

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Disertační práce

**Aristotelova teorie poznání:
zaměření na induktivní metodu a její reflexi
současnými autory**

Mgr. Karolína Jiráková

Plzeň 2019

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Katedra filozofie

Studijní program Humanitní studia

Studijní obor Teorie a dějiny vědy a techniky

Disertační práce

**Aristotelova teorie poznání:
zaměření na induktivní metodu a její reflexi
současnými autory**

Mgr. Karolína Jiráková

Školitel:

doc. RNDr. Josef Mural, CSc.

Katedra filozofie

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2019

Tuto disertační práci jsem zpracovala samostatně a vyznačila jsem použité
prameny tak, jak je to ve vědecké práci obvyklé.

V Plzni dne

.....

Karolína Jiráková

Obsah

Obsah	2
Úvod.....	4
Vymezení tématu a cíl práce	4
Metodologické uchopení a hypotézy	7
1. Místo projektu v tradici aristotelského bádání.....	9
1.1 Aristotelova teorie a praxe.....	9
1.2 Aristotelův text a (nové) možnosti interpretace.....	15
1.3 Vlastní interpretační strategie.....	21
2 Aristotelovy počátky	23
2.1 Aristotelova vědecko-filosofická činnost	26
2.2 Dvojí počátky	29
2.3 Člověk a počátky.....	32
2.4 Počátky bližší pro nás a bližší od přírody	33
2.4.1 Pojmové ujasnění.....	36
2.4.2 Příklad dvojích počátků	39
2.5 Získání počátků a návrat k jednotlivému	41
2.5.1 Lidské limity	42
2.5.2 Aristotelés jako metodologický pluralista.....	44
2.5.3 Aristotelés jako metafysický realista.....	47
2.5.4 Vlastní náhled na Aristotela.....	50
2.6 Baconovo pojetí metody a jeho vliv na aristotelské interpretace.....	54
2.6.1 Bacon a Aristotelés: dva pozorovatelé.....	54
2.6.2 Aristotelovy a Baconovy dvojí počátky.....	58
3 Jevy jako startovní body poznání	66
3.1 Jevy, názory a běžná řeč	67
3.2 Co to jsou <i>endoxa</i> ?.....	72
3.3 Aristotelés a předchůdci	77
3.3.1 <i>Doxograf a filosof</i>	79
4 Cesta k poznání ve spisu <i>O duši</i>.....	83
4.1 Výjimečné umístění v rámci věd.....	84

4.1.1 Fysik a dialektik.....	88
4.2 Názory předchůdců v I. knize spisu <i>O duši</i>	90
4.2.1 Otázky, které musejí být zodpovězeny.....	93
4.2.2 Vybrané názory předchůdců a co z nich plyne.....	98
4.2.3 Duše a pohyb.....	101
4.2.4 Duše není harmonií, ani číslem.....	105
4.2.5 Proč není duše složená z prvků.....	108
4.2.6 Výsledky, otázky, problémy.....	112
4.3 Aristotelova odpověď na myšlení předchůdců ve II. knize.....	119
4.3.1 Jen startovní body poznání?.....	119
4.3.2 Aristotelova první odpověď: definice (κοινότατος λόγος).....	121
4.3.3 Aristotelova odpověď: duševní procesy a projevy.....	130
4.3.4 Proč lze při interpretaci Aristotelovy metody na předchůdce zapomenout?.....	131
4.3.5 Pomponazzi: více aristotelský, než Aristotelés?.....	133
5 V jakém smyslu je Aristotelova metoda univerzální?.....	138
Závěr.....	143
Shrnutí výsledků práce a jejich zhodnocení.....	143
Perspektivy dalšího bádání.....	146
Seznam použitých pramenů a literatury.....	148
Primární literatura – seznam zkratk.....	148
Primární literatura – prameny a překlady.....	149
Sekundární literatura.....	151
Summary.....	158
Resumé.....	160

Úvod

Vymezení tématu a cíl práce

Vlastní podoba projektu je spoluurčena dvěma základními ohledy, které se odrážejí již ve zvoleném názvu. Prvním z nich je snaha o reflexi Aristotelovy teorie poznání, druhým pak je její zasazení do kontextu současných badatelských diskusí. Na základě první kapitoly, ve které projekt zařazuje do kontextu tradice aristotelského bádání, se ukazuje, že způsoby výkladu tohoto tématu se v dějinách evropského myšlení výrazně proměňují. Za mezník v aristotelském bádání druhé poloviny dvacátého století lze považovat článek G. E. L. Owena *Tithenai ta phainomena* (poprvé publikovaný 1961) a knihu T. Irwina *Aristotle's First Principles* (poprvé vydanou v roce 1988), které proměnily způsob, jakým uvažujeme o otázce Aristotelovy metody.¹ Výklady M. C. Nussbaumové, J. Barnes a dalších lze pochopit jako jejich organické rozvíjení, přičemž právě tato generace badatelů se stala základem disertačního projektu.²

Projekt je neodmyslitelně spojen s Aristotelovým tvrzením, že vědění (ἐπιστήμη) máme jen tehdy, když známe počátky a příčiny (ἀρχαί καὶ αἰτίαι).³ Ptám-li se ve svém projektu po tom, jak Aristotelés chápe cestu za poznáním, sleduji právě proces, který by nás měl k poznání těchto počátků a příčin dovést. Lze-li někde nalézt konsensus současných badatelů, pak patrně v názoru, že k počátkům a příčinám se dostáváme induktivním postupem (anebo

¹ V odborné literatuře lze sledovat, že Owenův průkopnický článek je přijímán vesměs kladně, zatímco Irwinův projekt je již od svého prvního vydání předmětem kritických diskusí.

U Irwinova projektu je třeba vyzdvihnout především způsob, jakým téma prvních principů uchopuje. V rámci prvního oddílu své knihy explicitně formuluje problém a podává návrh na jeho řešení, ve druhé části pak toto řešení aplikuje na vlastní Aristotelova pojednání, a to se snahou zohlednit *Corpus Aristotelicum* jako celek. Významné místo zde, kromě *Metafysiky*, zaujímá spis *O duši*, a také etická pojednání. Badatelé před Irwinem byli schopni nahlížet na Aristotelův odkaz jako celek, ale tímto záměrným metodickým postupem se Irwin od předcházejících počínů odlišuje. V tomto ohledu je můj projekt Irwinovým přístupem ovlivněn.

² Podíváme-li se na současnou odbornou aristotelskou literaturu, tvoří stále Owen, Irwin, Nussbaumová, Wieland či Barnes základ, ze kterého badatelé vycházejí a vůči kterému se vymezují. Srov. například Long, Ch., P., *Saving 'Ta Legomena'*. Platí to dokonce i v případě badatelů, kteří se vůči induktivní metodě staví kriticky. Srov. Gotthelf, A. *Teleology, First Principles, and Scientific Method in Aristotle's Biology*.

³ Srov. *Met.* I, 3, 983a25–26; *Phys.* I, 1, 184a12–14; *Apo.* I, 2, 71b9–12.

přinejmenším, že indukce hraje v otázce Aristotelovy metody důležitou roli). Již méně se pak shodnou v tom, jak samotný induktivní proces vypadá, tedy jak tuto myšlenku Aristotelés naplňuje. Disponujeme-li pak věděním, postupujeme již deduktivně, procesem dokazování, což můžeme ilustrovat na procesu výuky (jak o něm hovoří například Barnes⁴). Jádrem problému je spjaté s Aristotelovou teorií a praxí, tedy s rozdílem mezi metodou deklarovanou a metodou používanou při řešení problémů.⁵ Právě proto, že běžně chápeme Aristotela jako součást naší tradice a situujeme jej – nikoli neoprávněně – do role prvního vědce⁶, jeví se rozdílná porozumění jeho odkazu být zvlášť zajímavým problémem.⁷

V kontextu výše řečeného je Aristotelova hlavní metoda, za pomoci které lze dosáhnout vědění, metodou induktivní. V jejím rámci lze odhalit i další postupy (tedy například συλλογισμός či dialektiku), nicméně bez jejich zasazení do širšího kontextu induktivní metody by jejich sledování nevedlo k dosažení Aristotelova cíle, tedy k nalezení příčin a počátků.⁸

V práci není tématem pouze poznání příčin a principů, ale rozpětí mezi obecně lidským poznáním a poznáním, které je výsledkem metodického

⁴ Srov. například Barnes, J. *Aristotelova teorie důkazu; Proof and Syllogism*.

⁵ Srov. Irwin, T. *Tithenai ta phainomena*, s. 113.

⁶ Aristotelovo pojetí vědění (ἐπιστήμη) do značné míry koresponduje s dnešním chápáním vědy a vědeckých postupů. Podle něj se každá věda vyznačuje vlastním předmětem a určitou metodou, kterou postupuje k dosažení svých výsledků: „zatímco předmětem kvantové mechaniky jsou subatomární částice, jejichž zkoumání jsou přizpůsobeny i její metody, biologie zkoumá živé organismy, čemuž přizpůsobuje i svou metodu“. Hobza, P., Zielina, M. *Řecká filosofie: jazykově-filosofický úvod I*, s. 158.

