smyslového světa. Vnímání (*apprehensio*) má několik fází. Na počátku stojí pět smyslů, zrak, hmat, chuť, sluch a čich, které jsou branami, jimiž vstupují smyslové věci do lidské duše. Vedle toho Bonaventura hovoří také o smyslu společném (*sensus communis*). Jednotlivými smysly jsou vnímány jednotlivé znaky smyslových věcí (*sensibilia particularia*) a čtyři primární kvality. Společným smyslem pak člověk vnímá společné znaky smyslových věcí (*sensibilia communia*) – počet, velikost, tvar, klid a pohyb. Smyslové poznání má přitom intencionální charakter. Vnější smyslové věci nevstupují skrze smyslové orgány do lidské duše samy o sobě, ale skrze své podoby (*similitudines*). Ty se rodí v prostředí, přicházejí do vnějších smyslů, odtud do smyslu vnitřního a z něj do schopnosti vnímání.<sup>27</sup>

V podstatě aristotelský popis úvodní fáze procesu poznání Bonaventura

21 Bonaventura 2003 (*Unus est magister vester*, 18), s. 135.

22 K *Itinerariu* blíže Pospíšil 1997. Pospíšil oproti interpretům, kteří popisují *Itinerarium* jako výstup, zdůrazňuje kruhové schéma.

23 Bonaventura 1997 (*Itin.* I, 6), s. 65.

24 Bonaventura 1997 (*Itin.* II), s. 70–78. K poznání Boha ve věcech srv. LaNave 2009.

25 Bonaventura 1997 (*Itin.* III), s. 79–85.

26 Srv. Karfíková 1997, s. 62–108.

27 Bonaventura 1997 (*Itin.* II, 2–3), s. 71–72.

částečně modifikuje a obohacuje o augustinské prvky. V *De reductione atrium ad theologiam*, když hovoří o smyslovém poznání, se odvolává na sv. Augustina. Počet smyslů koresponduje s počtem jednoduchých těles, totiž se čtyřmi elementy a pátou esencí. Tu ztotožňuje se světlem a přiřazuje k ní zrak. Ostatní smysly jsou jakoby odvozené od zraku, respektive jejich předmětem je světlo, avšak ne ve své čistotě, nýbrž smíšené s některým ze čtyř elementů. Jedná-li se o smíchání se vzduchem, vnímáme to sluchem, světlo s párou (ohněm) vnímáme čichem, světlo s vlhkostí chutí a světlo se zemí hmatem.<sup>28</sup>

Bonaventura tak není zcela jednoznačný při popisu smyslového poznání. Na jednu stranu se zdá, že se zde plně přiklání k Aristotelovi a aristotelské abstrakci. Smyslový obraz odpovídající formě poznávané věci se šíří prostředím a vstupuje do smyslových orgánů. Tomu by odpovídalo jak úvodní vymezení rolí autorit, v němž je Aristotelovi přiřazena doména smyslového poznání, tak augustinské rozlišení vyšší a nižší složky rozumu, přičemž pouze vyšší složka je iluminována. Na stranu druhou však odvozenost ostatních smyslů od zraku v návaznosti na chápání elementů jako závislých na světle naznačuje, že pro vznik smyslového obrazu se světlo vyžaduje jako příčina. A jak bude ještě zmíněno, Bonaventura výslovně hovoří o světle smyslového poznání s tím, že všechny

činnosti musíme chápat na způsob osvětlení, neboť každé osvětlení vychází od otce světél.<sup>29</sup> Zdá se, že i k nižší úrovni poznání, jak je chápáno poznání smyslové, přistupuje iluminace jako jeho podmínka.

Druhým stupněm výstupu k Bohu má podle základního rozvrhu *Itineraria* být imaginace, obrazotvornost, aristotelská fantazie, kterou Bonaventura podobně jako další scholastici charakterizuje jako vnitřní smysl. V díle *Breviloquium* ji popisuje jako schopnost rozdělovat a slučovat, v *Itinerariu* pak hovoří o „posuzování“ (*diiudicatio*). Jedná se o činnost, která umožňuje, aby se získané smyslové obrazy (*species sensibilis*) staly předmětem rozumu. Jejím úkolem je očišťování, tj. abstrahování od smyslového materiálu, přesněji *diiudicatio* odhlíží od místa, času a změny.<sup>30</sup> *Diudicatio* jako místo přechodu od smyslového k rozumovému poznání tak hraje v teorii poznání u Bonaventury klíčovou roli, přičemž při jeho analýze je opět možné nalézt výrazné augustinské prvky. Za prvé je posuzování chápáno jako smyslová schopnost a zároveň jako schopnost aktivní, a ne receptivní, čímž se otevírá pole pro aktivní roli smyslovosti v procesu poznání, v čemž lze spatřovat augustinskou inspiraci.<sup>31</sup> Za druhé posuzování, píše Bonaventura, není možné bez neměnných a neomylných pravidel,

28 Bonaventura 2004a (*De reductione* 3), s. 67. Korespondence elementů se smysly je výrazem Bonaventurova chápání člověka jako mikrokosmu, světa v malém, srv. McEvoy 1973.

29 Bonaventura 2004a (*De reductione* 1), s. 58–61. Srv. níže.

30 Bonaventura 1997 (*Itin.* II, 6–9), s. 73–74.

31 Srv. Spruit 1994, I, s. 135–136. Podle Spruita Bonaventura předznamenává pozici v teorii smyslového vnímání, kterou v 16. století zastávali Francesco Piccolomini a Jacopo Zabarella. Srv. Spruit 2008, s. 219–221.

přivádí nás k „zrcadlení věčné pravdy v nás“, je vázáno na věčné zákony, na augustinské „věčné umění“.<sup>32</sup>

Nutnost napojení procesu poznání na věčná a neměnná pravidla, která se objevují u Bonaventurova „posuzování“ (*diuudicatio*), se plně dostává ke slovu při popisu rozumového poznání. Když charakterizuje rozumovou duševní mohutnost, nechává se Bonaventura inspirovat i aristotelismem, minimálně terminologicky, především při rozlišování činného a možného intelektu. Oproti např. Tomáši Akvinskému však Bonaventura nepovažuje možný intelekt za ryze pasivní a činný za ryze aktivní, a navíc není zcela jednoznačný při určení ontologického statutu činného intelektu.<sup>33</sup> Pod vlivem augustinského rozdělení rozumu na nižší složku a vyšší složku, která je vystavena iluminaci, a pod vlivem augustinského pojetí Boha jako dárce iluminace tenduje Bonaventura k chápání činného intelektu jako součásti lidské duše i jako Boha samotného.<sup>34</sup>

Důvodem pro modifikaci aristotelické teorie poznání jsou podmínky, které Bonaventura v návaznosti na sv. Augustina na poznání klade, a to neměnnost poznávaného a neomylnost poznávajícího. Jinak by se nedalo hovořit o jistotě poznání. Věnujme se proto nyní těmto dvěma podmínkám zaručujícím jistotu poznání. Bonaventura je zakotvuje v exemplarismu a v iluminismu, ze kterých se stávají dva klíčové momenty, jimiž lze jeho noetiku charakterizovat.

32 Bonaventura 1997 (*Itin.* II, 9), s. 74–75.

33 Bonaventura 1885 (*Sent.* II, dist. 10, art. 2, q. 2), s. 265–267. Srv. Nejeschleba 2004.

34 Srv. Nejeschleba 2003; Nejeschleba 2017.

### — 3. NEMĚNNOST POZNÁVANÉHO. EXEMPLARISMUS

Ve zmiňovaném kázání *Unus est magister vester, Christus* a v univerzitních *Quaestiones disputatae de Scientia Christi* je Bonaventurova pozice k filosofickým tradicím formulována na pozadí řešení klasického problému jistoty poznání. Jaké jsou podmínky pro to, aby se naše poznání mohlo vyznačovat jistotou, tedy aby se mohlo jednat o poznání neomylné a obecně platné a abychom neupadli do skepticismu a epistemickeho relativismu?<sup>35</sup> Platón, onen filosof ovládající cestu moudrosti, řeší problém tak, že postuluje ideje jako neměnný předmět pravého poznání. Sv. Bonaventura, který samozřejmě jako všichni jeho současníci znal Platónovy dialogy pouze zprostředkovaně přes platónskou tradici, tvrdí, že pro jistotu poznání se vyžaduje neměnnost na straně poznávaného předmětu. Nicméně poznání inteligibilního světa, světa idejí v mysli Boží, je nám skryto, jak ostatně píše i sv. Augustin. Kdybychom byli schopni poznávat přímo Boha a ideje, nelišilo by se poznání, ke kterému dospíváme na cestě pozemským životem, od poznání v nebeské vlasti,<sup>36</sup> což jistě pravda není. Proto se právě zde otevírá pole pro recepci aristotelismu, a to jak noetiky, tak částečně ontologie.

35 Akademikové podle Bonaventury upadli do omylu skepticismu z toho důvodu, že v návaznosti na Platóna umístili jistotu poznání pouze do archetypálního světa, který je lidské mysli nepřístupný, srv. Bonaventura 2004b, s. 397. K jistotě poznání srv. Speer 1993.

36 Bonaventura 2004b (*Quaest. Sc. Chr.* IV, respondeo), s. 397.

Má-li se poznávající obrátit k předmětům stvořeného světa, musí vycházet ze smyslové zkušenosti, z níž rozum dochází k obecnému pojmu aristotelenskou cestou abstrakce. V tomto ohledu je Bonaventura zajedno s ostatními aristoteliky, jak jsme již viděli. Poznání začíná u pěti smyslů, z nichž se dematerializací na úrovni tzv. fantasmie, obrazotvornosti, vytváří smyslový obraz, se kterým posléze pracuje rozum, intelekt dospívající k obecnému pojmu. Univerzálii, obecnému pojmu v rozumu pak ve věci, která je jeho prostřednictvím poznávána, odpovídá aristotelická forma, která je jedním z konstitutivních principů každého jsoucna vedle matérie – látky.

Tyto principy aristotelické teorie poznání však ještě nezajistí požadavek, který Bonaventura na jistotu poznání klade, tj. neměnnost na straně poznávaného předmětu. Neměnný je pouze Bůh, nikoli jsoucna ve světě, který podléhá vzniku a zániku. Proto sv. Bonaventura doplňuje aristotelickou nauku o formě novoplatónskou metafyzikou, kterou přebírá od sv. Augustina. Zjednodušeně, ona forma ve věci odpovídá ideji v mysli Boží, která je jejím vzorem. Aristotelická nauka o čtyřech příčinách je tak doplněna o příčinu párou, příčinu na způsob vzoru (*causa exemplaris*). Poznání stvořených věcí tak vede k poznání Boha, respektive idejí v mysli Boží, které jsou jejich vzory. Když člověk poznává věci aristotelickou cestou počínající od smyslů, nepoznává Boha přímo, nýbrž ony věci jsou stíny, stopami, nebo obrazem Boha.<sup>37</sup> Tuto nauku o symbolické reprezentaci přebírá

37 Bonaventura 1882 (*Sent. I, d. 35, a. 1, q. 1*), s. 601.

sv. Bonaventura od myslitelů tzv. svatoviktorské školy, konkrétně Hugona od sv. Viktora, která rozpracovává novoplatónskou tradici sv. Augustina i Dionýsia Areopagity.<sup>38</sup>

Exemplarismus umožňuje, aby člověk v průběhu poznání začal vztahovat smyslové obrazy k jejich vzorům. Lidská mysl se musí při poznávání nějakým způsobem dotýkat „věčného umění“,<sup>39</sup> idejí jako vzorů, které se různým způsobem zpřítomňují ve stvořeném světě, a to buď jako formy věcí, nebo jako koncepty v lidské mysli. Obrátíme-li se pouze k vnějšímu světu s tím, že budeme poznávat formy věcí prostřednictvím smyslových dat, nedospějeme k jistotě poznání z důvodu proměnlivosti vnějšího světa. I lidská duše je proměnlivá, proto neměnnost poznávaného předmětu může být zajištěna pouze tím, že onen předmět, forma věci, koresponduje se svým vzorem, ideou v mysli Boží, a s pojmem, který si vytvoří poznávající mysl. Bonaventura proto hovoří o třech modech bytí věcí (*triplex esse rerum*): ve vlastním rodu (*in proprio genere*), v mysli (*in mente*) a ve věčném umění (*in arte aeterna*).<sup>40</sup> A tak Bonaventura výslovně nepracuje s vrozenými idejemi, hovoří však o neměnných pravidlech, která jsou duši vrozena a díky kterým může člověk tyto korespondence uchopit. Již na úrovni „posuzování“ se jedná o neměnný zákon souměrnosti (*proportio*

38 Zinn 1973, s. 145–146. K exemplarismu srv. Nejeschleba 2003, s. 24–31; Johnson 2016.

39 Bonaventura 2004b (*Quest. Sc. Chr. IV*), s. 399.

40 Bonaventura 1891b (*Quest. Sc. Chr. IV, respondeo*), s. 23.



*aequalitatis*), který zůstane po abstrakci od místa, času a pohybu.<sup>41</sup> K jistotě poznání jsou podle Bonaventury třeba ideje, nikoli jako předmět poznání, ale jako regulující a řídicí princip (*regulans et ratio motiva*).<sup>42</sup> Zároveň je poznání díky exemplarismu cestou k Bohu, který je takto poznatelný ze stvořeného světa. Avšak jak se onen dotyk s idejemi zajistí? K tomu je zapotřebí aktu iluminace, jež zaštiťuje neomylnost na straně poznávajícího.

#### 4. NEOMYLNOST POZNÁVÁJÍCÍHO. ILUMINISMUS

Vedle neměnnosti na straně poznávaného, kterou Bonaventura modifikuje aristotelskou noetiku, se tedy pro jistotu poznání vyžaduje i neomylnost na straně poznávajícího. Poznávající lidská mysl je přirozeně náchylná k omylům, proto aby se poznání vyznačovalo jistotou, musí se opírat o nezpochybnitelné principy, o kterých hovoří i Aristotelés. Sv. Bonaventura na Filosofa také odkazuje. Vědění se musí i podle Aristotela, s referencí k *Etice Níkomachově*, vyznačovat jistotou, respektive nutností, k níž přistupuje i věčnost. Z toho Bonaventura vyvozuje, že poznání znamená dosažení věčné pravdy, která dlí ve věčných racionálních principech.<sup>43</sup> S odkazem na Aristotela, „co je předmě-

tem vědění, je nutné, tudíž věčné“,<sup>44</sup> spojuje tak Bonaventura nutnost s jistotou, ačkoli nutnost je vlastností ontologickou, zatímco jistota epistemickou. Toto rozlišení je nicméně až výsledkem pozdějších středověkých diskusí a objevuje se až u Jana Dunse Scota.<sup>45</sup>

Pro zajištění neomylnosti poznání se Bonaventura obrací opět ke sv. Augustinovi. V *Quaestiones disputatae de Scientia Christi* používá argument z autority: odmítat vliv nestvořeného světla na lidskou mysl by znamenalo popírat sv. Augustina, což je nesmyslné.<sup>46</sup> Věcně pak na Augustina navazuje, když rozvíjí jeho nauku o iluminaci.