V práci se především na základě vlastních Aristotelových postupů dostanu i k bodům, které bychom s dnešní vědeckou prací srovnávali mnohem obtížněji. Tato rozdílnost se ukáže zřetelně při srovnání Aristotelovy metody s F. Baconem, či na myšlenkové mapě první knihy spisu *O duši*.

⁷ Ačkoli tak můžeme otázku Aristotelovy metody chápat jako jeden z tradičních filosofických problémů (minimálně od druhé poloviny šestnáctého století), nelze říci, že by se jednalo o problém vyčerpaný a uzavřený. To je samozřejmě nejen případ Aristotelův, ale zřejmě všech velkých myslitelů, kteří nás svým myšlenkovým odkazem stále vyzývají k dialogu. Projekt je tak možné pochopit jako výraz stále živých diskusí nad Aristotelovým odkazem a zároveň jako doklad pokračující tradice aristotelského bádání v českém prostředí.

⁸ Indukci jako širší soubor metod chápe například K. von Fritz. Srov. Von Fritz, K., *K původu a vývoji Aristotelovy logiky*. V českém prostředí tento komplexní výklad induktivní metody zastává P. Hobza. Srov. např. Hobza, P., *Aristotelova filosoficko-vědecká metoda*.

postupu. Aristotelés totiž nepovažuje cestu vedoucí k výsledkům za posun mezi nevěděním a věděním, nýbrž jako posun mezi jeho různými stupni. Aristotelés touhu poznávat připisuje každému člověku, a to od přirozenosti, navíc s ní spojuje všechny lidské intelektuální projevy, rozhodně se tedy neomezuje jen na teoretickou činnost.

V práci na takovéto téma by bylo zajímavé zohlednit proces poznání z hlediska fyziologie (například jak vůbec v orgánech dochází ke vzniku vjemu), neboť je zřejmé, že Aristotelés tuto základní bázi předpokládá⁹, aby bylo vůbec možné reflektovat způsoby, jakými se k poznání přičin a počátků v jednotlivých vědách dostáváme.¹⁰ Této otázky se krátce dotýkám v rámci čtvrté kapitoly, neboť jedna z Aristotelových odpovědí na problém duše zasahuje právě do fyziologické sféry, ve které reflektuje proces, jakým se vlastně od smyslových počátků k poznání dostáváme.¹¹ Nicméně k tomuto problému se vyjadřuji spíše jen z roviny metodologické. Začínám tak ve své práci až reflexí Aristotelova pojetí jevů, které můžeme pochopit jako východiska pro cestu k počátkům a principům.

⁹ Spojitost Aristotelovy filosofie a fyziologie je možné dobře sledovat na kratších textech, jako jsou *O vnímání a vnímatelném* či *O spánku a bdění* obsažených v *Parva Naturalia*.

K. Thein se propojení mezi filosofií a fyziologií v Aristotelově myšlení věnuje ve své knize v části *Fyziologie myslící bytosti*. Srov. Thein, K., *Aristotelés o lidské přirozenosti*, s. 72–120.

¹⁰ Smyslovou podmíněností (nejen) lidského poznání v Aristotelově filosofii se zabývá například E. Rabinoffová v textu *Aristotle on the Intelligibility of Perception*, R. Sorabji ve studii *Intentionality and Physiological Processes: Aristotle's Theory of Sense-Perception* či R. Hloch ve studii *Dvě Aristotelovy teze o smyslovém vnímání*.

Rabinoffová i Hloch ve svém přístupu zohledňují potřebu ohlížet se na místa, ve kterých se Aristotelés vyjadřuje ke zkoumanému problému jiným způsobem, ten může být vzhledem k původnímu sledovanému problému komplementární, ale i protikladný. Rabinoffová navíc zřetelně upozorňuje na povahu některých částí Aristotelových pojednání, které mnohdy neumožňují jednoznačné pochopení a výklad. Badatelka naráží na problém především v *DA III, 4*, nicméně se jedná o jeden z typických problémů při čtení Aristotelových textů. Srov. Rabinoffová, E., *Aristotle on the Intelligibility of Perception*, s. 719. K těmto znakům Aristotelových textů se dostanu podrobněji v první kapitole.

¹¹ Aristotelés pak toto téma rozebírá především v 7. až 11. kapitole druhé knihy spisu *O duši*.

Metodologické uchopení a hypotézy

Co do způsobu práce se držím postupu, který je obvyklý na poli antických studií a který je založen na četbě pramenného textu, jeho překladů a komentářů a na sledování odborné literatury. V první kapitole začínám zasazením projektu do kontextu současného bádání, v rámci kterého se vyjadřuji k vlastní strategii, se kterou k tématu přistupuji. Lze říci, že se hlásím k pluralistickému způsobu výkladu Aristotela, který nepovažuje Aristotelovy rozdílné výsledky (a s nimi související postupy i rozmanitá východiska) za něco, co má být odvysvětleno s cílem dosáhnout jednotné, konzistentní nauky. Na tomto základě se ve druhé kapitole věnuji Aristotelovu nároku dosažení prvních principů (či počátků) a příčin. Ukazují zde, že Aristotelův termín počátek (ἀρχή) lze sledovat na dvou úrovních, a to jako počátek ve smyslu východiska a počátek jakožto výsledek metodicky založené činnosti. Toto „dvojití“ pojetí počátků mě vede k hypotéze, že chceme-li rekonstruovat Aristotelovu cestu k vědě, bude vhodné zaměřit se na počátky-východiska. Snaha o reflexi toho, jak rozumíme Aristotelovým filosofickým pojmům, je jedním z dílčích cílů této práce.¹² Třetí kapitola se věnuje možným podobám počátků-východisek, od kterých je dle Aristotela možné začít cestu vedoucí k poznání. Ve čtvrté kapitole se obracím především do první knihy Aristotelova spisu *O duši*, na které se za pomoci myšlenkové mapy snažím sledovat jednak Aristotelova metodologická vodítka, jednak dílčí Aristotelovy postupy. Na jejich základě pak interpretuji vlastní Aristotelovu odpověď především jako výsledek práce s rozmanitými typy počátků-východisek. Pátá kapitola je zamýšlena jako volnější úvaha nad problémem Aristotelovy metody: zvažuji zde, nakolik je možné Aristotelovu metodu chápat jako univerzální. V závěru se pak obracím ke stejné otázce ještě jednou, ale s ohledem na konkrétní výsledky, které vplynuly ze čtyř hlavních kapitol této práce.

¹² Aristotelův filosofický projekt je možné pochopit jako vyvrcholení silné tendence projevující se v řeckém myšlení k vysvětlování světa jako racionální jednoty, a to za použití abstraktních pojmů. Srov. Netopilík, J., *Aristotelés – největší přírodovědec starověku*, s. 9.

Rozhodnutí sledovat počátky-východiska mě vede k převrácení důrazu oproti běžnějšímu modelu, kde hlavní pozornost badatelů je zaměřena na počátky ve smyslu výsledků (neboť i pro Aristotela zastávají stěžejní místo právě ony). Tento model by měl umožnit sledování vlastního Aristotelova postupu, a tak vést k přesnějšímu obrazu jeho induktivní metody.¹³ Mělo by se jasněji ukázat, v jakém smyslu jsou jeho výsledky spjaté s procesem, který k nim vede. Ve čtvrté kapitole se z tohoto důvodu věnuji především první knize spisu *O duši*, která představuje jeden z nejbohatších zdrojů, na kterém lze tento postup sledovat¹⁴. Na začátku druhé knihy tohoto spisu Aristotelés přináší své odpovědi, které by za pomoci výsledků z první knihy měly být objasněny. Na spisu *O duši* tak zamýšlím sledovat postup od východisek k výsledkům na rovině vlastního Aristotelova pojednání, tedy jak vypadají jeho konkrétní východiska a závěry a proces, který se mezi nimi odehrává.¹⁵

¹³ Alespoň do míry, jakou vlastní povaha Aristotelových spisů umožňuje. K tomuto problému se vrátím v rámci kapitoly 4.2.

¹⁴ První kniha spisu *O duši* obvykle stojí mimo centrum zájmu aristotelských badatelů. Na tento fakt poukazuje například Ch. Wittová ve své eseji *Dialectic, Motion, and Perception: De Anima Book 1*. „The fact that *De Anima* is frequently read and taught omitting book 1 suggests a widespread acceptance of the idea that it has nothing important to tell us about Aristotle's views on the soul.“ „To, že při četbě a výkladu *De Anima* bývá často vynechávána první kniha, svědčí o širokém přijímání názoru, že nám první kniha nemůže nabídnout nic důležitého o Aristotelově pojetí duše.“ Překlad KJ. Wittová, *Ch. Dialectic, Motion, and Perception: De Anima Book 1*, s. 169.