Sv. Bonaventura charakterizuje všechny poznávací procesy jako osvětlení. V díle *De reductione atrium ad theologiam* píše o světle řemeslného umění, světle smyslového poznání, světle filosofického poznání a konečně o vyšším, tj. světle milosti a Písma svatého.<sup>47</sup> O světle poznání se zde nehovoří pouze metaforicky, jako to činil Aristotelés. Každé světlo, každé osvětlení má svůj původ v prvním světle, ke kterému odkazuje, a ke kterému se tak navrácí.<sup>48</sup> Pro zajištění neomylnosti poznání je nutné, aby v rozumu sídlila věčná pravidla, skrze která rozum usuzuje, a sídlí v něm právě díky přirozenému iluminačnímu aktu, kterým sv. Augustin nahrazuje Platónovu teorii rozpomínání se na

41 Bonaventura 1997 (*Itin.* 2, 6), s. 73.

42 Bonaventura 1891b (*Quest. Sc. Chr. IV, respondeo*), s. 23. Tuto nauku, u Bonaventury pouze naznačenou, později rozpracoval Matyáš z Aquasparty, rozlišující mezi *obiectum cognoscendi* a *ratio cognoscendi*. Srv. např. Grabmann 1906, s. 48n.

43 Bonaventura 1891b (*Quest. Sc. Chr. IV, 16*), s. 18.

44 Aristotelés 1996 (*Eth. Nic. VI, 3, 1139b*), s. 152.

45 Srv. např. Vos 2006, s. 332n.

46 Bonaventura 2004b (*Quest. Sc. Chr. IV*), s. 398.

47 Bonaventura 2003 (*De reductione, 1*), s. 61.

48 Bonaventura 2003 (*De reductione, 1*), s. 59.

svět idejí. Jinak řečeno, sídlí v něm díky tomu, že lidská mysl je Božím obrazem, jak o tom píše již sv. Augustin. A sv. Bonaventura v *Itinerariu* umístil nauku o lidské duši jako *imago Dei* do centra *Putování*, když o ní pojednal dvojím způsobem, tedy nejprve na stupni přirozeném, zabývajícím se přirozenými schopnosti lidské duše, a dále na stupni, kde se zabývá duší jako obrazem Boha díky darům milosti.<sup>49</sup>

Serafský učitel v *Quaestiones disputatae de Scientia Christi* píše, že „mysl se při jistém poznání musí řídit neměnnými a věčnými pravidly, tedy ne pouze prostřednictvím habitu své mysli, nýbrž prostřednictvím pravidel, která jsou nad ní ve věčné pravdě“.<sup>50</sup> Nahlížení idejí v mysli Boží je podstatou jistoty lidského poznání. Avšak – jak již bylo řečeno – tyto ideje nejsou člověku dány ve své čistotě, člověk se musí obrátit ke stvořenému světu a tam je nalézt jako stvořené racionální principy, jako aristoteléské formy. Obrácení ke stvořenému světu dovoluje výše popsaný exemplarismus. Podle něj nejsou ideje věcí pouze v Boží mysli, ale jsou zároveň praobrazy věcí, které jsou v jednotlivých věcech přítomny, co do obsahu s nimi identické. Vlastní schopnosti lidské mysli však nedostačují k tomu, abychom je poznali. Jejich poznání jakožto stvořených racionálních principů, obsahově identických s idejemi v mysli Boží, tedy s nestvoře-

nými racionálními principy, je možné pouze za předpokladu iluminačního aktu, uděleného Bohem člověku. Bůh vlévá do lidské duše principy poznání jako neměnná pravidla, kterými se mysl musí řídit.

Proto Bonaventura nazývá svou teorii poznání jako střední cestu mezi aristoteléským extrémním empirismem, opírajícím se pouze o smyslovou zkušenost, a platónským extrémním idealismem, zaměřeným pouze na poznání idejí a odmítajícím smyslové poznání.<sup>51</sup> Poznání je poznáním idejí, avšak vzhledem k tomu, že se člověk nachází ve „stavu poutníka na zemi“, nahlíží ideje pouze částečně, „jakoby v zrcadle a v hádance“, spojené se stvořenými formami.<sup>52</sup> Proto je nutné spojit aristoteléskou a platónsko-augustinou teorii poznání. Pouze jejich harmonizace umožní reagovat na současný stav lidských poznávacích schopností a zároveň dostát podmínkám, které na poznání klademe, tedy neměnnosti a neomylnosti.

## 5. FILOSOFIE A TEOLOGIE

Analýza Bonaventurovy koncepce lidského poznání ukazuje, že františkán byl Aristotelem a aristotelismem ovlivněn a přejímá mnoho z peripatetické filosofie, avšak přetransformává aristoteléské dědictví tím, že je zasazuje do augustinského způsobu myšlení. Zároveň jak teologická motivace specifického Bonaventurova příklonu k aristoteléské teorii poznání, tak další

49 Bonaventura 1997 (*Itin.* 3–4). Lidská duše zdokonalená milostí se pak stává Boží podobou (*similitudo*), srv. Bonaventura 2004b (*Quaest. Sc. Chr. IV*), s. 399.

50 Bonaventura 2004b (*Quaest. Sc. Chr. IV*), s. 397.

51 Bonaventura 2004b (*Quaest. Sc. Chr. IV*), s. 398.

52 Bonaventura 2004b (*Quaest. Sc. Chr. IV*), s. 398.

momenty<sup>53</sup> nás navádějí k poslednímu bodu, který bych zde rád zmínil, a to obecně ke vztahu filosofie a teologie u sv. Bonaventury.

Jedná se o klíčový bod, jehož různé uchopení vede k tomu, že se interpreti často neshodnou a dostávají se do ostrých sporů.<sup>54</sup> Aby se tomu pokud možno co nejvíce předešlo, je nutné plně přijmout fakt, že Bonaventurovu filosofii nelze oddělit od jeho teologie.<sup>55</sup> Opět by to bylo možné demonstrovat na jeho vztahu k antické filosofické tradici, nyní z pasáží, které nacházíme v jeho posledním díle *Collationes in Hexaemeron*. Zde opět Bonaventura rozlišuje mezi věděním a moudrostí. Věděním nám umožňuje probádat trojí pravdu, pravdu věcí, pravdu slov a pravdu mravů. Tuto triádu, která sleduje tradiční rozdělení filosofie na filosofii přírodní, logiku a etiku, analyzoval Bonaventura již ve svých ranějších dílech a do velké míry i zde hraje velkou roli Aristotelova autorita.<sup>56</sup> Avšak

nyní doctor seraphicus připojuje úvahu o trojí slepotě, do které se ten, který je oddán věděním, dostane, pokud věděním nedoplní nahlížením moudrosti. Konkrétně se zde v dobovém kontextu, ovlivněném latinským averroismem, jedná o nauky o věčnosti světa, jednotě intelektu, trestu a oslavení.<sup>57</sup> První temnotu omylu shledává u Aristotela, druhou u Averroa a třetí opět u Aristotela, což je dáno tím, že filosof neznal blaženost posmrtného života.<sup>58</sup> Vedle toho i mezi pohanskými filosofy nachází Bonaventura osvětlené myslitele, kteří se vydali na cestu moudrosti, konkrétně jmenuje Plótína a Cicerona. I ti však upadli do temnot, neboť nebyli osvětleni světlem víry, které oproti nim máme my.<sup>59</sup>

Můžeme tedy do jisté míry omluvit ty, kteří nebyli osvětleni světlem víry, je dokonce možné je za spoustu věcí pochválit, avšak je třeba se postavit proti těm, kteří chtějí v Bonaventurově době filosofovat tak, jako by nebylo Zjevení. Převedeno do sekulárního jazyka, není možné filosofovat ve filosofickém bezčase, neboť filosof filosofuje v dějinách, které jsou jeho součástí. Pro sv. Bonaventuru to jsou dějiny spásy, naplněné událostmi, které není možné ignorovat. A sv. Bonaventura je vskutku významným teologem a filosofem dějinnosti, jak dříve ve své habilitaci přesvědčivě ukázal Josef Ratzinger, pozdější Svatý otec Benedikt XVI.<sup>60</sup> Dílo sv. Bonaventury se tak pro křesťany stává trvalou výzvou

53 Např. nauku o iluminaci formuluje Bonaventura v rámci pojednání o Kristově věděním, na provázanost iluminace a christocentrismu poukázala např. Scarpelli 2007. Ke christocentrismu u Bonaventury srv. Pospíšil 2002.

54 Problém stojí v pozadí interpretačního sporu mezi E. Gilsonem a F. van Steenberghenem, který hýbal medievistikou ve 20. století, srv. Quinn 1977, s. 17–99. K historii a popisu sporu srv. Hatstrup 1993, 69n.

55 Zachary Hayes formuluje na základě předchozích interpretačních sporů následující distinkci. Filosof usiluje o poznání příčin věcí, které jsou exemplárními příčinami, idejemi, avšak toto poznání není dokonalé a konečné, dokud k němu nepřistoupí teologie s naukou o Trojici. Hayes 1978, s. 94. Srv. LaNave 2014, s. 103.

56 Srv. Speer 1990.

57 Bonaventura 1891a (*Coll. Hex. VII, 1*), s. 365.

58 Bonaventura 1891a (*Coll. Hex. VII, 2*), s. 365.

59 Bonaventura 1891a (*Coll. Hex. VII, 3*), s. 365–366.

60 Ratzinger 1992.

po skloubení racionálního filosofického diskursu s tím, v co jako křesťané věří. A že v podobném smyslu byl sv. Bonaventura inspirující i pro myslitele, kteří žili několik století po něm, ukazuje příklad kapucína Valeriána Magniho – v podstatě racionalistického filosofa 17. století, který se však po vzoru sv. Bonaventury pokoušel vybudovat filosofii, jež se bude moci zvat filosofií křesťanskou.<sup>61</sup> —

61 Sousedík 1983; Nejeschleba 2015.

## ZKRATKY

<b>Bonaventura</b>			
<i>Brev.</i>	<i>Breviloquium, Kompendium scholastické teologie</i>	<i>Quaest. Sc. Chr.</i>	<i>Quaestiones disputatae de Scientia Christi</i>
<i>Coll. Hex.</i>	<i>Collationes in Hexaemeron</i>	<i>Sent.</i>	<i>Komentář k Sentencím</i>
<i>De reductione</i>	<i>De reductione artium ad theologiam</i>	<i>Unus est magister vester</i>	<i>Unus est magister vester, Christus</i>
<i>Itin.</i>	<i>Itinerarium mentis in Deum</i>	<b>Aristotelés</b>	
		<i>Eth. Nic.</i>	<i>Etika Níkomachova</i>

## BIBLIOGRAFIE

- Aristotelés (1996). *Etika Níkomachova* (přel. A. Kříž). Praha: Petr Rezek.
- Bonaventura (1882). „In Primum librum Sententiarum“. In: *Opera omnia* 1. Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae.
- Bonaventura (1885). „In Secundum Librum Sententiarum, De rerum creatione et formatione corporalium et spiritualium“. In: *Opera omnia* 2. Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae.
- Bonaventura (1891a). „Collationes in Hexaemeron“. In: *Opera omnia* 5. Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae.
- Bonaventura (1891b). „Quaestiones disputatae de Scientia Christi“. In: *Opera omnia* 5. Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae.
- Bonaventura (1997). *Putování mysli do Boha* (přel. C. V. Pospíšil). Praha: Krystal OP.
- Bonaventura (2003). *Jak přivést umění zpět k teologii. Váš učitel je jeden, Kristus* (přel. T. Nejeschleba). Praha: OIKOYMENH.
- Bonaventura (2004a). *Breviloquium. Kompendium scholastické teologie* (přel. C. V. Pospíšil). Praha: Vyšehrad.

- Bonaventura (2004b). „Zda cokoliv, co poznáváme jistě, poznáváme v samotných věčných racionálních principech“. In: P. Floss, *Architekti křesťanského středověkého vědění* (přel. T. Nejeschleba). Praha: Vyšehrad, s. 397–400.
- Bougerol, J.-G. (1964). *Introduction to the Works of Bonaventure*. Paterson, N. Y.: St. Anthony Guild Press.
- Brady, I. (1974). „St. Bonaventure’s Doctrine of Illumination: Reactions Medieval and Modern“. *The Southwestern Journal of Philosophy* 5(2), s. 27–37.
- Brady, I. (1977). „The Summa Theologica of Alexander of Hales (1924–1948)“. *Archivum Franciscanum Historicum* 70, s. 437–447.
- Brown, S. (1998). „The Intellectual Context of Later Medieval Philosophy: Universities, Aristotle, Arts, Theology“. In: J. Marenbon (ed.), *Medieval Philosophy. Routledge History of Philosophy. Vol. III*. London, New York: Routledge, s. 188–203.
- Cullen, C. M. (2006). *Bonaventure*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Gilson, É. (1965). *The Philosophy of St. Bonaventure* (přel. I. Trethowan, F. J. Sheed). Paterson: St. Anthony Guild Press.
- Grabmann, M. (1906). *Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthaëus von Aquasparta. Ein Beitrag zur Geschichte des Verhältnisses zwischen Augustinismus und Aristotelismus im mittelalterlichen Denken*. Wien: Verlag von Mayer.
- Hales, A. de (1924–1948). *Summa theologica* 1–4. Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae.
- Hammond, J. M., Wayne Hellmann, J. A., Goff, J. (eds.) (2014). *A Companion to Bonaventure*. Leiden, Boston: Brill.
- Hattrup, D. (1993). *Ekstatik der Geschichte. Die Entwicklung der christologischen Erkenntnistheorie Bonaventuras*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Hayes, Z. (1978). „Christology and Metaphysics in the Thought of Bonaventure“. *The Journal of Religion* 58, s. 82–96.