¹⁵ Tímto úzkým zaměřením v rámci práce dochází k tomu, že se více nevěnuji druhé a třetí knize, ve kterých se Aristotelés podrobně vyjadřuje k jednotlivým mohutnostem duše a vztahům mezi nimi. V rámci mého projektu je možné výklad v nich obsažený chápat jako rozšíření dvou základních Aristotelových odpovědí na problém duše. Tématu se budu věnovat v kapitole 4.3.

1. Místo projektu v tradici aristotelského bádání

V první kapitole se zabývám problémem, který představuje diskrepance mezi Aristotelem deklarovanou metodou a skutečně používaným postupem. Za tímto účelem nejdříve podávám stručný nástin historie výkladu těchto obtíží (od doby, kdy se toto napětí stává tématem aristotelských bádání, tedy v kontextu renesančních aristoteliků). Důraz kladu na hlavní proměny, za které lze považovat opuštění deduktivního modelu Aristotelovy vědy, posun k dialektice a posléze k induktivnímu modelu. Dále se vyjadřuji k současným výkladovým tendencím, mezi kterými lze vyzdvihnout pluralitní chápání Aristotelova odkazu například ve smyslu uznání nekonzistentnosti mezi jednotlivými spisy, které jsou spoluurčeny i charakterem Aristotelových textů. Tento interpretační přístup se zdá být zároveň v souladu s Aristotelovou snahou o vyjádření komplexnosti a nejednoznačnosti některých problémů, kterou lze sledovat na jeho častých slovních spojení (jako je například λέγεται πολλαχώς, vypovídá se různými či více způsoby). Cílem první kapitoly je ukázat na místo mého projektu v tradici dosavadního aristotelského bádání a objasnit přístupy, které jej ovlivňují a spoluutvářejí.

1.1 Aristotelova teorie a praxe

Výklad Aristotelova způsobu myšlení je tradičně spjat s problémem, který lze zjednodušeně označit jako rozpor mezi teorií a praxí, jako rozdíl mezi navrhovanou metodou a vlastním Aristotelovým postupem.¹⁶ Dějiny aristotelismu tak lze v jistém smyslu pochopit jako snahu o řešení tohoto

¹⁶ Za reprezentativní považuji Barnesovu reflexi tohoto problému. V textu *Aristotelova teorie důkazu*, k jehož hlavní tezi se dostanu později, Barnes uvádí a hodnotí dosavadní přístupy, na základě kterých pak explicitně formuluje své stanovisko k Aristotelově metodě. Tento přístup můžeme ilustrovat na jedné z úvodních Barnesových myšlenek: „Řešení, k němuž se kloním, již navrhli mnozí badatelé, avšak pokud je mi známo, nebylo dosud podpořeno podrobnou argumentací; snad právě proto nedošlo obecného přijetí, dokonce ani povšimnutí.“ Barnes, J., *Aristotelova teorie důkazu*, s. 47. Používám zde Barnesovu ve volnější interpretační souvislosti, tedy nikoli s ohledem na jeho hlavní tezi, nýbrž k ilustraci určitého přístupu při řešení vztahu mezi Aristotelovou teorií a praxí.

konfliktu. Do této tradice svým zaměřením spadá i moje práce, která se snaží nabídnout interpretaci Aristotelovy cesty k poznání, k poznání principů, k poznání vědeckému.¹⁷ Takový postup samotný je, jak myslím, dědictvím po řeckém mysliteli. Právě Aristotelés nám ve svých spisech ukazuje, že žádný badatel se nepohybuje ve vzduchoprázdnu, nýbrž naopak je součástí a plodem tradice, na kterou svým úsilím a dílem navazuje.¹⁸

Snaha o porozumění Aristotelovu filosofickému odkazu vedla (a vede) v průběhu dějin myšlení k důrazu na různé Aristotelovy spisy, a i v rámci nich docházelo (a dochází) k vyzdvihování či naopak k marginalizaci určitých aspektů Aristotelova myšlení. Některé interpretace, jsou-li dány vedle sebe, přinášejí rozdílný obraz tohoto myslitele a vedou k otázce, jak vůbec Aristotelovi rozumíme a jak vnímáme jeho místo v naší tradici. Co do věcného, pedagogického výkladu se tak Aristotelova filosofie stává problémem, nicméně co do interpretačních snah zůstává výzvou o tolik badatelsky přitažlivější, oč více interpretů se již o tento úkol pokusilo. Bez nároku na úplnost níže uvádím stručný přehled výkladových proudů Aristotelovy filosofie, především v souvislosti s otázkou po Aristotelově metodě. Na základě tohoto výčtu bych chtěla ukázat, kam patří v rámci výkladu Aristotelovy metody můj projekt. Zároveň bych chtěla poukázat na některá výkladová specifika, kterými je můj přístup ovlivněn.

V dějinách výkladu Aristotelovy metodologie se setkáváme často s deduktivním obrazem aristoteléské vědy.¹⁹ Klíč k takovému výkladu nalézali

¹⁷ Již Owen upozorňuje, že rozpor mezi deklarovanou metodou a metodou Aristotelem užívanou lze řešit modifikováním a zúžením otázky do podoby, jakým způsobem prvních principů dosahujeme (taková otázka se nekryje se způsobem, jak jich po dosažení využíváme). „It concerns the means by which the principles are reached.“ „Týká se způsobů, skrze které jsou první principy odhaleny.“ Překlad KJ. Owen, G. E. L., *Tithenai ta phainomena*, s. 113.

¹⁸ To samozřejmě neznamená, že by nemělo jít o proces kritický a inovativní, jak můžeme taktéž vidět na Aristotelových spisech.

Přesvědčení o důležitosti myšlení předchůdců pro vytvoření vlastního Aristotelova filosofického vysvětlení světa přímo souvisí s hlavní tezí mé práce a bude podrobně objasněno především v části 3.2 a 3.3 věnované Aristotelovi a jeho předchůdcům.

¹⁹ Přehled možných pohledů na Aristotelovu metodu v rámci této práce tak začíná zhruba v 16. století v prostředí především padovských aristoteliků. O této etapě zajímavě píše například L. Bianchi v textu *Continuity and Change in the Aristotelian tradition*.

badatelé především v *Prvních a Druhých Analytikách*. V prvním zmíněném díle Aristotela zajímá συλλογισμός z hlediska logických vlastností, ve druhém Aristotelés sleduje jeho metodologickou funkci.²⁰ Avizovaný rozpor spočívá zjednodušeně v tom, že jej nejde v Aristotelově filosofické praxi nalézt.²¹ Aristotelova metoda, jak se opakovaně dočítáme, má vést k získávání vědění.²² Pokud je badatelem za tuto Aristotelovu vědeckou metodu označen συλλογισμός, musí sám tento obraz vědy doplnit, protože Aristotelovy texty samotné vodítko neposkytují. Proto je takový výklad spjat se značným úsilím o zmírnění vzniklého rozporu.²³ Například Barnes vyzdvihuje, že příklady

Stanovisko autora výše zmíněného textu podporuje rozhodnutí zvolit za začátek reflexe Aristotelovy filosofie a metody právě toto období. Vliv Aristotelových děl v této době přesahoval, jak píše Bianchi, minimálně z kvantitativního hlediska, ostatní autory. „In the sixteenth century alone more translations of Aristotle and his commentators were undertaken, both into Latin and into vernacular languages, than had been produced in all previous centuries. More than three thousand editions of his works were published between the invention of printing and 1600 [...]. „Jen v šestnáctém století bylo vydáno více překladů a komentářů Aristotelových textů, a to jak do latiny, tak i do národních jazyků, než kolik jich bylo vyprodukováno ve všech předchozích stoletích dohromady. Více než tři tisíce edic byly publikovány od vynálezu knihtisku do roku 1600.“ Překlad KJ. Bianchi, L., *Continuity and Change in the Aristotelian tradition*, s. 49.

²⁰ Hlubší zkoumání Aristotelova *sylogismu* není předmětem mé práce, do práce jej začleňuji především z hlediska jeho historického významu pro čtení a výklad Aristotela. Je však zřejmé, že jeho zkoumání vede i současné interprety k mnohým zajímavým závěrům. Příkladem může být diskuse nad podobou *sylogismu* v *Prvních a Druhých Analytikách*, který se v jednom a druhém spisu nezdá být totožný. Přesvědčivě to ukazuje Ráliš. V *Prvních analytikách* dle něj nenalzáme stejnou podobu důkazu, která je potřeba pro vědecké poznání; tou je totiž ἀπόδειξις (vědecký důkaz). Ráliš tak nezůstává jen u obvykle zdůrazňovaného rozlišení na logické a metodologické pojednání o *sylogismu*. Vzhledem k mému projektu je však zajímavý především závěr vyplývající z Rálišovy úvahy. První principy nejsou dokazatelné s pomocí *sylogismu* z *Prvních analytik*, ale ani ἀποδεικτικός συλλογισμός z *Druhých analytik* k nim, nakolik lze soudit z Aristotelových textů, nevede. Srov. Ráliš, J. *Věda, principy a dialektika v Aristotelově díle*, s. 22.