- Huber, R. M. (1945). „Alexander of Hales, O. F. M. (ca. 1170–1245). His Life and Influence on Medieval Scholasticism“. *Franciscan Studies* 5, s. 366–414.
- Johnson, J. (2016). „The One and the Many in Bonaventure Exemplarity Explained“. *Religions* 7(12), s. 1–16.
- Karfíková, L. (1997). „Lidská mysl jako model Trojice podle Augustinova spisu De Trinitate IX, X, XV“. In: L. Karfíková, *Studie z patristiky a scholastiky I*. Praha: OIKOYMENH, s. 62–108.
- LaNave, G. F. (2009). „Knowing God through and in All Things: A Proposal for Reading Bonaventure’s ‚Itinerarium mentis in Deum‘“. *Franciscan Studies* 67, s. 267–299.
- LaNave, G. F. (2014). „Bonaventure’s Theological Method“. In: J. M. Hammond, W. J. A. Hellmann, J. Goff (eds.), *A Companion to Bonaventure*. Leiden, Boston: Brill, s. 81–120.
- Magni, V. (2016). *O Světle mysli a jeho obrazy / De Luce mentium et ejus imagine* (eds. M. Klosová, J. Bartoň, T. Nejeschleba). Praha: OIKOYMENH.
- Marenbon, J. (2007). *Medieval Philosophy. A Historical and Philosophical Introduction*. London, New York: Routledge.
- McEvoy, J. (1973). „Microcosm and Macrocosm in the Writings of St. Bonaventure“. In: J.-G. Bougerol (ed.), *S. Bonaventura 1274–1974 II*. Grottaferrata: Collegium S. Bonaventurae, s. 309–343.
- Mulligan, R. W. (1955). „Portio Superior and Portio Inferior Rationis in the Writings of St. Bonaventure“. *Franciscan Studies* 15(3), s. 332–349.
- Nejeschleba, T. (2000). „Jistota lidského poznání podle sv. Bonaventury (De scientia Christi, Q. 4)“. *Acta Universitatis Palackianae Olomucensis, Facultas Philosophica, Philosophica* 4, s. 127–135.
- Nejeschleba, T. (2003). „‚Redukující‘ povaha filosofie Bonaventury z Bagnoregia“. In: Bonaventura, *De reductione artium ad theologiam / Jak přivést umění zpět k teologii; Unus est magister vester, Christus / Váš učitel je jeden, Kristus*. Praha: OIKOYMENH, s. 7–56.

- Nejeschleba, T. (2004). „Thomas Aquinas and the Early Franciscan School on the Agent Intellect“. *Verbum* 6(1), s. 67–78.
- Nejeschleba, T. (2005). „Pojetí činného intelektu ve starší františkánské škole“. *Filosofický časopis* 53(3), s. 383–400.
- Nejeschleba, T. (2015). „Bonaventurismus jako svébytný filosofický systém? K recepci středověké filosofické tradice v díle Valeriana Magniho“. *Studia Neoaristotelica* Supplement II, s. 135–146.
- Nejeschleba, T. (2017). „Bonaventure on the Agent Intellect“. *Rivista di filosofia neoscolastica*, 2017, forthcoming.
- Osborne, K. (1994). „Alexander of Hales: Precursor and Promoter of Franciscan Theology“. In: K. Osborne (ed.), *The History of Franciscan Theology*. Saint Bonaventure, NY: Franciscan Institute Publications, s. 1–38.
- Pospíšil, C. V. (1997). „Bonaventura z Bagnoretia a jeho ‚Putování do Boha‘“. In: svatý Bonaventura, *Putování mysli do Boha*. Praha: Krystal OP, s. 9–52.
- Pospíšil, C. V. (2002). *Soteriologie a teologie kříže Bonaventury z Bagnoregia*. Brno: L. Marek.
- Putallaz, F.-X., Imbach, R. (2005). *Povolání filozof. Siger z Brabantu a středověká univerzita* (přel. M. Pokorný). Praha: OIKOYMENH.
- Quinn, J. F. (1977). *The Historical Constitution of St. Bonaventure's Philosophy*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Ratzinger, J. (1992). *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*. St. Ottilien: EOS.
- Scarpelli, T. (2007). „Bonaventure's Christocentric Epistemology: Christ's Human Knowledge as the Epitome of Illumination in ‚De scientia Christi‘“. *Franciscan Studies* 65, s. 63–86.
- Sousedík, S. (1983). *Valerián Magni. Kapitola z kulturních dějin Čech 17. století*. Praha: Vyšehrad.
- Speer, A. (1990). „Metaphysica reducens. Metaphysic als erste Wissenschaft im Verständnis Bonaventuras“. *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 57, s. 142–182.



- Speer, A. (1993). „The Certainty and Scope of Knowledge: Bonaventure’s Disputed Questions on the Knowledge of Christ“. *Medieval Philosophy and Theology* 3, s. 35–61.
- Spruit, L. (1994). *Species Intelligibilis: From Perception to Knowledge*. Leiden, New York: Brill.
- Spruit, L. (2008). „Renaissance Views of Active Perception“. In: S. Knuuttila, P. Kärkkäinen (eds.), *Theories of Perception in Medieval and Early Modern Philosophy*. Dordrecht: Springer, s. 203–224.
- Steenberghen, F. van (1955). *Aristotle in the West. The Origins of Latin Aristotelianism* (přel. L. Johnson). Louvain: E. Nauwelaerts.
- Vos, A. (2006). *The Philosophy of John Duns Scotus*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- White, J. R. (2001). „The Illumination of Bonaventure: Divine Light in Theology, Philosophy and History According to Bonaventure“. *Fides Quaerens Intellectum* 1(2), s. 335–357.
- Wood, R. (1992). „Richard Rufus on Creation: The Reception of Aristotelian Physics in the West“. *Medieval Philosophy and Theology* 2, s. 1–30.
- Zinn, G. A. (1973). „Book and Word. The Victorine Background of Bonaventure’s Use of Symbols“. In: J.-G. Bougerol (ed.), *S. Bonaventura 1274–1974 II*. Grottaferata, s. 143–169.
- Žemla, M. (2017). „Marsilio Ficino a jeho metafyzika světla“. In: *Marsilio Ficino, O Slunci, O světle*. Praha: OIKOYMENH, s. 9–93.

# Walter Burley a jeho teorie pravdy podle pozdních komentářů k Aristotelovým Kategoriím a O vyjadřování

WALTER BURLEY'S THEORY OF TRUTH IN  
HIS LATE COMMENTARIES ON ARISTOTLE'S  
CATEGORIES AND ON INTERPRETATION

**JAKUB VARGA**  
Filozofická fakulta  
Ostravská univerzita  
Reální 5  
701 03 Ostrava  
jakub.varga2@gmail.com

## ABSTRAKT

Late medieval philosopher Walter Burley (ca. 1275–1344) briefly treated his theory of truth in two different forms. The early version of his theory was presented in so-called “middle commentary” of Aristotle’s *On Interpretation*. In this text *Doctor planus et perspicuus* defines the truth – in a logical sense – as an adequacy (*adaequatio*) of a “subjective” mental proposition (i.e. proposition composed out of concepts) with a propositional complex of things known as a real proposition (*propositio in re*). However, in his late commentary on the same Aristotle’s work, compiled in 1337, Burley did not take real propositions into consideration at all. The goal of this study is to provide a reconstruction of Burley’s late theory of propositional truth. The first part focuses on his concept of the propositional truth without the notion of a real proposition. The second part deals with some specific issues introduced in Burley’s late commentary on Aristotle’s *Categories*. Here *Doctor planus et perspicuus* also employed the concept of real proposition, nevertheless, he has significantly changed its function.\*

\* Studie vznikla v rámci řešení projektu IRP201548 *Kolektivní identita v sociálních sítích středověké Evropy*.

## — ÚVOD

Při prvním seznámení se s rozsáhlou bibliografií<sup>1</sup> pozdně středověkého filozofa Waltera Burleyho může čtenář dospět k názoru, že je pro autora daných děl problematika pravdy zcela marginální záležitostí. Na obecnou otázku, co je to pravda, *Doctor planus et perspicuus* odpovídá pouze ve dvou textech, přičemž v obou případech jde o velmi stručné odpovědi. Na první z nich můžeme narazit v jeho raném (resp. tzv. středním) komentáři k Aristotelovu *O vyjadřování*, jenž vznikl někdy v rozmezí let 1302–1310. Druhá odpověď

vznikla takřka o tři desetiletí později, konkrétně v roce 1337, v posledním autorově komentáři k témuž dílu.<sup>2</sup> I přes zmíněnou Burleyho stručnost je z mnoha dalších jeho tezí zřejmé, že pravda leží v centru zájmu jeho logických zkoumání, neboť ústředním cílem logika má být rozlišení pravdy od nepravdy.<sup>3</sup>

1 Ve své nejnovější biografii Waltera Burleyho uvádí M. Vittorini (2013, s. 46–47) výčet jeho 39 existujících komentářů k Aristotelovým textům a dalších 32 samostatných pojednání.

2 Tento komentář je součástí Burleyho nevlivnějšího souboru komentářů, známého pod názvem *Expositio super Artem Veterem Porphyrii et Aristotelis*, který vznikl pravděpodobně v reakci na učení Viléma Ockhama a dalších tzv. moderních filosofů. K tomu viz Vittorini 2013, s. 43–44. Polemiku, která existovala mezi Ockhamem a Burleym, mapuje ve své rozsáhlé studii C. Dutilh Novaes (2013, s. 49–84).

3 Burley 1497, fol. c3 vb: „Logicus tamen ut logicus non habet occupari circa verba nisi quantum ad loquendum et discernendum verum a falso.“

Raná podoba Burleyho teorie pravdy<sup>4</sup> je na první pohled takřka identická s teorií pozdní, přinejmenším pokud jde o její strukturu. *Doctor planus et perspicuus* totiž explicitně pracuje s definicí, podle které pravda není ničím jiným než shodou (*adaequatio*) intelektu a věci.<sup>5</sup> Zaměřuje se však na dva možné směry této relace. Všimá si totiž toho, že pravda může být buď (1) shoda věci s intelektem (*adaequatio rei ad intellectum*), nebo naopak (2) shoda intelektu s věcí (*adaequatio intellectus ad rem*). Pravda v prvním smyslu se pak dělí do dvou druhů dle toho, je-li věc vztažena k intelektu božskému, nebo naopak stvořenému. V případě prvním (1a) jde o univerzální dispozici věcí jevit se božskému intelektu takové, jaké jsou, přičemž univerzálnost této vlastnosti věcí spočívá v tom, že božskému intelektu nemůže zůstat žádná věc skrytá. V případě druhém (1b) je pravda vlastností věcí, jejímž prostřednictvím věc přirozeně utváří

pravdivé mínění (*ferre veram aestimationem*) o sobě.

Také v případě pravdy chápané v opačném směru existují dva poddruhy, a to v závislosti na tom, týká-li se tato pravda entit nekomplexních, nebo komplexních. Buď lze hovořit o pravdě epistemologické (2a): jakmile (nekomplexní) věc vytvoří úplné poznání o sobě v lidském intelektu tak, že se v něm nachází její úplná reprezentace, můžeme říci, že v něm existuje pravda, neboť tehdy se dle Burleyho intelekt shoduje s věcí. Případně jde o pravdu v logickém slova smyslu (2b). Entita, která je v tomto případě nositelem pravdivostních hodnot, závisí ve svém vzniku na vůli a intelektu samotném, přičemž za jejím vznikem stojí akt, jež Burley označuje jako tvrzení (*assertio*). Tato entita je pak ve středověké filosofii obvykle označována jako propozice (*propositio*).<sup>6</sup> Propozice je pak pravdivá tehdy a jen tehdy, je-li nějakým způsobem ve shodě s věcí.<sup>7</sup>

Na první podstatné rozdíly a větší neshody mezi ranou a pozdní podobou teorie pravdy narazíme, podíváme-li se na Burleyho vysvětlení toho, co pro propozici znamená, že je ve shodě s věcí. V prvním řešení problematiky propoziční pravdy Burley považuje za

Logiku je ovšem nutno ve středověké filosofii chápat mnohem šířeji, než je tomu v současnosti. Do oblasti logiky spadá např. také sémantika a epistemologie. Srov. Parsons 2014, s. 1–5.

4 Pro ranou teorii pravdy Waltera Burleyho viz např. Varga 2017, s. 105–123.

5 V základní podobě jde tedy o klasickou adekvační teorii, kterou můžeme znát např. i z díla Tomáše Akvinského. Viz např. *De ver. q. 1, a. 1, s. 6, 184–187*, kde Akvinský (zřejmě mylně) přisoudil tuto definici Izáku Izraelimu: „*Alio modo definitur secundum id in quo formaliter ratio veri perficitur; et sic dicit Isaac quod veritas est adaequatio rei et intellectus.*“ Pro chápání pravdy u Tomáše Akvinského a jeho adekvační definici viz např. dvojici článků J. F. Wippel 1989 a 1990. Pro klasickou adekvační definici pravdy obecně viz např. Aertsen 1984.

6 Nejedná se ovšem o entitu, která je tímto slovem označována v současné filosofii. Slovem *propositio* či někdy také *enuntiatio* byla ve středověké filosofii míněna jednoduše oznamovací věta. Pro středověké propoziční teorie viz např. rozsáhlou monografii G. Nuchelmannse (1973 a 1980). Pro Burleyho propoziční sémantiku viz Cesalli 2013, s. 119–131 či Varga 2016, s. 474–486.

7 Srov. Burley 1972, s. 58–62 a Burley 1497, fol. K4 ra–rb.

primárního nositele pravdivostních hodnot mentální propozici složenou z pojmů, mající tzv. subjektivní bytí v mysli.<sup>8</sup> Tato propozice je pak pravdivá tehdy a jen tehdy, je-li ve shodě s jinou mentální propozicí, tzv. propozicí reálnou, která je složená z věcí uchopených intelektem a má tzv. objektivní bytí v intelektu. Vše totiž nasvědčuje tomu, že v Burleyho raném chápání propozic a pravdy tyto reálné propozice nezávisí ve svém vzniku na intelektu. Tato teze pak Burleymu umožňuje vyloučit existenci nepravdivých reálných propozic. A jelikož jsou všechny existující reálné propozice pravdivé, mohou sloužit jako nástroj verifikace primárních nositelů pravdivostních hodnot, tj. propozic pojmových, a v důsledku toho také propozic psaných a mluvených.