Rálišův projekt reflektuje, podobně jako můj, některé z Aristotelových metodologických klíčů, jejichž vysvětlení by mohlo přispět k porozumění Aristotelově metodě. Ráliš však k vytyčenému problému přistupuje z jiné perspektivy. Věnuje se především *Druhým analytikám*; a v nich pak cílí k výkladu Aristotelových principů. Můj projekt naopak vychází z díla, které není primárně metodologické. Jde o spis konkrétní v tom smyslu, že zde Aristotelés přináší vlastní řešení určitého vědeckého problému. Moje strategie je opačná i svým důrazem na východiska, která stojí na začátku cesty k prvním principům. Rálišova práce je, právě pro svoji rozdílnost od mé, jedním ze zdrojů, se kterým v této úvodní kapitole pracuji.

²¹ „V celém Aristotelově díle totiž nenajdeme, nakolik mohu soudit, jediný dokonalý příklad důkazu. *Druhé analytiky* uvádějí argumenty, které mají k důkazové formě blízko (nejblíže stojí sylogismy s vínem, *APo.* II, 16, 98b5–16), ale dokonalý příklad tu není. V ostatních pojednáních se sylogismus nevyskytuje skoro vůbec.“ Barnes, J. *Aristotelova teorie důkazu*, s. 49.

²² Např. *APo.* I, 2, 71b33–72a25, *Top.* VI, 4, 141b3–14, *Phys.* I, 1, 184a16–23.

²³ Pohled na Aristotelovu metodologii se dlouho opíral o interpretaci, jejíž základy lze nalézt už v raném středověku. Jak připomíná Ráliš, do popředí se téma znovu a nově dostalo v kontextu aristotelských symposií. Srov. Ráliš, J. *Věda, principy a dialektika v Aristotelově díle*, s. 10. Viz

z Aristotelových spisů jsou formalizovány až zpětně, tj. jejich zápisy jsou výkonem aristotelských badatelů.

Od konce 19. století však *sylogismus* ztrácí svůj vliv na poli logiky a postupně je opuštěn i jako hlavní metoda připisovaná Aristotelovi. Dochází k obratu, *sylogismus* je nahrazen dialektikou. K označení hlavní metody jako dialektiky poskytují vodítko například *Topiky*.²⁴ V principu se odehrává totéž. Objevuje se nový silný interpretační model, který však v sobě obsahuje stejný obtížný rys: za jeho pomoci nelze beze zbytku Aristotelovu filosofii vysvětlit.²⁵

Barnes důkladně vypracoval dlouho zvažovanou hypotézu, díky které se zásadně proměnil způsob, jakým dnes rozumíme Aristotelově metodologii. Jádrem jeho interpretace je identifikace deduktivního postupu s postupem pedagogickým. Tedy *apodeiktický sylogismus* slouží k předávání vědění, nikoli k jeho dosahování.²⁶

Pojetí Aristotelovy metody jako dialektiky je spojeno se slavným Owenovým článkem *Tithenai ta Phainomena*. Owenova interpretace byla rozvíjena dalšími autory, především Barnesem. Za zásadní pak lze označit obsáhlý Irwinův projekt *Aristotle's First Principles*. Přes četnou kritiku²⁷ může být jeho interpretace považována za nejvážněji míněný pokus této linie badatelů

především výstupy Aristote et les problèmes de méthode. *Le deuxième Symposium aristotelicum* (1961), dále Aristotle on Dialectic: The Topics. *Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum* (1968).

Zajímavý pohled na druhé *Symposium* přináší P. Aubenque ve své zprávě publikované v sekci „Informations, colloques et congrès“ časopisu *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, ve kterém ukazuje, že tematizování rozdílu mezi Aristotelovou logikou a metodou byl v podstatě dobovým aristotelským diskurzem. Aubenque zmiňuje významný projekt P. Le Blonda a dodává: „Toujours est-il que l'idée centrale de cet ouvrage – la disproportion entre les théories logiques d'Aristote, telles qu'elles sont exposées dans les Analytiques, et sa démarche effective dans les différentes branches du savoir – paraît être devenue aujourd'hui un lieu commun [...]“. „Faktem zůstává, že centrální myšlenka této práce – disproporce mezi logickými teoriemi Aristotela, jak byly ukázány v Analytikách, a jejich efektivním využitím v různých odvětvích vědění – se dnes zdá být konsenzem [...]. Překlad KJ. Srov. Aubenque, P. *Le II^e Symposium aristotelicum: Louvain, 24 août–1^{er} septembre 1960*, s. 131.

²⁴ Viz například *Top.* I, 2, 101a26–b4.

²⁵ Srov. Ráliš, J., *Věda, principy a dialektika v Aristotelově díle*, s. 7.

²⁶ Barnes, J., *Aristotelova teorie důkazu*, s. 67.

²⁷ Srov. například Dahl, N. O., *Reviewed work: Aristotle's First Principles*, s. 127–133. Kritizována je (nejen tímto autorem) především struktura díla.

o smíření Aristotelovy metodologické teorie a praxe. Na Irwinův projekt zajímavě reaguje především Nussbaumová.²⁸

Aristotelés v *Topikách* rozlišuje tři typy dialektiky s ohledem na jejich užití. Prvním může být výuka, pedagogická aplikace. V tomto ohledu je dialektika spjatá s demonstračním postupem, neboť učitel již výsledky zná a dovádí k nim své posluchače. Druhým je dialektika ve smyslu výměny názorů, tedy činnosti probíhající během rozhovoru dvou či více lidí. Třetím je pak dialektika jako metoda, která nepožaduje ani partnera v dialogu, ani posluchače. Užití dialektiky jako metody je podle Aristotela spjaté s vědami filosofického typu (*πρὸς τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμας*, *Top.* I, 2, 101a27–28, 101a34). Tento třetí typ je pro Aristotela nejdůležitější a věnuje mu proto nejvíce své pozornosti. Představuje metodu, skrze kterou je možné dosáhnout prvních principů (*Top.* I, 1, 100a18–b4). Jedná se o typ dialektického uvažování, který Irwin označuje za „silnou“ dialektiku²⁹ a který spojuje s Aristotelovým postupem v jeho hlavních filosofických spisech (například *O duši*). Dialektika v tomto smyslu pomáhá vyhledat a třídit rozmanitá východiska předchůdců (*ἔνδοξα*), testuje je (na základě toho některá přijímá a jiná odmítá) a na konci dochází k výsledkům v podobě definic. Definice, ke kterým s její pomocí dospějeme, by měly být známější od přírody (*Top.* VI, 4, 141a26–31). Aristotelés tak v souvislosti s praxí filosofických rozhovorů promítá do své dialektiky jako metody její kriticko-negativní stránku (především na začátku postupu), ale i stránku pozitivní, která vede k výsledkům.

V současnosti je nekritické přijímání dialektiky jako výlučné Aristotelovy vědecké metody zpochybňováno. Naopak se „zdůrazňuje potřeba věrnosti Aristotelově textu a dílu jako komplexnímu celku.“³⁰ Tento přístup chápu jako přirozenou reakci na předchozí způsoby výkladu Aristotelovy metody. Vzhledem ke zjevné problematičnosti obou dominantních přístupů dochází k posunu. Již nejde o rozhodnutí, zda je Aristotelova metoda *sylogismem*, nebo dialektikou;

²⁸ V tomto kontextu je zajímavá třetí část *Křehkosti dobra*, zvláště s. 469–489.

²⁹ Srov. Irwin, T. *Aristotle's First Principles*, například s. 22.

³⁰ Shrnouje Ráliš, který tento přístup sám reprezentuje. Ráliš, J., *Věda, principy a dialektika v Aristotelově díle*, s. 10.

již se nepohybujeme v rámci představy, že metoda vedoucí k principům by měla být v zásadě jedna a že podle právě této vybrané metody Aristotelés ve svých bádáních sám postupoval.

Stěžejní pasáže pro změnu výkladového rámce poskytují *Druhé Analytiky*. Nalézáme zde co do stylu téměř technický popis cesty vedoucí k poznání: člověk podle Aristotela postupuje od nejjednodušších vjemů až k prvotním principům. Jde o *ἐπαγωγή*, přivedení či induktivní postup, který vždy nutně souvisí s empirickou stránkou procesu poznání. Je pozoruhodné, že i přes Aristotelovo časté připomenutí, že lidé se mohou dostat k vědě, protože mají zkušenost³¹, nepatří tento moment v dějinách výkladu Aristotelovy metody k těm nejakcentovanějším.³² Dokonce i tak precizní badatel, jako je Irwin, poněkud upozaduje zkušenostní bázi lidského poznání a z *ἐπαγωγή* činí spíše druhotnou metodu oproti dialektice, ve které spatřuje hlavní Aristotelovu filosofickou metodu.³³

³¹ Srov. též *Phys. I*, 1, 184a18-25, *Phys. VII*, 3, 247b113, *Met. I*, 1, 981a1, *APo. II*, 19, 100a-6n, *EN VI*, 9, 1142a15.

³² V průběhu práce se několikrát dostanu k renesančnímu aristotelskému mysliteli, kterým je Pietro Pomponazzi. Důvodem je jeho výklad Aristotelových textů, především spisu *O duši*. Pomponazzi upřednostňuje spíše střídmý výklad poznávacích možností člověka, a to ve vztahu k jeho biologickým i intelektuálním limitům. Pomponazzi začleňuje člověka na základě Aristotelovy definice duše do oblasti všech živých tvorů; proto je jeho pohled vzhledem k vyšším rozumovým mohutnostem člověka skeptický. Nad ostatní tvory se vyvyšujeme jen za příznivých okolností a zdaleka tato schopnost nenáleží všem lidem. Pomponazziho interpretace je založena na Aristotelově tvrzení, že duše nikdy nemyslí bez představivosti (*φαντασία*), tedy pro Pomponazziho je vždy tento proces navázán na empirickou složku. Právě skrz tento akcent se jeho interpretace přibližuje tématu mého projektu a přes vzdálenost v dějinách myšlení je tento renesanční myslitel zajímavým partnerem do diskuse.

Pomponazzi navíc může sloužit jako příklad k potvrzení toho, že snaha o uvedení vývoje interpretací Aristotelovy metody v této kapitole je nutně velmi schematická a nemůže být kompletní. Pomponazzi zdůrazňuje spojitost lidského rozumu se zkušenostní bází a odpovídá tak alespoň na některé otázky spjaté s Aristotelovou metodou, které se vynořují ve 20. století v rámci kritické reakce na deduktivní model vědy. K problému, který plyne z upozadování zkušenosti v procesu poznání u Aristotela, se ještě vrátím (především v souvislosti s Irwinovým projektem).

³³ Důvody nalezneme především ve druhé kapitole s názvem *Inquiry and Dialectic*, který toto rozdělení evokuje. Viz Irwin, T., *Aristotle's First Principles*, s. 26–50.

Irwin si je samozřejmě vědom toho, že vjemy se v Aristotelově teorii poznání přetvářejí ve zkušenost. Nicméně tento badatel podržuje záměrně rozdíl mezi vjemy „přírodními“ a „společenskými“, proto také každému z těchto dvou startovních bodů přepisuje jinou metodu.

O dedukci a dialektice jako Aristotelově vědecké metodě se běžně interpreti zmiňují jako o tradiční interpretaci (míněno téměř až ve smyslu překonané). Vede to k otázce, co vlastně rozumíme pod tradiční interpretací Aristotela. Lze z toho usoudit, že pohled na Aristotelovu metodu prošel značným vývojem. Není proto pravděpodobné, že by došlo k uzavření tohoto procesu. Jinými slovy, můžeme být pouze zvědaví, jak se pohled na Aristotelovu metodu bude proměňovat (a můžeme se tohoto procesu účastnit).³⁴

1.2 Aristotelův text a (nové) možnosti interpretace

Další interpretační možnosti se otevírají díky přístupu čtení Aristotela skrz menší pojednání, především ty o přírodě (a vůbec příklonem k Aristotelovu filosofickému výkladu o živém, chcete-li k Aristotelově filosofické biologii). Výklad Aristotelovy metodologie i jeho vlastní metody je otevřeným úkolem, který se bude s generacemi badatelů proměňovat. Výstižnou ilustrací principiální otevřenosti Aristotelova textu může být tzv. „bitva o duši“³⁵, ve které se středověcí a renesanční autoři snažili na základě Aristotelova spisu *O duši* určit, zda je lidská duše smrtelná či nesmrtelná. Tento spor je dodnes otevřen a zůstane volným interpretačním polem, protože Aristotelův text jednoznačné vodítko neposkytuje.³⁶

Je však diskutabilní, zda lze číst Aristotela radikálně jinak.³⁷ Jistě je možné programově omezit vliv předchozích výkladů, ale ideál naprostého oproštění se od tradice v tomto případě nepovažuji za reálný.³⁸ Takový postoj

³⁴ V českém prostředí je to Hobza, který přesvědčivě ukazuje, že Aristotelés nemá jednu metodu, ale celý soubor metod. Srov. Hobza, P., *Aristotelova filosoficko-vědecká metoda*.

³⁵ Tento výstižný termín si vypůjčuji od jiného badatele. Viz Pine, M. L., *Pietro Pomponazzi: Radical Philosopher of the Renaissance*.

³⁶ S nadsázkou lze říci, že nejednoznačnost objevující se na důležitých místech Aristotelových spisů se stává téměř pro tohoto myslitele příznačnou.

³⁷ Lze nalézt přístupy, které se hlásí až k radikální představě číst Aristotela „bez předporozumění“. Srov. například Ráliš, J., *Věda, principy a dialektika v Aristotelově díle*, s. 20.

³⁸ Moje stanovisko je tak založeno nejen na pochybnosti, jak by se mohl badatel oprostít od tradice, které je sám součástí, ale i na vlastním Aristotelovu přístupu, ve kterém orientace

je, jak se domnívám, v protikladu k Aristotelovu odkazu.³⁹ Proto se spíše kloním k názoru, že stojíme spíše „jen“ v dalším období výkladu Aristotela, ačkoli ve velmi svébytném a zajímavém. Jinými slovy, nedomnívám se, že by sylogistický obraz Aristotela byl méně hodnotným než dialektický či induktivní. Badatelsky sice máme k dispozici značnou textovou oporu pro model induktivního modelu poznání⁴⁰, nicméně Aristotelovy texty samotné v otázce metody poskytují vodítka i k jiným způsobům výkladu.

Dalším ze znaků současného diskursu je odchýlení se od předpokladu, že téměř všechny pasáže Aristotelova díla musí být navzájem konsistentní. Je nutné doplnit, že tento přístup není v protikladu k výše zmíněnému nároku chápat Aristotelovo dílo v celku. Chápat jednotlivé spisy jako mezi sebou provázané neznamena, že bychom v rámci nich nemohli narazit na rozdíly. Jde však o to, jak tyto rozdíly vyhodnotíme. Není to však jen otázka proměny názorů. O mnohých tématech mluví Aristotelés nejednoznačně či nejasně. Aristotelova čtenáře nepřekvapí ani to, že na některých místech si protiřečí. Ve vědecké praxi to znamená, že se na Aristotela již nenahlíží jako na neomylného a předpokládá se, že v rámci svých přednášek své názory reviduje.⁴¹

v intelektuálním prostředí (a nejen v tom intelektuálním) umožňuje start pro formulování vlastních názorů.

Moural ve své studii ukazuje, že toto hledisko nemusí být nutně jediným klíčem otevírajícím možnost formulování nových myšlenek. Na Popperově interpretaci (nejen) Platóna, jakkoli je radikální, vyzdvihuje právě čerstvost pohledu, nezátíženost výkladovou tradicí, která mu umožňuje podívat se na problematiku nově a zahlédnout to, co je očím vzdělanců skryté. Srov. Moural, J. *Popper a Stránský o interpretaci Platóna*, s. 32.

K tomuto problému se z jiného úhlu pohledu v práci vracím také v části 3.3.1.

³⁹ Například již to, že ve svém projektu Ráliš hodnotí projekty, jako je například Irwinův, znamená, že je v úzkém kontaktu s jinými výklady, a ty nutně spoluurčují i jeho vlastní hypotézy.

⁴⁰ Aristotelés označuje *ἐπαγωγή* za správnou cestu, protože postupuje od jednotlivin k obecninám. Právě toto lze považovat za jeden z nejdůležitějších předpokladů v Aristotelově teorii poznání; člověku jsou dle Aristotela přirozeně blíže jednotlivé věci, a to na různých úrovních (může se například stejně tak jednat o hmatatelnou věc jako o sdělení od jiného člověka), jak bude ukázáno a vysvětleno v průběhu práce (*APr.* II, 23, 68b15–29, *APo.* II, 7, 92a37–8, *Top.* I, 12, 105a13–14). Takovým způsobem se lze dostat k tomu, co Aristotelés označuje za bližší od přírody (*APr.* II, 23, 68b35–7, *APo.* I, 3, 72b27–30). Pokud by to tak nebylo, tj. nebyly by nám blíže jednotlivé věci, mohli bychom postupovat deduktivně (*APr.* I, 25, 42a3–4, II, 23, 68b13–14, *APo.* I, 1, 71a5–9, *EN* VI, 2, 1139b26–8).