Ve svých pozdních komentářích ke *Kategoriím* a *O vyjadřování* z roku 1337 pak sice Burley jasně s reálnými propozicemi počítá, přičemž pro nutnost jejich existence argumentuje až nezvykle rozsáhle, jak ale bude ukázáno dále, z některých jeho tezí v komentáři k druhému ze Stageritových děl

se zdá, že již pro konstrukci své teorie pravdy existenci reálných propozic nevyžaduje. Verifikační funkce reálných propozic ovšem nezůstává neobsazená. Přejímá ji jedna z tzv. vlastností termínů – supozice.<sup>9</sup>

První část této studie se proto zaměří na Burleyho obecná tvrzení týkající se pravdy z jeho komentáře k Aristotelovu *O vyjadřování* a pokusí se ukázat, jakým způsobem by podle Burleyho mohla vypadat teorie pravdy bez reálných propozic. Druhá kapitola bude věnována analýze některých specifických aspektů z komentáře ke *Kategoriím* z téhož roku, které naopak jasně prokazují to, že v rámci Burleyho pozdního přístupu k pravdě zaujaly reálné propozice místo, jež původně náleželo propozicím pojmovým. Tím budou zodpovězeny dvě hlavní otázky této studie: Jakým způsobem Walter Burley v pozdních komentářích ke *Kategoriím* a *O vyjadřování* nahlížel na pravdu v logickém smyslu? A pokud v této koncepci pravdy plní reálné propozice nějakou funkci, o jakou funkci se jedná?

## 1. PROPOZIČNÍ PRAVDA BEZ REÁLNÝCH PROPOZIC?

Ve svém krátkém shrnutí svého pohledu na pravdu v logickém slova smyslu v komentáři k Aristotelovu *O vyjadřování* Burley konstatuje již známé teze: Pravda tohoto druhu se týká komplexních entit, a proto je nutné uznat Aristotelův

8 Rovněž o termínech *subiective* a *obiective* lze říci, že v kontextu středověké filosofie neznačí totéž jako v současné filosofii. *Obiective* označuje to, co je předmětem (tj. objektem) kognitivní mohutnosti. Naopak *subiective* značí reálnou existenci, ať už existenci něčeho v mysli, nebo mimo ni. Pojem má tedy subjektivní bytí v duši, protože je v duši přítomen jakožto akcident v substanci. Stejně tak můžeme říci, že věc existující mimo mysl má subjektivní bytí. Naopak věc může mít objektivní bytí v duši, pokud je tato věc předmětem kognitivního aktu. Mnozí středověcí filosofové proto často objektivní bytí chápali jako tzv. bytí umenšené. K tomu viz např. Spruit 1994, s. 277–281.

9 Supozici, obvykle definovanou jako přijetí termínu (*acceptio termini*) za něco, je možné zjednodušeně chápat jako referenci. K tomu viz např. Spade 2007, s. 243–308. Pro teorii supozice Waltera Burleyho viz např. Cesalli 2013, s. 101–119. Viz také Varga 2015, s. 31–55.

výrok, že pravda se týká spojení a rozloučení věcí. Entita, která toto spojení a rozloučení provádí, je vždy intelekt. Tento akt intelektu lze souhrnně označit jako tvrzení (*assertio*), v jehož důsledku vzniká propozice, skládající se ze spony a extrémů (tj. okrajových termínů, subjektu a predikátu), což se týká jak propozic mentálních, tak i psaných a mluvených. K tomu pak Burley dodává, že propozice je pravdivá tehdy a jen tehdy, když intelekt tvrdí, že je identické to, co je (skutečně) identické (kladná propozice), nebo že není identické to, co identické není (záporná). Není-li jedna z těchto podmínek splněna, je propozice nepravdivá.<sup>10</sup>

Po těchto úvodních tvrzeních přichází Burley s následujícím tvrzením, které se může zdát být v naprostém kontrastu s jeho zatvrzelou obhajobou nutnosti existence reálných propozic:

„Ale zda existuje nějaká propozice složená z věcí mimo duši, nebo nikoli, bylo řečeno výše na počátku knihy *Kategorií*.<sup>11</sup> Budeme-li ovšem předpokládat, že *in re* neexistuje žádná propozice složená z věcí, jak se obecně tvrdí, existuje zde pochybnost, co na

straně reality koresponduje s pravdou a nepravdou propozice v mysli a v řeči. Je totiž třeba, aby s ní korespondovalo v realitě něco, prostřednictvím čeho poté můžeme označit za pravdivé, že je propozice v mysli a v řeči pravdivá, protože tehdy signifikuje<sup>12</sup> tak, jak je tomu *in re*. A tak k tomu, aby byla propozice pravdivá, je nutné, aby tomu bylo v realitě tak, jak propozice signifikuje; a v důsledku toho s pravdou propozice v mysli a v řeči a v písmu koresponduje něco přiměřeného.“<sup>13</sup>

12 Latinské sloveso *significare* lze velmi zjednodušeně přeložit prostřednictvím českého „označovat“. Jak ovšem upozorňují mnozí badatelé, jakýmkoliv konkrétním překladům je vhodné se vyhnout, neboť žádný z nich nemůže přesně vystihnout význam tohoto slova, resp. může čtenáře zmást v tom, že jsou středověké teorie signifikace ekvivalentem některých sémantických koncepcí 20. či 21. století. Signifikaci je však nutno chápat nejen jako koncepci sémantickou, ale také (a možná i primárně) jako koncepci epistemologicko-psychologickou. Napovídá tomu např. i běžně přijímaná definice signifikace, dle které signifikovat něco = *df.* stanovit/určit myšlení na danou věc. K tomu viz např. Spade 2007, s. 61–64 či Spade 1975, s. 212–222. I proto bude v tomto textu sloveso *significare* překládáno jako „signifikovat“ a podstatné jméno *significatio* jako „signifikace“. Participium *significatum* (tj. to, co je signifikováno) bude překládáno pomocí slova „signifikát“. Pro Burleyho chápání signifikace viz např. Cesalli 2013, s. 93–99. Viz také Varga 2013, s. 70–97.

13 Viz Burley 1497, fol. k4 rb: „Sed utrum sit aliqua propositio composita ex rebus extra animam dictum est supra in principio libri Predicamentorum. Supposito vero quod non sit aliqua propositio *in re* composita ex rebus ut communiter dicitur, est dubium quod ex parte rei correspondeat veritati et falsitati propositionis in mente et in prolotione. Oportet enim ei correspondeat aliquid *in re* per quod tunc dicamus quod verum est quod propositio in mente et in prolotione est vera, quia sic significat sicut

10 Burley 1497, fol. k4 rb: „Veritas autem complexa solum est circa compositione et divisione intellectus. Et de hac veritate loquitur Philosophus cum dicit circa compositionem et divisionem, etc. Ex hoc enim quod intellectus asserit aliqua esse eadem quae non sunt eadem vel aliqua non esse eadem quae sunt eadem est compositio falsa, quae hoc significat sive sit propositio in prolotione sive in mente.“

11 Burleyho odpovědí na tuto otázku v odkazovaném textu bylo, že reálné propozice existují. Pro nutnost jejich existence autor rozsáhle argumentoval v prologu zmíněného komentáře. Viz Burley 1497, fol. c3 vb–c4 ra.

Znamená to, že Burley ve své pozdní teorii pravdy vůbec nepočítá s existencí reálných propozic, které měly v raném přístupu zcela výsadní postavení? Ze způsobu, jakým *Doctor planus et perspicuus* odkazuje na pozdní komentář ke *Kategoriím*, by se mohlo zdát, že je tomu skutečně tak. Počíváme-li se na jeho tvrzení blíže, zjistíme, že z jeho slov můžeme vyvodit následující:

1) I kdybychom uznali, že reálná propozice neexistuje, musíme propoziční pravdu stále chápat korespondenčně – tj. jako shodu (nějaké) propozice s něčím na straně reality.

2) Pouze na základě této korespondence můžeme říci, že je nějaká propozice pravdivá.

3) Pokud je ale propozice pravdivá, musí (něco) signifikovat tak, jak je tomu v realitě. Tj. musí existovat nějaký konečný signifikát všech propozic.

4) To, co v realitě koresponduje s pravdivou propozicí, musí být v nějakém smyslu propozici přiměřené, tj. musí to být komplexní (i když nikoli nutně v propozičním smyslu).

Zajímavou skutečností je, že v kontextu řešení problematiky pravdy v komentáři ke spisu *O vyjadřování* je třetí ze zmíněných tezí, užívající pojem „signifikace“, naprosto ojedinělá.<sup>14</sup> Burley ji

žádným způsobem dále nebere v potaz, přičemž si klade otázku, co na straně reality s propozicí (jinou než reálnou) koresponduje a v jakém smyslu je toto něco propozici „přiměřené“:

„Je třeba říci, jak se mi zdá, že k tomu, aby bylo něco pravdivé, je nutné, aby s pravdou v mysli, v řeči a v písmu korespondovala identita či diversita neboli ne-identita toho, za co supponuje subjekt a predikát. A tak s pravdou kladné propozice koresponduje v realitě identita toho, za co supponuje subjekt, s tím, za co supponuje predikát. Někjaká kladná kategorická propozice totiž nemůže být v pravém smyslu pravdivá, pokud subjekt nesupponuje za to, za co supponuje predikát. [...] A pokud supponuje za totéž, pak je kladná propozice pravdivá. A záporná kategorická propozice není pravdivá v pravém smyslu, jestliže subjekt a predikát supponují za totéž; pokud ovšem supponují za různé věci, tehdy je záporná propozice pravdivá.“<sup>15</sup>

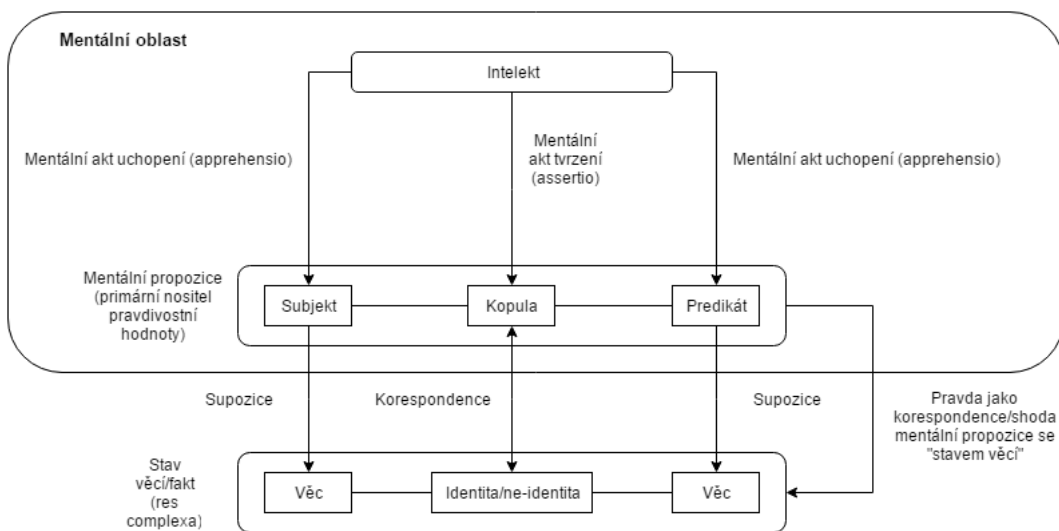
nemůže být nic jiného než nějaká propozice jiná, od které se očekává, že bude konečným signifikátem. Jak ale Burley ve svém textu ukázal dříve, konečným signifikátem může být pouze propozice složená z věcí. Zmíněný Burleyho předpoklad, že reálné propozice neexistují, lze tedy chápat spíše tak, že se domnívá, že daná teorie platí pro jakoukoli entitu, kterou budeme považovat za primárního nositele pravdivostních hodnot.

est *in re*. Ad hoc igitur quod propositio sit vera, oportet quod sic sit *in re* sicut propositio significat; et per consequens veritati propositionis in mente et in voce et in scripto correspondet aliquid proportionale.“

14 Tuto zmínku lze ale i proto považovat za důležitou. Burley sice svou teorii v komentáři k *Perihermeneias* konstruuje s předpokladem, že reálná propozice neexistuje, přesto tvrdí, že pravdivá propozice musí něco intelektu signifikovat. Tímto něčím ale zřejmě

15 Burley 1497, fol. k4 rb: „Dicendum est, ut mihi videtur, quod ad hoc quod aliquid sit verum oportet quod veritati propositionis in mente, in prolatione et in scripto correspondeat aidentitas vel diversitas seu non identitas istorum pro quibus supponit subiectum et praedicatum. Unde veritati propositionis affirmative correspondet in re identitas illius pro quo supponit subiectum ad illud pro quo supponit praedicatum. Non enim potest aliqua propositio

**Obr. č. 1:** Pravda jako shoda mentální propozice se „stavem věcí“



Je tedy zřejmé, že Walter Burley, podobně jako Vilém Ockham, převedl supozici jakožto vlastnost termínů také na úroveň mentálního jazyka.<sup>16</sup> V případě primárního nositele pravdivostních hodnot, jímž je materiálně dosud nspecifikovaná mentální propozice, můžeme říci, že propozice je pravdivá tehdy a jen tehdy, je-li věc, za kterou suponuje termín na pozici subjektu, identická s věcí, za kterou suponuje termín predikátový (v případě kladné propozice), resp. pokud je věc, za kterou suponuje termín na místě subjektu,

odlišná či ne-identická s věcí, za kterou suponuje predikát (v případě propozice záporné). Schematicky znázorněno by Burleyho pojetí pravdy v jeho prvním přiblížení mohlo vypadat jako na obrázku č. 1.