⁴¹ Narážíme zde na rozdíl mezi tzv. statickým a dynamickým pohledem na Aristotela. Irwin, jehož interpretaci sleduji, zastává vývojové stanovisko. Zajímavé jsou však především jeho

Moural v této souvislosti, jak se vypořádat s charakterem Aristotelova textu, upozorňuje na přístup Ackrilla. Ackrill pragmaticky a přímo konstatuje, že je přirozené, když si Aristotelés do svých poznámek přidával poznatky nové, a to jak ve smyslu pozitivním (na co přišel) či kritickém (s čím již nesouhlasí, na co svůj názor pozměnil). Navíc tím celý proces nekončí. Ještě zbývá úloha toho, kdo text opsal a pomohl k jeho zachování, neboť tímto přepisem snadno došlo k problematickému prolnutí všech původních vrstev.⁴²

Ale ani zde se nemusíme zastavit, nejde jen o změnu názoru či o obtížně srozumitelná místa.⁴³ Domnívám se, že pro Aristotela je mnohoznačnost

poznámky k tomuto tématu. Ani v jednom případě se totiž nejedná se o stanovisko samozřejmé. V případě vývojového modelu hledání chronologických vrstev často ztroskotává na tom, že se poukázalo na kontradikce, které vlastně kontradikcemi nejsou, jenom špatně pochopenými úvahami, což nakonec vede ke skepsi ohledně přínosu tohoto pohledu. „Justified scepticism about the results of developmental schemes has moved some contemporary students to set aside questions of development, and to return to a more traditional 'static' view of Aristotle.“ „Oprávněný skepticismus plynoucí z výsledků vývojového schématu přivedl současné studenty k tomu, aby odsunuli stranou otázky o vývoji a vrátili se k tradičnějšímu 'statickému' pohledu na Aristotela.“ Překlad KJ. Irwin, T., *Aristotle's First Principles*, s. 12. Podle Irwina není statický pohled na Aristotela o nic méně pravděpodobný, než vývojový. Pokud je přijat, přináší své výsledky. Srov. tamtéž, s.12–13.

⁴² „Písař, který se dlouho potom k takové listině s několika vrstvami doplněného materiálu dostane, považuje pravděpodobně všechno tam zaznamenané za příliš cenné, než aby to mohlo být vynecháno, takže do svého lineárního textu zakomponovává, co v původních poznámkách byly různé časové vrstvy. Tak vzniká mnoho redundancí a protirečení, na něž si čtenář Aristotela musí zvyknout. A někdy, dodává Ackrill, písař do textu doplní myšlenku či přechod podle vlastní úvahy, aby vzniklý celek byl jednotnější.“ Moural, J. *Aristotelés jako pluralista: proměny obrazu Aristotela a poučení z nich*, s. 15. Srov. Ackrill, J., *Aristotle the Philosopher*, s. 3–4.

⁴³ Mezi českými badateli na poli antické filosofie se často objevuje názor, že překlady od Antonína Kříže (*25. 3. 1889, †2. 4. 1965) jsou nevyhovující, místy nepřesné a pro studenty jen obtížně srozumitelné. Při srovnání s dalšími překlady v jiných národních jazycích se nejeví, jak se domnívám, Křížovy překlady jako méně zdařilé. Badatel s orientací v řecké gramatice pracuje s několika překlady zároveň a porovnává je s řeckým textem, přičemž sporná místa nalézá těmito překlady napříč. Pokud by některý badatel chtěl předložit kritiku Křížova překladu, žádalo by si to seriózního výzkumu, tedy podrobného sledování několika překladů jednoho díla od různých překladatelů. Problém s překlady Aristotelových textů zasahuje hlouběji, neboť samotná povaha dochovaných textů je problematická. Pokud se nám dochovaly především Aristotelovy poznámky a podklady, promítá se to i do charakteru textu, který se pak stává překladatelským oříškem. Je-li místy těžkopádný text, přenáší se stejný problém do jeho překladu, nechceme-li do něj výrazně stylisticky zasahovat. Proto se zdá být elegantním řešením podoba nových vydání Aristotela ve vydavatelství Petra Rezka. Rezek vychází z Křížových překladů, místy je koriguje a především je obohacuje o řecké termíny v závorkách (srov. například *Fyzika*, 1996). Tímto krokem pak čtenář-nefilolog dostává oporu při svém čtení. Český jazyk se od dob Křížových překladů posunul, a tedy současné aktivity mladé generace aristotelových badatelů v souvislosti s překlady některých Aristotelových děl budou jistě sloužit k udržení živé aristoteléské tradice v Čechách. S velkou pravděpodobností budou i současnému

součástí vlastního vědeckého postupu. Nezačleňuje váhavé pasáže proto, že selhává ve svých úkolech, spíše záměrně upozorňuje na obtíže sledovaného problému. Badatel si těchto míst snadno všimne prostřednictvím slovních spojení jako λέγεται πολλαχώς (vyhovívá se různými či více způsoby),⁴⁴ οὐκ ἔστι δῆλον (není jasné/zřejmé), ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν (věc se může mít i jinak)⁴⁵, ἐπὶ τὸ πολὺ (pouze z větší části, pro většinu případů). Lze také narazit na upozornění, že problém bude muset být dořešen jindy, případně že se Aristotelés otázce již věnoval na jiném místě.⁴⁶ Tyto odkazy Aristotelés umisťuje do textu často a z různých důvodů, mezi nimi bych vyzvedla úsporně-metodologický aspekt. Došlo-li z Aristotelova úhlu pohledu k uspokojivému vyřešení otázky, není nutné se k ní znovu vracet, posluchač/čtenář je s řešením již obeznámen, anebo si odpovídající pasáž dohledá.⁴⁷ Domnívám se tedy, že k váhání nedochází z důvodu nedostatku či nekompetence: v některých fázích procesu je váhání/zvažování ku prospěchu. I v tomto smyslu můžeme hovořit o dialektickém způsobu práce, ačkoli hlavním aktérem i arbitrem je především Aristotelés sám.

Principy, ke kterým dojdeme, by měly být dle Aristotela co nejpresnější. Posun od nejjasného vědění k vědeckému nelze dělat kruhem. Někde při svém zkoumání začínáme a někde končíme.⁴⁸ Přesto nelze podcenit další Aristotelovo přesvědčení, že vždy záleží na předmětu zkoumání. Oblast, do které zkoumané spadá, určuje míru přesnosti, které lze dosáhnout. Pokud například předmět spadá oblasti živého (proměnlivého), tím více otázek a

čtenáři jazykově přístupnější. Nicméně doposud zůstávají Křížovy překlady nejčtenější podobou Aristotelových textů v domácím prostředí.

⁴⁴ Srov. například *Met.* IV, 2, 1003a33, *DA* II, 4, 415. Na metodologický aspekt tohoto spojení upozorňuje ve výkladu Aristotela Hobza. Například Hobza, P., *Filosofie a věda*, s. 22.

⁴⁵ Srov. například *EN* VI, 4, 1140a1, *Met.* IV, 5, 1015a5. Oblast, ve které se věci „mohou mít i jinak“, je spjata s praktickým uvažováním, jehož cílem je jednání či rozhodování se. K Aristotelovu dělení věd se v různých kontextech v práci vracím.

⁴⁶ Srov. například *GC* I, 2, 316b, kde Aristotelés odkazuje zřejmě do *Fysiky* VI, 1. Nebo například *PN*, *Somn.* 1, 454a, kde se Aristotelés odvolává na své rozlišení mohutností duše v *De anima*.

⁴⁷ Například I, 5, *GC* I, 5, 320b18, I, 5, *DA* III, 3, 427b27.

⁴⁸ Kruhem se jistě nedostaneme k poznání, nicméně určitý pohyb zpět je u Aristotela nezbytný. Jde o ověřování, testy, zda například definice pod sebe pojme všechny možné případy. K tomuto metodologickému kroku se v práci ještě vyjádřím v části 2.5.1.

nesnází se vynořuje.⁴⁹ Například Barnes často upozorňuje, že v Aristotelově pojetí samozřejmě lze dospět k vědeckému poznání i o tom, co je převážně či nahodile.⁵⁰ „Každá věda je věděním buď toho, co je vždy, stále nebo zpravidla.“ (*Met.* VI, 2, 1027a20n), píše Aristotelés v *Metafysice*. Tento přístup těsně souvisí s Aristotelovým dělením věd. Zdaleka se dle mého názoru nejedná o třídění věd do určitých šuplíků, nejde jen o klasifikaci (ačkoli i tento počín je pro dějiny vědy nezanedbatelný⁵¹). V nabídnutém rozdělení spatřuji především metodologické důsledky.⁵² Badatelé se po vzoru Aristotelovy *Metafysiky* snaží hledat principy v jejich nejčistější podobě, ale proto často zapomínají, že vykračují-li směrem do konkrétní oblasti (například do etického či biologického spisu), musí z obecného metodologického modelu slevit, stejně jako to dělá Aristotelés. Principy, kterých jsme schopni dosáhnout na poli matematiky, nejsou stejné co do přesnosti jako principy, ke kterým se dostaneme v etice. Ačkoli se jedná o věc Aristotelem explicitně vyřčenou a opakovanou napříč dochovaným souborem textů, nejedná se v oblasti výkladu Aristotelovy metody o prvek příliš akcentovaný.

Dalším znakem současného bádání je, že ve jménu soustředění se na Aristotelovy spisy samotné odsunuje do pozadí například tradiční problematika komentátorů Aristotela a jejich vlivu na složení jednotlivých částí textů, textové úpravy a celkové vyznění Aristotelových spisů, tj. je spíše ponechána stranou otázka po autenticitě Aristotelových textů.⁵³ Důvodem, proč se od těchto

⁴⁹ Proto je podle Aristotela bádání o duši zároveň nejpřesnější i nejobtížnější. Srov. *DA* I, 1, 402a3–4. K tomuto problému se vrátím ve čtvrté kapitole.

⁵⁰ Srov. Barnes, J. *Aristotelova teorie důkazu*, s. 61–63.

⁵¹ Někteří autoři zdůrazňují, že právě rozdělením věd přispěl Aristotelés ze všeho nejvíce, neboť tak v principu umožnil vědeckou specializaci. Srov. např. Evans, *Aristotle's Concept of Dialectic*. Aristotelés se mohl v podstatě jako první snažit o systematické dělení věd právě pro svůj důraz na odlišnost věd co do svého předmětu a cíle. Hobza navíc vyzdvihuje kromě dělení věd do oblastí především rozdělení věd teoretických na matematiku, přírodní filosofii a metafysiku. Srov. Hobza, P., *Filosofie a věda*, s. 20–21.

⁵² K tomuto tématu se budu v práci opakovaně vracet. Viz např. část textu 2.6.1 *Bacon a Aristotelés: dva pozorovatelé*.

⁵³ Takový postup je protikladem například ke slavným pracím Jaegrovým. Například *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, 1923 (Anglický překlad Richard Robinson, *Aristotle: Fundamentals of the History of His Development*, první vydání 1934). Snaha po co nejpřesnějším historickém vymezení textu a otázky po vývoji Aristotelova myšlení pak nutně ovlivňují nejen to, jak k textu přistupujeme, ale i to, jak mu rozumíme. Lze to spatřit výborně

problémů vzdálit, je otevření možností čtení a interpretace. Neznamená to však rezignaci či přesvědčení, že se nejedná o otázky důležité. Alespoň do jisté míry jsou tyto problémy obsaženy i v projektech, které se jich spíše snaží stranit. I když například cílem mé práce není sledovat otázku Aristotelova vývoje, zdá se být pravděpodobné, že například spis *O duši* je pozdnější vzhledem k používané terminologii a odkazům na další díla.⁵⁴ Tedy i badatelé, kteří se těmto otázkám nechtějí explicitně věnovat, počítají se zázemím, které připravili jiní autoři.

Právě do tohoto stavu bádání je zasazen můj projekt. Je ovlivněn také současným děním na poli českého aristotelského bádání, především v souvislosti s činností České společnosti pro studium Aristotela a jeho myšlenkového odkazu.⁵⁵ Za jednotlivé badatele jmenuji především Hobzu a jeho žáky v souvislosti s Aristotelovou metodou⁵⁶ a Kočandrleho vzhledem k hodnocení úlohy Aristotela pro studium nejstarší řecké myšlenkové tradice.⁵⁷

například na předmluvě od A. Jannone k vydání spisu *O duši* (Belles Lettres, 1966). Tento výkladový trend 19. a 20. století je charakteristický svou snahou ustanovit konkrétní „vývojová stadia“ Aristotela po vzoru dělení Platónových spisů. Vynecháme-li specifické případy, tak i přes určité obtíže panuje shoda, že v případě Platóna lze hovořit o raných, středních a pozdních dialozích. Je nadmíru zajímavé, že u Aristotela se k takové shodě nedošlo ani zdaleka.

Sledování vývoje, což je úkol velmi nesnadný, může zapříčinit, že pro sledování změn nebude nakonec zřejmé, jaký rozdíl tyto poznatky do Aristotelova myšlení nakonec vnášejí. V tomto duchu glosuje situaci badatelů Irwin: „[...] even though they disagree how much difference it makes.“, „[...]ačkoli se neshodují v tom, jak velký rozdíl to vytváří. (překlad KJ).“ Irwin, T., *Aristotle's First Principles*, s. 11. Nabízí se tak otázka, jaké výsledky tyto náročné badatelské aktivity přinesly. Možná právě sporé výsledky těchto výzkumů naznačují něco velmi podstatného o Aristotelově filosofii: možná ji nelze uchopit tímto způsobem tak dobře, jako to bylo možné v případě již zmíněného Platóna.

Dalším úkolem bylo řešení vztahu mezi Platónem a Aristotelem. Objevily se především dva návrhy. Protože byl Aristotelés členem Akademie, mohl být nejdříve Platónem ovlivněn a poté se od něj postupně distancoval. Druhý návrh razil tezi, že rané Aristotelovy práce jsou k Platónovi kritické, zatímco v pozdějších pracích se k Platónovi vrací a již nezastává tak radikálně protiplatónské postoje. S tímto názorem sympatizuje Irwin, především však stojí za zmínku jeho zamyšlení. Podle Irwina pro oba tyto přístupy nalézáme vzor ve skutečných filosofech, což nám znemožňuje jednoduše charakterizovat Aristotelův vztah k Platónovi. Srov. Irwin, T. *Aristotle's First Principles*, s. 11–12.

⁵⁴ Podrobně se k důvodům vyjadřuje Ch. Shields. Srov. Shields, Ch., *General introduction*, s. xii.

⁵⁵ Společnost byla založena roku 2012, na této platformě se minimálně dvakrát ročně schází společenství aristotelských badatelů, díky aktivitám společnosti došlo k systematictějšímu a častějšímu kontaktu, který již přerůstá hranice česko-slovenského badatelského prostředí.

⁵⁶ Například Hobza, P., *Filosofie, věda a epistémé u Aristotela: Rozlišoval Aristotelés filosofii a vědu?*

⁵⁷ Například Kočandrle, R., *Fysis íónských myslitelů; Proč Aristotelés neuvádí Anaximandra z Miletu v I. knize Metafyziky?*

Oba zmiňovaní čeští badatelé navíc reprezentují dosud dominantní interpretační proud, který hodnotí Aristotela ve vztahu k jeho předchůdcům spíše kriticky.⁵⁸ Chci-li sledovat induktivní proces v Aristotelově myšlení, musím nejdříve identifikovat počátky-východiska, ze kterých se odvíjí. Mezi nimi pak velké místo zaujímají právě počátky pocházející od předchůdců, z tradice, ἔνδοξα. Zaměření projektu na počátky-východiska nutně předpokládá kontakt s dominantním proudem a jeho představiteli, kteří nehodnotí ani tak metodologickou úlohu předchůdného myšlení, jako se spíše vztahují k předchůdcům z hlediska dějinného vývoje, do kterého Aristotelés významným způsobem zasahuje. Vedlejším efektem mého projektu je tak i částečná revize této dějinné perspektivy.⁵⁹

I přes některá podobná východiska jsou nabídnuté současné interpretace stále zajímavé ve svých rozdílnostech, které nakonec určují to, jak Aristotelově filosofii rozumíme. Příkladem může být vágně řešený problém vztahu mezi induktivní metodou, přírodovědným bádáním (tj. vycházejícím ze zkušenosti) a dialektikou. Irwin se přírodní bádání snaží striktně oddělit od dialektiky. Jiní badatelé vjemy chápou jako nutný, ale přesto nižší předstupeň vzhledem k počátkům pocházejícím z tradice (ἔνδοξα), které jsou pak pochopeny jako východiska dialektiky. Ačkoliv tento model počítá se zkušeností, chápe ji spíše ve smyslu nutné podmínky.

1.3 Vlastní interpretační strategie

Výše naznačený spleťtý problém se budu snažit vysvětlit za pomoci určité interpretační strategie, která mimo jiné spočívá v převrácení důrazu. V odborné literatuře se v rámci úsilí vysvětlit Aristotelovu metody setkáme především se snahou o vysvětlení principů. Je to pochopitelné, jedná se o výsledky, plody celého procesu. Má-li se však badatel dostat k tomu, co jsou tyto principy podle

⁵⁸ Například Hobza, P., *Je skutečně zjevné, že Aristotelovi předchůdci hovořili o příčinách (Met. 983b3)?*

⁵⁹ K tomuto problému se vyjadřuji v části práce 3.3.1.