Teorie pravdy tohoto druhu se může jevit v některých případech jako neproblematická. Tak např. u propozice „Člověk je živočich“ můžeme říci, že je propozice pravdivá tehdy a jen tehdy, přijmeme-li termín na pozici subjektu (tj. suponuje-li tento termín) za reálně existující druh „člověk“ (jde tedy o jednoduchou supozici), termín na pozici predikátu za reálně existující rod „živočich“ (rovněž jednoduchá supozice) a se svou danou propozice „je“ bude korespondovat vztah identity mezi dvěma supozity (tj. v druhové obecnině bude nějakým způsobem obsažen daný rod). Naopak propozice „Všichni aktuálně existující lidé mají hlavu“ bude pravdivá tehdy a jen tehdy, pokud termín na pozici subjektu přijmeme za všechny existující lidi

*affirmativa cathgorica in recto esse vera nisi subiectum supponat pro eo pro quo supponit praedicatum, [...]. Et si supponat pro eodem tunc est affirmativa vera. Et negativa cathgorica non est vera in recto si subiectum et praedicatum supponat pro eodem. Sed si supponant pro diversis, tunc est negativa vera.“*

16 Touto problematikou se ve svém článku zabývá E. Kargerová, přičemž autorka dochází k názoru, že s myšlenkou převodu supozice na úroveň mentálního jazyka přišel jako první pravděpodobně právě Burley. Viz Karger 1996, s. 206–207.



(personální supozice), termín na pozici predikátu za (některé) existující hlavy (personální supozice) a mezi danými supozity bude existovat identita (tj. každý existující člověk bude mít v sobě nějakým způsobem obsaženu hlavu).

V jiných případech, jak si sám Burley všímá, však může dojít k jistým problémům. Příkladem může být propozice, ve které stojí na místě termínů vlastní jména, např. „Caesar je Caesar“ či „Sókratés není Platón“. Pokud je propozice tohoto druhu vyřčena, resp. myšlena v případě mentální propozice, a je-li již Caesar, případně Sókratés či Platón po smrti, lze si položit otázku, jak může v realitě existovat ona identita či ne-identita věcí, za které suponují subjekt a predikát. Je zřejmé, že taková identita/ne-identita již neexistuje, neboť tyto pojmy se týkají vždy jsoucen, přičemž slouží k označení jisté relace jsoucí mezi nimi. Jak tedy mohou být tyto propozice pravdivé, když Caesar, Sókratés ani Platón již nejsou jsoucí?<sup>17</sup>

Odpověď na tuto otázku, kterou Burley nabízí, dává tušit, že onen prvotní nástin teorie pravdy nelze chápat obecně:

„Je třeba říci, že ačkoliv Caesar zanikl, je zde přesto stále identita Caesara s Caesarem; ale pak zde ona identita

vůbec není, nýbrž jde pouze o identitu pomyslnou. A rovněž Caesar je totožný s Caesarem identitou, která neexistuje, a ani není nutné, aby totéž a jiné byly vždy diferencemi jsoucen [existujících, ale] spíše nanejvýš transcendentních, které jsou konkrétně v intelektu. Proto je možné říci, že o jsoucnu hovoříme dvojmým způsobem: v prvním smyslu tak, že je společné všemu inteligibilnímu, v jiném smyslu je totožné s tím, co existuje. A tak i totéž a jiné se v jednom smyslu tvrdí tak, jak jsou diferencemi jsoucen transcendentních, v jiném smyslu, jak jsou diferencemi jsoucen *in effectum*, tj. ve skutečné existenci. A skrze to je zřejmá odpověď na daný argument.“<sup>18</sup>

Takové dělení jsoucen není u Burleyho ničím neobvyklým.<sup>19</sup> *Doctor planus et perspicuus* zde čtenáře svého textu jasně upozorňuje na to, že hovoří-li v tomto kontextu o jsoucnu či o věci, nemá vždy na mysli jsoucno v jeho úzkém chápání, tj. jako to, co je skutečně existující, ale často také jako jsoucno „nanejvýš transcendentní“, což je podle něho všechno to, co lze označit za inteligibilní. V myslí

17 Burley 1497, fol. k4 rb: „Et si dicatur quod est affirmativa vera quando non est talis identitas, quia haec est vera: ‚Caesar est Caesar‘, et tamen non est aliqua identitas. Similiter negativa potest esse vera sine tali diversitate illorum pro quibus supponit subiectum et predicatum, ut patet. Ista enim est vera: ‚Caesar non est Plato‘. Et tamen Caesar et Plato non sunt diversa cum non sint entia, et idem et diversum sunt differentiae entis.“

18 Burley 1497, fol. k4 rb: „Dicendum quod Caesare corrupto identitas est Caesaris ad Caesarem, sed illa identitas non existit, sed est identitas rationis. Et idem Caesarem est idem Caesari identitate quae non est, nec oportet quod idem et diversum semper sint differentiae entis [existentis, sed] maxime transcendentis, quod scilicet est in intellectu. Unde sic potest dici quod ens dicitur dupliciter: uno modo ut est commune omni intelligibili, alio modo idem est quod existens. Sic idem et diversum dicitur uno modo ut sunt differentie entis transcendentis, alio modo ut sunt differentie entis *in effectum*, hoc est in actu existentis. Et per hoc patet responsio ad argumentum.“

19 Viz např. Burley 1955, s. 3–14, 59.

totiž může existovat mentální propozice, v níž místa jejích extrémů zaujímají termíny suponující za (inteligibilní) jsoucna zcela fiktivního charakteru, přičemž taková propozice může být stále pravdivá. Jako příklad lze uvést propozici „Chiméra je chiméra“.<sup>20</sup> Zmíněná propozice, vyjadřující identitu fiktivní entity označované jako „chiméra“, je zřejmě pravdivá. A přesto nelze považovat za pravdivou propozici „Chiméra je“, bereme-li zde užití slovo „je“ jakožto predikát vyjadřující existenci dané entity. Zároveň však platí, že to, co je označováno slovem „chiméra“ (v tomto případě věc mající objektivní bytí v mysli), je stále jistým druhem jsoucna, konkrétně jsoucnem inteligibilním. Obdobným způsobem pak lze hovořit i o propozicích negativních vyjadřujících ne-identitu či diversitu jsoucen či věcí, za které suponují subjekt a predikát, jako je např. propozice „Chiméra není pegas“.

To ale stále nemusí nutně znamenat, že v mysli existuje ještě nějaká další propozice, která je složená z věcí na místě subjektu a predikátu,

20 Pro problematiku imaginárních předmětů u Ockhama a Burleyho viz Dewender 2011, s. 437–450.

Historii řešení problematiky termínů a propozic signifikujících fiktivní entity mapuje ve svém takřka prozaickém *Deníku Chiméry* Sten Ebbesen (1986, s. 115–143). Na s. 122 pak cituje pozoruhodnou pasáž textu anonymního autora 13. století, která do značné míry připomíná Burleyho pohled na dělení jsoucen: „cum dicitur ‚chimaera est opinabilis‘, haec est enuntiatio [...] Et sciendum quod istae differentiae ‚universale‘, ‚singulare‘ ut hic sumuntur non sunt differentiae entis sed rei, et non sumitur ibi res secundum quod dicitur res quae habet esse actuale, sed dicitur res omne illud quod potest apprehendi ab anima.“

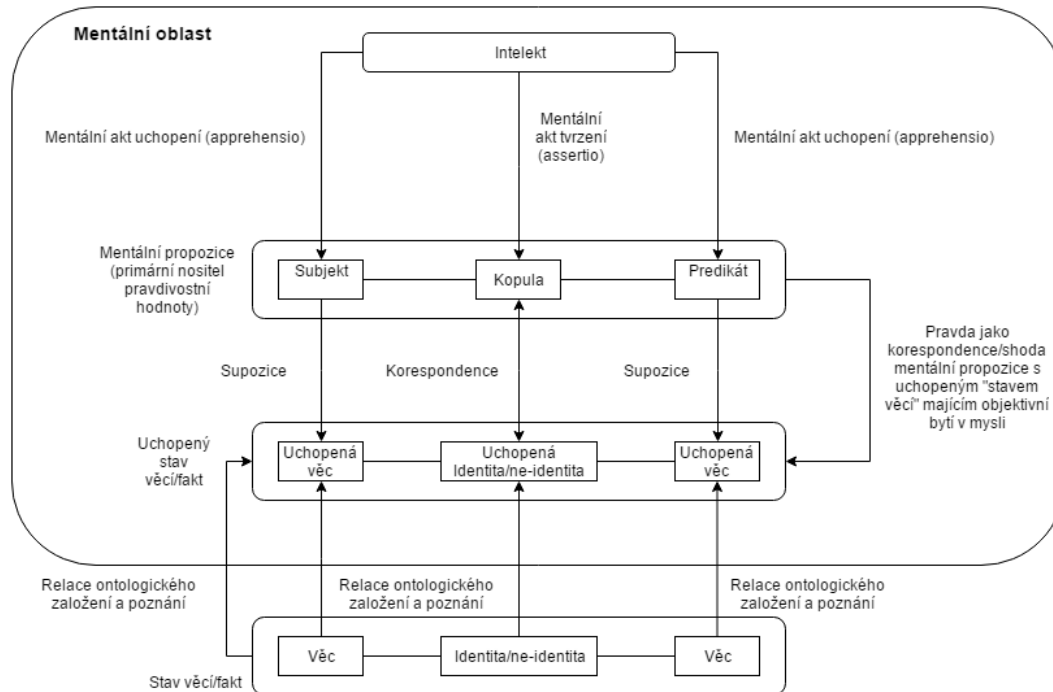
mezi nimiž existuje relace identity či ne-identity. Jako propozici lze charakterizovat pouze takovou komplexní entitu, která vzniká v mentálním aktu tvrzení a která sestává ze dvou extrémů a spony. Jak ale Burley tvrdí, v intelektu samotném existuje kromě uchopených věcí či jsoucen (tj. věcí, které jsou v intelektu objektivně, tedy jsoucen nanejvýš transcendentních) také uchopená relace identity či diversity mezi těmito druhy jsoucen. Tento komplex dvou uchopených věcí a identity/ne-identity ovšem nemá propoziční charakter. Výše uvedené schéma tak lze (minimálně) pro potřeby neexistujících předmětů změnit (viz obrázek č. 2).

Věci, za které suponují extrémy propozice v mentálních propozicích, stejně jako identita/ne-identita mezi těmito věcmi, se kterou koresponduje spona, jsou včleněny do mentální oblasti, ve které se nacházejí jakožto předměty kognitivního aktu. Oblast na obrázku, na které je znázorněna extramentální realita, není nutné předpokládat ve všech případech. Zatímco v případě propozic jako „Caesar je Caesar“ můžeme říci, že někdy v minulosti skutečně existoval daný stav věcí reálně a mimo mysl (tj. šlo o jsoucno jakožto existující), u propozic „Chiméra je chiméra“ tomu tak zřejmě není, neboť chiméra je pouze pomyslným jsoucnem.<sup>21</sup>

Minimálně jedna otázka ovšem zůstává stále otevřená: jaké místo má

21 Je však nutné dodat, že Burley zastával názor, že veškeré lidské poznání má svůj základ ve smyslovém vnímání, a tedy v extramentální realitě. Viz např. Burley 2002, s. 266, 1.1.

**Obr. č. 2:** Pravda jako shoda mentální propozice s uchopeným „stavem věcí“ majícím objektivní bytí v mysli



v tomto schématu ona mentální propozice složená z věcí, mající objektivní bytí v mysli? Obhajobě nutnosti existence propozic tohoto druhu Walter Burley věnuje rozsáhlý prostor. Proto se nezdá pravděpodobné, že by s reálnou propozicí ve své teorii pravdy nepočítal.

## 2. O PRAVDIVOSTI NEEKZISTUJÍCÍCH PROPOZIC: REÁLNÁ PROPOZICE JAKO PRIMÁRNÍ NOSITEL PRAVDIVOSTNÍCH HODNOT

S odpovědí na otázku, jakou funkci zastávají reálné propozice v Burleyho pozdní teorii pravdy, nám může pomoci pasáž z jeho pozdního komentáře ke *Kategoriím*, ve které se *Doctor planus et perspicuus* pokouší o interpretaci následující části 12. kapitoly Aristotelova textu, kde řecký filosof

hovoří o způsobech, jak můžeme hovořit o „dřívějším“:

„Zdá se však, že mimo uvedené způsoby je ještě jiný druh toho, co je dřívější. Tam totiž, kde je možné z bytí jednoho uzavírat na bytí druhého a obráceně, je asi možné nazývat vhodně dřívějším to, co je nějak příčinou bytí druhého. Takové případy zřejmě jsou. Např. bytí člověka a pravdivý výrok o něm je možno vzhledem k posloupnosti bytí obrátit. Jestliže totiž člověk skutečně jest, pak je také pravdivý výrok, kterým říkáme, že člověk jest. A tu je možný obrácený postup: Jestliže je pravdivý výrok, kterým pravíme, že člověk jest, jest člověk. Ale pravdivý výrok jistě není důvodem, že věc jest. Naopak se zdá, že věc je nějak důvodem, že výrok je pravdivý; neboť výrok se nazývá pravdivým, nebo

nepravdivým potud, pokud věc jest, nebo není.“<sup>22</sup>

Burley ve svém výkladu tohoto úseku tvrdí, že Aristotelés přidává pátý druh toho, jak je možné pohlížet na „dřívější“, konkrétně, je-li něco zaměnitelné (*aliqua convertuntur*) a jedno je příčinou druhého, pak to, co je příčinou druhého, je z přirozenosti dřívější než to, co příčinou není. Příklad, kterým tuto myšlenku dokresluje, si Burley propůjčuje přímo od Aristotela: propozice „člověk existuje“ a „člověk existuje“ je pravdivá propozice“ jsou konvertibilní, a to z důvodu, že platí konsekvence „člověk existuje; proto je následující propozice pravdivá: ‚člověk existuje‘“, stejně jako konsekvence opačná: „tato propozice je pravdivá: ‚člověk existuje‘; proto člověk existuje“. To, že člověk existuje, je ale příčinou toho, že je daná propozice pravdivá, a nikoli naopak, protože propozice je pravdivá z toho důvodu, že věc, o které propozice hovoří, buď existuje, nebo neexistuje.<sup>23</sup>

22 *Cat.* 14b 9–22 (česky s. 59). V latinském překladu: „Videtur autem praeter eos qui dicti sunt alter esse prioris modus; eorum enim quae convertuntur secundum essentiae consequentiam, quod alterius quomodolibet causa est digne prius natura dicitur. Quoniam autem sunt quaedam talia, manifestum est; nam esse hominem convertitur secundum subsistentiae consequentiam ad verum de eo sermonem; nam si est homo, verus sermo est quo dicimus quoniam est homo, et convertitur (nam, si verus est: sermo quo dicimus quoniam est homo, hominem esse necesse est); est autem verus sermo nullo modo causa subsistendi rem, res autem videtur quodammodo causa esse ut sermo verus sit; nam, quoniam est res vel non est, verus sermo vel falsus dicitur.“

23 Burley 1497, fol. g6 ra: „Haec est quinta particula huius capituli in qua Philosophus addit quintum modum dicens quod praeter

K tomu *Doctor planus et perspicuus* dodává, že při interpretaci této části musíme brát v potaz přinejmenším tři věci, z nichž relevantní jsou pro pochopení jeho pojetí pravdy a úlohy reálných propozic následující dvě:

1) Z Aristotelova tvrzení vyplývá, že každá propozice je konvertibilní s jinou propozicí, ve které je predikována pravdivost o tom, co latinští filosofové označovali jako *dictum*, a to proto, že toto *dictum* suponuje za propozici, jejímž je *dictum*. Jinak řečeno, dle Burleyho je možné považovat za konvertibilní propozice „Homo est animal“ a „Hominem esse animal est verum“.<sup>24</sup>

2) Aristotelés tvrzením, že „výrok se nazývá pravdivým, nebo nepravdivým potud, pokud věc jest, nebo není,“ nechápe „věc“ jako věc, která je signifikována subjektem, ani věc, která je

modus qui dicti sunt test unus alius, scilicet quod aliqua convertuntur secundum naturam, et unum illorum est causa alterius, tunc illud quod est causa alterius est prius natura quam illud cuius est causa. Verbi gratia, haec oratio ‚homo est‘ et haec oratio ‚homo est‘ est vera‘ convertuntur. Nam hominem esse et hominem esse verum convertuntur. Nam sequitur ‚homo est, ergo haec est vera: ‚homo est‘, et converso, scilicet ‚haec est vera: ‚Homo est‘, ergo homo est‘. Sed hominem esse est causa quare haec est vera: ‚Homo est‘, et non e converso [...] Nam in eo quod res est vel non est, est oratio vera vel falsa [...]“

24 Jde o vazbu infinitivu s akuzativem či (podle terminologie logiků 14. století) tzv. *dictum*. Daná vazba byla chápána jako něco, co můžeme získat z původní věty v oznamovacím tvaru. Proto se hovořilo o *dictu* propozice. Z propozice ve tvaru „S est P“ vytvoříme *dictum* „S-akuzativ esse P-nominativ“ (resp. „S–P“ → „S-akuzativ P-infinitiv“, je-li predikátem sloveso). Pro informace o širším kontextu užití pojmu *dictum* viz např. Kneepkens 1980, s. 114–116 či Nuchelmans 1973, s. 150–156.

signifikována predikátem. Naopak, jako „věc“ zde chápe něco, co je signifikováno celou propozicí, což lze chápat jako konečný signifikát všech propozic, tj. jako to, co je signifikováno, ale dále již nic nesignifikuje. Tvrzení řeckého filosofa lze tedy chápat tak, že na základě toho, že je tomu tak, jak propozice signifikuje, je propozice pravdivá a dle toho, že tomu tak není, je propozice nepravdivá.<sup>25</sup> Burley k tomu dodává:

„Z toho [co říká Aristotelés] je zřejmé, že prostřednictvím propozice mluvené a také pojmové je signifikována nějaká komplexní věc, která není ve vlastním smyslu nějakou věcí, která je přesně signifikována subjektem, ani věcí signifikovanou přesně predikátem, ale je jejich agregátem; a tato věc, která je konečným a adekvátním signifikátem propozice mluvené i pojmové, je jisté *ens*

*copulatum* a na základě toho může být tato propozice označena jako *propositio in re*, tak jak bylo řečeno v prologu této knihy.“<sup>26</sup>

Z citované pasáže lze vyvodit přinejmenším tři důležité závěry:

1) Hovoří-li Burley o „komplexní věci“ jako o konečném signifikátu všech ostatních typů propozic, má zřejmě na mysli propoziční komplex, který označuje jako *propositio in re*. Nejde tedy o věc existující mimo mysl, ale o „spojené jsoucno“ (*ens copulatum*) mající objektivní bytí v mysli a vyznačující se propozičním charakterem. Ten mu dodává intelekt prostřednictvím svého aktu tvrzení, který se v propozici odráží v existenci spony.

2) Právě toto „spojené jsoucno“ (*ens copulatum*) má být tím, na čem se (nějakým způsobem) zakládá pravda ostatních propozic.

3) To, co v citované pasáži Walter Burley tvrdí, ztotožňuje s míněním samotného Aristotela.

Po této krátké interpretaci Aristotelova textu Burley přichází se dvěma námitkami vůči uvedené tezi o konvertibilitě propozice s jinou propozicí, ve které je tvrzena její pravdivost. Za prvé, z propozice, ve které se tvrdí pravdivost jiné propozice, nelze tuto

25 Burley 1497, fol. g6 ra–rb: „Circa istam partem sunt tria intelligenda. Primo, quod ex dictis Aristotelis hic accipitur unum commune dictum antiquorum, scilicet quod omnis propositio convertitur cum vero enunciatio de suo dicto. Hoc est, omnis propositio convertitur cum alia propositione in qua verum praedicatur de dicto illius propositionis, et hoc secundum quod illud dictum supponit pro suppositione cuius est dictum. Secundo est intelligendum quod cum dicitur ‚ex eo quod res est vel non est‘ etc., Philosophus per ‚rem‘ non intelligit rem significatam per subiectum, nec rem significatam per praedicatum, quia de non ente vere praedicatur aliquid tamquam de subiecto, quia de non ente verum mest dicere ipsum esse non ens, et ita propositio affirmativa potest esse vera quamvis res significata per praedicatum sit non ens, sed Philosophus per ‚rem‘ intelligit rem significatam per totam propositionem, et tunc intelligitur sic: ex eo quod res est, hoc est, ex eo quod ita est sicut propositio significat est propositio vera, et ex eo quod non est ita sicut propositio significat est propositio falsa.“

26 Burley 1497, fol. g6 rb: „Et ex hoc patet quod per propositionem in voce et etiam in conceptu significatur aliqua res complexa que non est proprie aliqua res precise significata per subiectum, nec praecise res significata per praedicatum, sed aggregatum ex his; et illa res quae est ultimum et adaequatum significatum propositionis in voce et in conceptu est quaedam *ens copulatum*, et propter hoc potest dici *propositio in re*, sicut declaratum est in principio huius libri.“

jinou propozicí odvodit. To je zřejmé z toho, že je neplatná tato konsekvence: „Člověk je osel“ je pravdivá propozice; proto člověk je osel“. Konsekvent je zde totiž nemožný, jelikož není možné, aby byl člověk ve skutečnosti osel. Antecedent je ale možný, neboť může nastat situace, kdy si např. mluvený termín „člověk“ ustanovíme k signifikování Boha a mluvený termín „osel“ k signifikování dobra. Propozice „člověk je osel“ by v takovém případě signifikovala totéž, co propozice „Bůh je dobrý“, a je tedy možné, aby byla pravdivá.

Za druhé, podobně lze postupovat i v opačném směru, neboť se zdá, že z každé propozice nelze vyvodit propozici, ve které je o dané propozici predikována pravdivost. To je zřejmé z toho, že je neplatná konsekvence „Bůh existuje; proto je pravdivá propozice ‚Bůh existuje‘“. Neboť Bůh může existovat i tehdy, pokud propozice „Bůh existuje“ neexistuje. Pokud ale tato propozice neexistuje, pak nemůže být pravdivá ani nepravdivá.<sup>27</sup>

27 Burley 1497, fol. g6 rb-va: „Circa istam partem dubitatur an omnis propositio convertatur cum propositione in qua verum affirmatur de illa propositione. Et videtur quam non, quia non sequitur ‚haec est vera ›homo est asinus‹; ergo homo est asinus‘, quia antecedens est possibile, et consequens impossibile. Possibilitas antecedentis patet, quia haec vox homo potest imponi ad significandum idem quod hoc nomen deus significat. Et haec vox asinus potest significare quod modo significet haec vox bonus. Ergo haec potest esse vera ‚homo est asinus‘, sicut haec modo est vera ‚Deus est bonus‘. Impossibile est ergo quod haec sit vera ‚homo est asinus‘, et tamen haec est possibile, homo est asinus. Ergo haec consequentia non valet: ‚haec est vera ›homo est asinus‹, ergo homo est asinus‘. Et sic propositio in qua verum affirmatur de

V odpovědi na první námitku Burley připomíná svou často opakovanou distinkci: každá propozice, ať už psaná, mluvená, či pojmová, má dvě stránky – materiální a formální. V případě materiální stránky hovoříme o tom, z jakých stavebních prvků je propozice složena. Tak např. každá psaná propozice je tvořena pomocí napsaných termínů a spony, mluvená propozice zase pomocí mluvených termínů a spony. Naopak složka formální poukazuje na to, co je (konečným) signifikátem dané propozice, neboť je tvořena vztahem k tomu, co je propozicí signifikováno. Právě tento vztah k signifikovanému propůjčuje propozici její identitu, a nikoli tedy materiální prvky, jimiž je tvořena.

Pokud takovou distinkci přijmeme, nabízí se řešení daného problému samo: Jelikož má propozice svou identitu založenou na svém vztahu k signifikovanému, pak je propozice „člověk je osel“, ve které „člověk“ signifikuje člověka a „osel“ osla, pouze materiálně totožná s propozicí „člověk je osel“, ve které je termín „člověk“ ustanoven k signifikování Boha a termín „osel“ k signifikování dobra. Z formálního hlediska jsou ovšem tyto propozice odlišné, neboť dané termíny v obou případech signifikují něco jiného. Z toho důvodu pak

alia propositione non convertitur cum illa propositione, quia non infert illam. Item videtur quod non omnis propositio inferat propositionem in qua verum infertur vel affirmatur de illa propositione, quia non sequitur ‚Deus est, ergo haec est vera ›Deus est‹‘, quia possibile est quod haec propositio non sit in rerum natura. Isto posito adhuc deus est, et tamen haec est non vera ‚Deus est‘, quia illud quod non est, non est verum vel falsum.“

můžeme říci, že nejde o identické propozice, ale o dvě různé propozice. V případě konsekvence „Člověk je osel“ je pravdivá propozice, proto je člověk osel“ lze proto říci, že je antecedent stejně nemožný jako konsekvent, pokud termín „člověk“ signifikuje člověka a termín „osel“ signifikuje osla. Pokud tomu tak není, pak jde o jinou konsekvenci. Proto je daná konsekvence správná.<sup>28</sup>

Řešení druhé námitky, které Burley ve svém textu poskytuje, je rovněž řešením závažné otázky: Jak může mít neexistující propozice pravdivostní hodnotu?<sup>29</sup>

28 Burley 1497, fol. g7 ra: „Ad primum in contrarium dico, quod haec consequentia est bona: ‚haec est vera: »homo est asinus«, ergo homo est asinus‘, et antecedens est impossibile sicut consequens demonstrando istam homo est asinus in terminis sic significantibus sicut modo significant apud nos. Et quando dicitur quod isti termini possunt significare alia, scilicet deum et bonum, dico quod si istae voces imponantur ad significandum alia, illa erit alia propositio quam modo est, quia propositio habet identitatem suam vel diversitatem ab identitate vel diversitate significatorum per terminus propositionis [...] Et si dicatur quod voces sunt eadem, et oratio non est nisi vox, ergo oratio est eadem quantumcumque termini significant diversa, dicendum est quod vox est materiale in propositione prolata et respectus ad significatum per vocem est formale in propositione, et ideo si significata in propositione sint et fiant diversa respectus ad significata, erunt diversi propositiones, et sic non manebit propositio eadem quantum ad suum formalem, quamvis maneat eadem quantum ad suum materiale.“

29 Z Burleyho strany ovšem to, že neexistující propozice může být pravdivá, není pouhým předpokladem. Naopak tuto svou tezi obháje obhajuje. Uvádí přitom několik argumentů proti tzv. moderním filosofům, kteří tento názor odmítají. Jde hlavně o následující tři argumenty:

„Neboť poté, co je propozice vyslovena, je sama předmětem paměti, protože jinak by si oponent nepamatoval ani nemohl zapamatovat to, co bylo vysloveno respondentem, což by bylo nevhodné, jelikož pak by nikdy nemohl správně odpovědět. Proto i když propozice neexistuje, může být předmětem paměti a v důsledku toho také samotného intelektu; a proto když propozice neexistuje, signifikuje něco intelektu, kterým je myšlena. Proto signifikuje pravdu, nebo nepravdu. Ale ‚Bůh existuje‘ nesignifikuje nepravdu; [...] A to je zřejmé, neboť správně odpovídající posuzuje, zda je to, co oponent vyslovil, pravdivé, či nepravdivé, a to po tomto vyslovení. A na základě toho, jak soudí, odpovídá. Proto propozice, která neexistuje jinak než objektivně v intelektu, je správným úsudkem posouzena z hlediska pravdivosti a nepravdivosti,

1) Má-li platit pravidlo aristotelské logiky, že je-li nějaká propozice pravdivá, pak je nepravdivá její kontradikce, musíme přijmout také možnost pravdivosti neexistující propozice.

2) Pokud bychom přijali tezi moderních filosofů, respondent by v probíhající disputaci nemohl odpovědět na propozici vyslovenou oponentem, neboť poté, co je daná propozice vyslovena, neexistuje, a není tudíž ani pravdivá, ani nepravdivá.

3) Pokud by byl předpoklad moderních filosofů správný, nemohli bychom vyslovit žádnou správnou konsekvenci. Pokud bychom aktuálně vyslovovali antecedent, konsekvent by již neexistoval, a neměl by tedy pravdivostní hodnotu. Při vyslovování konsekventu by zase došlo k tomu, že by již neexistoval antecedent. Viz Burley 1497, fol. g6 va–vb.

Stanovisko reprezentující přístup moderních filosofů lze nalézt např. v komentáři ke *Kategoriím* Viléma Ockhama, srov. Ockham 1978, s. 327.

a v důsledku toho je tedy pravdivá, či nepravdivá.<sup>30</sup>

Z citované pasáže je zřejmé, že hovoří-li Burley o neexistenci propozic, nevyjadřuje se o propozicích obecně, ale pouze o těch, které jsou složeny z materiální a formální stránky, konkrétně o propozicích psaných, mluvených a pojmových. Kromě toho se tato neexistence dotýká pouze jejich stránky materiální, nikoliv formální. Vysloví-li např. v disputaci jeden z účastníků propozici „Bůh existuje“, tato propozice po svém vyslovení materiálně zaniká (tj. existuje pouze v okamžiku vyslovení), ale díky tomu, že je intelektem uchopena (prostřednictvím jistého kognitivního procesu), a může se tak stát jeho předmětem jakožto mluvená propozice (tj. do intelektu „vstoupí“ tato propozice jako znak), může intelektu dále něco signifikovat. Zmíněnou mluvenou propozici, která má v mysli objektivní bytí,<sup>31</sup> Burley přirovnává k univerzáliím:

30 Burley 1497, fol. g7 ra-rb: „Nam postquam ipsa est prolata est obiecta memoriae, quia aliter opponens non haberet nec habere posset memoriam de prolatis a respondente, quod est inconueniens, quia tunc numquam bene posset respondere. Ergo quando propositio non est, potest esse obiecta memoriae, et per consequens ipsi intellectui et per consequens quando propositio non est, significat aliquid intellectui a quo intelligitur. Ergo significat verum aut falsum. Sed haec ‚deus est‘ non significat falsum; [...] Hoc etiam patet, nam bene respondens iudicat de prolatis ab opponente postquam sunt prolata, utrum sunt vera vel falsa, et secundum quod iudicat sic respondet. Ergo propositio quae non est nisi in intellectu obiective vero iudicio iudicatur esse vera vel falsa, et per consequens est vera vel falsa.“

31 Nejedná se ale stále o propozici složenou z věcí, mající v mysli objektivní bytí! Jedná

„Je třeba pochopit, že intelekt může myslet propozici, která signifikuje existenci Boha,<sup>32</sup> aniž by myslel propozici ‚Bůh existuje‘ vyslovenou mnou či tuto propozici vyslovenou někým jiným, nýbrž myslí jedno společné, intelektem abstrahované od takových či podobných propozic. [...] Intelekt totiž může myslet lva či slona obecně, aniž by myslel tohoto lva či tohoto slona, a stejným způsobem může intelekt myslet jedno společné všem takovým propozicím, konkrétně ‚Bůh existuje‘ [...] Věřím, že v disputaci oponent a respondent měli každý svůj intelekt nasměřovaný k tomuto společnému všem vysloveným propozicím, o nichž se diskutuje, a tak jejich intelekt mířil na totéž [...]“<sup>33</sup>

Jinými slovy, singulární propozice „Bůh existuje“, která je vyslovena oponentem, je propozice-token, a je proto

se o mluvenou propozici, která je intelektem myšlena. Objektivní je z toho důvodu, že je předmětem daného kognitivního aktu.

32 Burley zde sice hovoří o „existenci Boha“ (*deum esse*), ale – jak bylo řečeno výše – konečným signifikátem propozice může být pouze něco, co má samo propoziční charakter.

33 Burley 1497, fol. g7 rb: „Intelligendum quod possibile est intellectum intelligere propositionem quae significat deum esse non intelligendo istam ‚deus est‘, quae fuit prolata a me, nec intelligendo illam quae fuit prolata ab alio, sed intelligendo unum commune abstractum per intellectum a qualibus propositione tali vel consimili. [...] Potest nam intellectus intelligere leonem vel elephantem in universalis, non intelligendo istum leonem nec istum elephantem. Et eodem modo potest intellectus intelligere unum commune cuilibet tali propositioni, scilicet huius ‚deus est‘ [...] Credo quod in disputatione opponens et respondens fuerunt intellectus suos ad talia communia omnibus propositionibus prolatis de quibus disputant, et fuerunt intellectus suos ad idem [...]“



materiálně odlišná od propozice-tokenu „Bůh existuje“, kterou vysloví či může vyslovit respondent.<sup>34</sup> Nicméně formální stránka takovýchto singulárních propozic, která je vztahem této propozice k signifikovanému, propůjčuje těmto singulárním propozicím identitu a jednotu.<sup>35</sup> Formální stránka

singulární propozice však může být zaručena pouze tehdy, existuje-li nějaký intelekt, který ji může uchopit a myslet.<sup>36</sup> Burley se však zřejmě domnívá, že intelektem je myšlena propozice, která je odlišná od těchto singulárních propozic, neboť je od nich abstrahována. Díky tomu získává v jistém smyslu univerzální charakter, a lze ji tudíž označit jako propozici-type.<sup>37</sup> Vyřčená propozice-type je pak podle Burleyho nositelem pravdivostních hodnot, ale nikoliv nositelem primárním, protože

34 Linda Wetzelová (2006) ve svém článku zabývajícím se moderní (metafyzickou) distinkcí mezi tokenem a typem tvrdí, že „token“ lze předběžně charakterizovat jako konkrétní výskyt či užití něčeho v rámci jednoho typu. Na otázku, co je to type, však ve filosofii zřejmě neexistuje jednotná odpověď. Jak autorka ukazuje, někteří filosofové se dokonce přiklánějí k názoru, že type může být chápán jako jistý druh univerzálie. Užití distinkce lze ukázat na příkladu, který Wetzelová uvádí. Na otázku, kolik slov se nachází v anglické větě „A rose is a rose is a rose“, můžeme odpovědět dvěma způsoby v závislosti na tom, ptáme-li se na type, či token. V prvním případě řekneme, že se v dané větě nachází slova tři, v případě druhém odpovíme, že se v ní nachází slov osm. G. Nuchelmans, který tuto distinkci ve své monografii věnované starověkému a středověkému chápání propozic hojně užívá, vystopoval její jisté užití již v Aristotelově díle. Viz Nuchelmans 1973, s. 43.

35 Burley by pravděpodobně řekl, že jde o identitu a jednotu specifickou či genericou. Ve svém pozdním pojednání *O universáliích* Burley tvrdí, že je nutno rozlišit dva typy numerické identity a jednoty (termíny „identita“ a „jednota“ často užívá jako zaměnitelné), přičemž říká, že entitám singulárním náleží jiný typ než entitám univerzálním. První typ nazývá „numerickou identitou v striktním smyslu“, druhý pak „numerickou identitou specifickou nebo genericou“. Těmto dvěma typům je poté nadřazena „numerická identita v širším smyslu“. V tomto širším smyslu jsou numericky identické a numericky jedny jak jednotliviny, tak i univerzálie či obecné přirozenosti. Nicméně numerická identita v striktním smyslu náleží pouze entitám singulárním, zatímco numerická identita specifická či genericá náleží jen univerzáliím. Pro univerzálii tak numerická jednota

znamená něco jiného než pro jednotlivinu. Jednotlivina nemůže nikdy existovat zároveň v mnohém, zatímco o obecné entitě je možné říci, že může existovat zároveň aktuálně na více místech a v mnohém, aniž by přišla o vlastní numerickou identitu a jednotu. Viz Burley 1999, s. 16–23, 32: „[...] dicendum est ad primam rationem, cum dicitur quod idem numero esset in celo et in inferno, quod idem numero accipitur dupliciter, scilicet communiter et stricte. Idem numero communiter acceptum est illud, quod cum alio ponitur in numerum seu constituit numero ita, quod de lilo et de alio veru mest dicere quod ista sunt duo. Et isto modo concedo quod natura specifica hominis est una numero, quia illa et natura specifica asini sunt due nature. Sed unum numero stricte acceptum est solum illud, quod distinguitur contra unum specie et unum genere [...]“

36 Signifikace je totiž primárně epistemologicko-psychologická relace. Tj. bez intelektu nemůže být znak znakem něčeho.

37 Burley sice tvrdí, že tato propozice jakožto univerzálie existuje pouze v mysli (tj. *post rem*), ale vzhledem k jeho tezi, že singulární propozice má také formální stránku, která jí zaručuje identitu, lze soudit, že by tvrdil, že se nachází v jistém smyslu také v samotných propozicích (*in re*). Vezmeme-li dále v potaz jeho opakovanou tezi, že mluvené (i psané) propozice slouží k vyjádření reálných propozic, lze se domnívat, že by souhlasil také s tvrzením, že existují rovněž před vyslovením (napsáním) těchto propozic (*ante rem*).

intelektu signifikuje něco, co může být také buď pravdivé, nebo naopak nepravdivé. S ohledem na to lze říci, že také tato propozice-type obsahuje formální složku, tj. vztah k signifikovanému. Možnost pravdivosti aktuálně neexistující singulární propozice-tokenu je tedy v důsledku toho založena až na signifikátu propozice-typu, o němž je však nutné říci, že existuje nutně a stále.

Co je však tímto signifikátem, který má sloužit jako primární nositel pravdivostních hodnot? Zdá se, že mluveným propozicím nemůže být tato úloha propůjčena právě kvůli tomu, že intelektu dále signifikují něco, co může být pravdivé či nepravdivé. Totéž však platí pro propozice pojmové, neboť i ty, jak Burley tvrdí, mají stránku materiální a formální. Nejvhodnějším kandidátem se tak jeví reálné propozice. Proto se nelze divit tomu, že *Doctor planus et perspicuus* v pozdních komentářích k *ars vetus* nikde nezmiňuje svou tezi hájenou v raném komentáři k *O vyjadřování*, podle které existují pouze pravdivé reálné propozice. Tím se samozřejmě vzdává jejich původní primární funkce, neboť pravdivé reálné propozice již nemohou sloužit jako nástroj verifikace ostatních propozic. Zároveň se ovšem také vzdává nepřijemného důsledku, který z tohoto chápání reálných propozic vyplývá. Jelikož Burley v raném komentáři připustil pouze existenci pravdivých reálných propozic, jejich tvorba nemohla být závislá na vůli intelektu. Díky přesunu reálných propozic na úroveň primárních nositelů pravdivostních hodnot si již Burley může dovolit ve svém pozdním komentáři ke *Kategoriím* tvrdit opak:

„A jestliže se někdo ptá, čím je intelekt veden k vytváření spony tohoto druhu, ať už spony spojující, či rozlučující, je třeba říci, že není veden ničím jiným než samotnými extrémy propozice a vůlí prikazující intelektu vzájemně tyto extrémy spojit, nebo je od sebe navzájem odloučit [...]“<sup>38</sup>

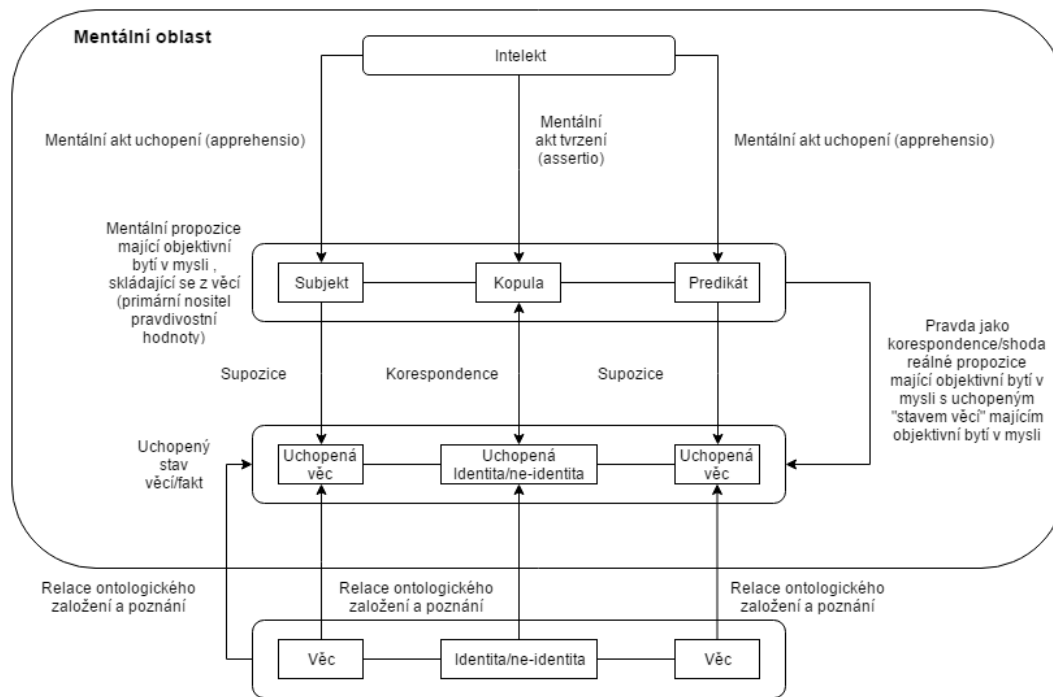
Tato skutečnost nakonec jasně poukazuje na motivaci, která Burleyho vedla k tomu, že začal brát v potaz supoziční teorii v rámci své teorie pravdy. Je to právě tato vlastnost termínu – supozice –, která slouží k verifikaci propozic. V konečné podobě by pak Burleyho teorie pravdy mohla vypadat jako na obrázku č. 3.

Otázkou zůstává, zda je nutno počítat s uchopeným stavem věcí a uchopenými věcmi jako s tím, za co termíny propozice suponují, pouze v případě jsoucna, která v realitě aktuálně neexistují (např. Sókratés, Caesar, Burley či chiméra), nebo i v případě jsoucna aktuálně existujících. K první možnosti nabádá samotná definice supozice, která je popsána jako přijetí termínu (*acceptio termini*) za něco.<sup>39</sup> Termín, ať už je

38 Vzhledem ke kontextu tohoto konstatování přitom nelze pochybovat o tom, že se zde Burley vyjadřuje primárně o propozicích reálných. Burley 1497, fol. c4 va: „Et si quaeratur a quo ergo movetur intellectus ad fabricandum huiusmodi copulam vel divisionem vel negationem copulae, dicendum quod non movetur nisi ab ipsius extremis ipsis in propositione et a voluntate imperante intellectui ad copulandum extrema ad invicem vel ad dividendum extrema ab invicem [...]“

39 Jak si všimá E. Karger (1996, s. 205), Burley zřejmě rozšířil svou supoziční teorii do oblasti věcí. Věc ovšem může za něco supponovat pouze tehdy, je-li užitá jako termín v reálné propozici.

Obr. č. 3: Pravda jako shoda reálné propozice mající objektivní bytí v mysli s uchopeným „stavem věci“



tímto termínem mluvené slovo, pojem, či věc mající objektivní bytí v intelektu, může být přijat za cokoli, a tedy i za věc čistě extramentální. Na druhou stranu Burleyho pojetí věci jakožto uchopené umožňuje toto rozlišení přinejmenším v jistém smyslu obejít. Jednak z toho důvodu, že se v rovině uchopených věcí odráží bytí ve svém nejvyšším rozsahu (jde o inteligibilní bytí, které je „na nejvyšší transcendentní“), a zahrnuje tak pod sebou každé jsoucní, včetně jsoucní aktuálně existujících. Dále proto, že proces vedoucí od věci k jejímu uchopení je zcela nezávislý na vůli. V případě reálné propozice „Sókratés existuje“ subjektivní termín-věc (uchopený Sókratés) skutečně supponuje za Sókrata mimo mysl, stejně jako termín na pozici predikátu supponuje za jeho reálnou existenci. V aktu verifikace má

však intelekt k těmto věcem přístup pouze v jejich uchopené podobě, stejně jako ke vztahu identity/ne-identity, se kterou koresponduje spona reálné propozice. Proto je zřejmé, že k verifikaci propozice „Chiméra existuje“ a k verifikaci propozice „Sókratés existuje“ můžeme přistoupit v podstatě stejným způsobem. Konkrétně zjištěním, zda intelekt uchopuje identitu věci, za kterou supponuje subjektivní termín-věc, s věcí, za kterou supponuje predikátový termín-věc. Takový předpoklad by pak zřejmě v současné době nebyl naplněn ani u jedné ze zmíněných propozic, na rozdíl od propozice „Člověk existuje“.

Je ovšem faktem, že ačkoli *Doctor planus et perspicuus* odmítl svůj původní názor, že tzv. reálné propozice nemohou být nepravdivé, ponechal si jiný, neméně problematický názor, podle něhož

každá reálná propozice musí existovat.<sup>40</sup> Pouze na základě tohoto faktu lze totiž ospravedlnit obhajovanou teorii, že každá propozice, ať už mluvená, psaná, nebo pojmová, je pravdivá i tehdy, když neexistuje. S vysvětlením tohoto aspektu Burleyho nauky nám však jeho pozdní texty nepomohou o nic více než jeho dílo rané. Jako nejpravděpodobnější se však stále jeví předpoklad, že základem a východiskem veškeré pravdy je pravda chápaná teologicky.

### — ZÁVĚR

Na teorii pravdy Waltera Burleyho v té podobě, v jaké je možné ji zrekonstruovat na základě jeho raných a pozdních komentářů k Aristotelovým logickým spisům, lze nahlížet jako na jistou verzi korespondenční teorie. Definice, s níž přichází, je strukturovaná. Na jedné straně je zde relační vlastnost náležející věcem, prostřednictvím které se tyto věci odkrývají intelektu. Je-li intelekt, k němuž je takto věc vztažena, intelektem božským, je pojem pravdy pojmem (nanejvýš) transcendentálním, neboť se týká všech jsoucen. Proto můžeme říci, že je každá věc ve shodě s božským intelektem. V případě intelektu lidského (resp. také jeho ostatních mohutností) lze pak chápat pravdu jako jistý druh správnosti, neboť jde o to, odkrývá-li se intelektu věc správně (tj. signifikuje-li intelektu o sobě pravdu), či nesprávně (pokud nesignifikuje pravdu). V prvním případě pak hovoříme o tom, že je daná věc ve shodě s lidským intelektem,

v druhém případě pak věc není ve shodě s lidským intelektem.

Na druhé straně je však pravda relační vlastností, která náleží intelektu. I zde ale existuje pravda dvojího druhu, v závislosti na tom, zda se týká poznání něčeho nekomplexního (*incomplexa*), či komplexního (*complexa*). V prvním případě se pravda nachází v intelektu tehdy, pokud intelekt uchopil jednoduchou *quidditu* věci a dosáhl jejího úplného poznání. Tehdy tvrdíme, že náš intelekt je ve shodě s věcí, případně že je s ní konformní. V případě druhém, jak Burley tvrdí ve shodě s Aristotelem, se pravda týká činnosti intelektu, při které jsou jisté entity, které intelekt uchopil, spojovány, či rozlučovány, čímž v intelektu vzniká jistá entita – propozice.

Na otázku, jaký typ propozice je primárním nositelem pravdivostních hodnot, stejně jako na otázku, co to vlastně znamená, že je propozice pravdivá, podal Burley odlišnou odpověď v různých obdobích svého života. Ve svém tzv. středním komentáři zřejmě zastával tezi, že pozici primárního nositele pravdivostních hodnot musí zastávat propozice mající subjektivní bytí v intelektu, tj. propozice složená z pojmů. Taková propozice je pak pravdivá tehdy a jen tehdy, pokud je ve shodě s reálnou propozicí složenou z věcí, mající v intelektu objektivní bytí. Takto chápaná pravda je založena na tvrzení, že existovat mohou, resp. spíše musí, pouze pravdivé reálné propozice, tedy že každá reálná propozice musí být pravdivá a v důsledku toho musí také každá taková propozice existovat. Oproti tomu propozice, které mají

40 Samozřejmě s tím rozdílem, že v Burleyho pozdním pojetí bude množství existujících reálných propozic nesrovnatelně větší.

subjektivní bytí v mysli, jsou nahodilými entitami, které jsou vytvářené činností mysli a vyznačují se tím, že jsou závislé na vůli, a mohou tak být pravdivé i nepravdivé, stejně jako mohou existovat či neexistovat.

Ve svých pozdních komentářích k Aristotelovým *Kategoriím* a *O vyjadřování* si Burley zřejmě uvědomil některé zásadní nedostatky a nejednoznačnosti, které s jeho ranou teorií souvisí. Ačkoli první tři ze zmíněných způsobů pravdy zůstaly v podstatě v nezměněné podobě, poslední z nich, pravda v logickém slova smyslu, doznala nemalých změn. Konkrétně v tom, že na ni Burley aplikoval svou supoziční teorii, pravděpodobně také v reakci na některé jiné myslitele (např. Ockhama), kteří se vydali podobnou cestou. Spolu s tím však došlo také ke změně funkce a částečně i statusu reálných propozic. Zatímco v raném pojetí Burley chápal pojmové propozice mající subjektivní bytí v mysli jako primární nositele pravdivostních hodnot a reálné propozice mající objektivní bytí v mysli plnily roli nástroje verifikace těchto propozic – neboť, jak bylo řečeno, tyto propozice nemohou být nepravdivé –, v pozdním období zaujaly místo primárních nositelů pravdivostních hodnot právě propozice reálné.

Pravda v logickém smyslu podle tzv. středního komentáře k *O vyjadřování* definovaná jako shoda propozice mající subjektivní bytí v mysli s propozicí mající objektivní bytí v mysli je tak

nahrazena definicí, podle níž je pravda shoda či korespondence reálné propozice mající objektivní bytí v mysli s uchopeným „stavem věci“, který má sice také objektivní bytí v mysli, nemá však propoziční charakter. Zatímco tento uchopený „stav věci“ nemůže být v logickém slova smyslu pravdivý ani nepravdivý, neboť nejde o propozici (tj. nejde o komplex subjektu, spony a predikátu), vytvoření reálné propozice závisí na vůli intelektu, neboť právě intelekt je tím, co o věcech něco tvrdí. Od tvrzení, že propozice tohoto druhu nemohou být nepravdivé, se tak Burley ve svém pozdním období odklání. Ponechává si však neméně problematickou tezi, že tyto propozice nemohou neexistovat. V opačném případě bychom nutně museli uznat konsekvenci, která se Burleymu z praktických i teoretických důvodů zdá být nevhodnou, jmenovitě že propozice, která neexistuje, nemůže mít pravdivostní hodnotu.

O každé (nutně existující) kladné reálné propozici pak můžeme říci, že je pravdivá tehdy a jen tehdy, suponuje-li termín-věc na pozici subjektu za totéž jako termín-věc na pozici predikátu, tj. existuje-li mezi těmito dvěma supozity termínů vztah identity. Naopak o záporné reálné propozici řekneme, že je pravdivá tehdy a jen tehdy, existuje-li mezi těmito dvěma supozity vztah ne-identity neboli diversity. V případech opačných jsou tyto propozice nepravdivé.

## ZKRATKY

---

### Aristotelés

*Cat. Categoriae*

### Tomáš Akvinský

*De ver. De veritate*

## BIBLIOGRAFIE

---

- Aertsen, J. A. (1984). *Medieval Reflections on Truth: Adaequatio rei et intellectus*. Amsterdam.
- Akvinský, T. (1970). *Quaestiones disputatae de veritate*. Vol. I. Editio Leonina, Roma.
- Aristotelés (1958). *Kategorie* (přel. A. Kříž). Praha: Nakladatelství Československé akademie věd.
- Aristotelés (1974). *Aristotelis Categoriae et liber De interpretatione* (ed. L. Minio-Paluello). Oxford.
- Aristoteles Latinus (1961). *Categoriae vel Praedicamenta*. Translatio Boethii, Editio Composite, Translatio Guillelmi de Moerbeka, Lemmata e Simplicii commentario decerpta, Pseudo-Augustini Paraphrasis Themistiana (ed. L. Minio-Paluello). Bruges, Paris.
- Burley, W. (1497). *Expositio super Artem Vetterem Porphyrii et Aristotelis*. Benátky: Otinus de Luna (přetištěno ve Frankfurtu: 1967).
- Burley, W. (1955). *De puritate artis logicae: Tractatus longior. With a Revisited Edition of the Tractatus Brevior* (ed. P. Boehner). New York: The Franciscan Institute.
- Burley, W. (1972). „Commentarius in librum Perihermeneias Aristotelis (Commentarius medius)“. In: S. F. Brown (ed.), *Franciscan Studies* 33, s. 45–134.
- Burley, W. (1999). *Tractatus de universalibus* (ed. H.-U. Wöhler). Leipzig: Verlag der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig.
- Burley, W. (2002). „Expositio super librum Posteriorum“. In: M. von Perger, „Walter Burley Über das Vorwissen des Schlusswissens. Eine provisorische Edition von Prolog und Kap. 1 der Expositio super librorum posteriorum“. *Traditio* 57, s. 262–288.
- Cesalli, L. (2013). „Meaning and Truth“. In: A. D. Conti (ed.), *A Companion to Walter Burley: Late Medieval Logician and Metaphysician*. Leiden: Brill, s. 87–134.
- Cesalli, L. (2013). „The Ockham–Burley Dispute“. In: A. D. Conti (ed.), *A Companion to Walter Burley: Late Medieval Logician and Metaphysician*. Leiden: Brill, s. 49–84.
- Dewender, T. (2011). „William of Ockham and Walter Burley on Signification and Imaginary Objects“. In: K. Emery, Jr., R. L. Friedman, A. Speer (eds.), *Philosophy and Theology in the Long Middle Ages*. Leiden, Boston: Brill, s. 437–450.

- Ebbesen, S. (1986). „The Chimera’s Diary“. In: S. Knuuttila, J. Hintikka (eds.), *The Logic of Being: Historical Studies*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, s. 115–143.
- Karger, E. (1996). „Mental Sentences According to Burley and the Early Ockham“. *Vivarium* 34, s. 193–230.
- Kneepkens, C. H. (1980). „Legere est agere‘: The first quaestio of the first quaestiones-collection in the MS Oxford, CCC 250“. In: E. F. K. Koerner, H.-J. Niederehe, R. H. Robins (eds.), *Studies in Medieval Linguistic Thought*. Amsterdam: John Benjamins Publishing, s. 109–130.
- Nuchelmans, G. (1973). *Theories of the Proposition: Ancient and Medieval Conceptions of the Bearers of Truth and Falsity*. Amsterdam: North-Holland Publishing Company.
- Nuchelmans, G. (1980). *Late-Scholastic and Humanist Theories of the Proposition*. Amsterdam: North-Holland Publishing Company.
- Ockham, V. (1978). „Expositio in Librum Praedicamentorum Aristotelis“. In: G. Gál (ed.), *Opera Philosophica II*. New York: St. Bonaventure University.
- Parsons, T. (2014). *Articulating Medieval Logic*. Oxford: Oxford University Press.
- Spade, P. V. (1975). „Some Epistemological Implications of the Burley–Ockham dispute“. *Franciscan Studies* 35, s. 212–222.
- Spade, P. V. (2007). *Thoughts, Words and Things: An Introduction to Late Mediaeval Logic and Semantic Theory*. Dostupné z WWW: <<http://pvspade.com/Logic/index.html>>, 402 s.
- Spruit, L. (1994). *Species intelligibilis: From Perception to Knowledge 1: Classical Roots and Medieval Discussion*. Leiden: Brill.
- Varga, J. (2013). „Signifikace v díle Waltera Burleyho: Lze se obejít bez její definice?“. *Aither* 5, s. 70–97.
- Varga, J. (2015). „Walter Burley o supozici termínů“. *Reflexe* 48, s. 31–55.
- Varga, J. (2016). „Propoziční sémantika Waltera Burleyho“. *Filozofia* 71, s. 474–486.
- Varga, J. (2017). „Teorie pravdy v tzv. středním komentáři Waltera Burleyho k Aristotelovu Perihermeneias“. *Studia Theologica* 19, s. 105–123.
- Vittorini, M. (2013). „Life and Works“. In: A. D. Conti (ed.), *A Companion to Walter Burley: Late Medieval Logician and Metaphysician*. Leiden: Brill, s. 1748.
- Wetzel, L. (2006). „Types and Tokens“. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Dostupné z WWW: <<https://plato.stanford.edu/entries/types-tokens/>>.
- Wippel, J. F. (1989). „Truth in Thomas Aquinas“. *The Review of Metaphysics* 43, s. 295–326.
- Wippel, J. F. (1990). „Truth in Thomas Aquinas, Part II“. *Review of Metaphysics* 43, s. 543–567.

© copyright AITHER 2017

AIGHP

Časopis pro studium řecké a latinské filosofické tradice

Journal for the Study of Greek and Latin Philosophical Traditions

Ročník IX, číslo 18

Redakce časopisu Aither:

Katedra filozofie

Filozofická fakulta Univerzity Palackého v Olomouci

Křížkovského 12

771 80 Olomouc

[aither.journal@upol.cz](mailto:aither.journal@upol.cz)

Pavel Hobza

šéfredaktor

Kryštof Boháček

zástupce šéfredaktora

Martin Zielina

výkonný a technický redaktor

Lenka Horutová

sazba

Vydalo Vydavatelství Filozofické fakulty Univerzity Palackého v Olomouci

<http://vffup.upol.cz/>

ISSN 1803-7860 (Online)

Olomouc 2017