Aristotela, naráží na již zmíněný problém: Aristotelův výklad není příliš jasný.⁶⁰ Volím proto postup opačný a zaměřuji se na startovní body poznání⁶¹, na Aristotelova východiska. Chci-li porozumět například Aristotelově definici, musím se vrátit k východiskům, ze kterých vyšel on sám.⁶²

Irwin ve své knize představuje hypotézu, že Aristotelova metoda v pozdějších spisech je metoda dialektická. Chtěla bych ukázat, že tato dialektika nemůže být jednoduše od empirického oddělena. Myslím, že je lze sledovat v Aristotelových spisech souběžně a že jejich odlišení nemusí být snadné; tj. že se v některých případech mohou překrývat. Na jejich vzájemnou spojitost bych chtěla poukázat prostřednictvím spisu *O duši*. Tato volba se stává zajímavou při srovnání s úlohou stejného spisu v Irwinově projektu, kterému slouží k doložení dialektické metody a ukázce její nadřazenosti nad postupem induktivním, který spojuje s oblastí přírodních bádání a empirickou zkušeností.⁶³ Hlavním argumentem, který Irwin předkládá, je podoba dialektické metody, která je založena na nalezení a řešení aporií, zatímco v případě induktivního postupu zůstává aporie a jejich řešení spíše postupem doplňujícím, nikoli nezbytným.⁶⁴ Irwin nabízí tři možnosti, jakými lze uchopit vztah mezi dialektikou a empirickým postupem. Buď je dialektika podřízenou součástí empirického bádání a nemá konstruktivní roli (což by bylo v protikladu k *Topikám*), či je možné empirický výzkum zaměnit s dialektickým, anebo to jsou dvě naprosto odlišné metody.⁶⁵ Irwin ve svém textu argumentuje ve prospěch třetí možnosti, v této práci se přibližuji možnosti druhé, ačkoli ne v takto radikální podobě.

⁶⁰ Na tento problém naráží například Ráliš, když se skrz *Druhé Analytiky* snaží dobrat k tomu, co to jsou principy u Aristotela. Srov. například Ráliš, J., *Věda, principy a dialektika v Aristotelově díle*, s. 40.

⁶¹ Při používání tohoto termínu jsem se inspirovala Irwinem, který používá výrazu „starting-points“. Srov. například Irwin, T., *Aristotle's First Principles*, s. 30.

⁶² Mural v rámci diskuze nad mým projektem v této souvislosti výstižně připomíná, že v rámci první kapitoly této práce dochází na několika místech k problematickému smíšení dvou rovin. V první z nich lze chápat východiska v širším slova smyslu, tedy jako Aristotelovy počátky v rámci dějinného vývoje myšlení. Druhá rovina pak uvažuje o počátcích-východiskách již jako o součásti vlastní Aristotelovy metody. K tomuto napětí mezi počátky vůbec a počátky ve smyslu Aristotelova vlastního postupu se vyjadřuji v rámci této práce v části 3.2.

⁶³ Srov. například Irwin, T., *Aristotle's First Principles*, s. 48.

⁶⁴ Srov. Irwin, T., *Aristotle's First Principles*, s. 40.

⁶⁵ Srov. Irwin, T., *Aristotle's First Principles*, s. 37.

2 Aristotelovy počátky

*V myšlenkách ani skutcích
nelze se povznášet nad platný řád.*

*Je přece tak snadné
poznat, kde spočívá síla:
v tom, co je opravdu božské,
v tom, co je tradicí dáno,
a v tom, co z přírody plyne.⁶⁶*

Druhá kapitola je věnována vysvětlení základních Aristotelových termínů. Bez porozumění počátkům a principům, nelze objasnit jeho metodologický program. Snaha o vysvětlení principů se stává zároveň jejich interpretací, která ovlivňuje způsob, jakým Aristotelovu vědeckou činnost chápeme, a to jak na rovině jeho metodologických návrhů, tak i při sledování jejich konkrétní aplikace v Aristotelových pojednáních. Se základními Aristotelovými filosofickými termíny jsme díky historikům filosofie a naší filosoficko-vědecké tradici natolik sžiti, až se může vytratit otázka po tom, jak jim rozumíme.⁶⁷ Cílem této kapitoly je nabídnout vysvětlení, co Aristotelovy principy znamenají.⁶⁸

⁶⁶ Eurípidés, *Bakchantky*, s. 389. Sborová pasáž, v překladu J. Kliera a H. Kurzové.

⁶⁷ Jako zajímavý příklad může posloužit Aristotelova „hlavní“ definice duše. S jejím doslovným zněním se setkáme v téměř každém badatelském textu, který se pojetím duše u Aristotela zabývá. „Hence soul is the first actuality of a natural body having in it the capacity of life.“ (*DA II*, 1, 412b4–6, překlad R. D. Hicks). Nicméně začneme-li se poohlížet po jejím vysvětlení, nabídnou nám stejné texty již mnohem méně opory.

O. Krása mě v rámci diskusí během London Ancient Science Conference 2019 upozornil, že snahu o naplnění jednotlivých termínů konkrétním významem lze v textech spatřit i na jiných rovinách, například v kontextu dalších Aristotelových pojmů. V případě definice duše to pak znamená, že je vysvětlen termín uskutečnění srovnáním s párovým protějškem, tj. s možností. Jedná se tak o vysvětlení Aristotelova konceptu poukázáním na vztahy v jeho myšlenkovém systému. V mém projektu bych ráda v rámci této diskuse zašla dále. Mým cílem je sledovat Aristotelovu metodologickou linku na straně jedné, na straně druhé ji pak porovnat s Aristotelovým vlastním postupem. Na základě toho by se mělo ukázat, jakým způsobem Aristotelés své pojmy naplňuje významem ve chvíli, kdy formuluje výsledky ve vybrané vědě.

⁶⁸ Jedná se o živý problém na poli aristotelského bádání. Například na kolokviu Aristotelské společnosti s názvem *Metafysika* (Flú AVČR, 2018) se ukázalo, že s označením Aristotela jako

V rámci podkapitoly 2.1 začínám otázkou, zda je možné Aristotelovu činnost označit spíše za filosofii či vědu. Důvodem pro začlenění této diskuse je nejen to, že v odborné literatuře běžně obě označení nalézáme, ale i to, že v první kapitole střídavě jedno i druhé označení sama používám. V diskusi nad Hobzovým textem se přikláním k volnější interpretaci. Zatímco Hobza vystihuje podstatu problému, spjatého s anachronickým přístupem při výkladu Aristotela, a nabízí relevantní způsob, jak porozumět vědeckým i filosofickým aspektům Aristotelova myšlení, využívám této základny, abych mohla Aristotela nadále označovat oběma způsoby. Na základě těchto označení lze – právě na základě povědomí o tom, že naše termíny filosofie a věda se jen obtížně a nepřesně překrývají s Aristotelovou činností – dobře ilustrovat, jak určitým aspektům jeho myšlení rozumíme. Zároveň se díky Hobzovu rozlišení dostávám k jádru mé práce, tj. k problému dosažení principů a otázce Aristotelových východisek.

V podkapitole 2.2 se dostávám k hlavnímu tématu, kterým jsou Aristotelovy počátky (ἀρχαί), kterými Aristotelés označuje jak výchozí bod, tak dosažené vědění, skrz anglosaskou tradici překládané jako první principy (*first principles*). Mezi počátky, které můžeme pochopit jako startovní body procesu poznání, a počátky, které můžeme označit za výsledky tohoto procesu, je důležitý vztah. To je také důvodem, proč označuji Aristotelovy počátky jako „dvojí“. Vztah mezi východisky a výsledky upozorňuje na Aristotelův epistemologický optimismus. Východiska totiž vždy v sobě obsahují – byť nejasně – určitou část výsledku, vždy jsou do určité míry pravdivá a odrážejí tak část vědění, ke kterému teprve spějeme. Na základě vztahu mezi startovními body a východisky se nabízí interpretační strategie, kdy je možné věnovat více pozornosti těmto startovním bodům, než samotným výsledkům.

V podkapitole 2.3 zasazují problém počátků do kontextu s jediným živým organismem, který se jimi může reflektovaným způsobem zabývat, tedy

metafysika nejsou spojeny zásadní výhrady. Má-li se však upřesnit, co se pod tímto označením myslí, mezi badateli již taková shoda nepanuje. Přitom odpověď na to, v jakém smyslu slova je Aristotelés metafysikem, významně spoluurčuje i způsob, jakým jeho filosofickému a vědeckému odkazu rozumíme.

člověkem. Bez lidské perspektivy se, jak se domnívám, vytrácí zřetel k limitám, které omezují schopnost dosáhnout počátků (těch na začátku i těch na konci procesu poznání). Je-li touha po poznání – viděno Aristotelovou perspektivou – společná všem lidem, tak také východiska musí být všem společná, tj. všem dostupná. Ačkoli se tak východiska jeví v tomto smyslu univerzální, vynořuje se zde první metodologický problém: kdo je vhodným posuzovatelem východisek? Nabízí se otázka, zda můžeme tuto schopnost též přisoudit člověku vůbec, anebo zda se lidské předpoklady v tomto ohledu různí.

V části 2.4 jsou počátky vysvětleny prostřednictvím Aristotelova rozlišení „bližší nám“ a „bližší od přírody“. Toto rozlišení je interpretováno jako jedno z možných Aristotelových metodologických vodítek. Aristotelés ho nejen doporučuje na rovině metodologie vědeckého bádání, ale vyjadřuje skrz něj pravděpodobně i vlastní reflexi užívané metody. Dochází ke zmenšení propasti mezi Aristotelovými metodologickými návrhy a jeho praxí. Věnuji se zde dvěma dílčím problémům, a to jednak problematice počátků z hlediska možných překladů, jednak problematice počátků na úrovni konkrétního badatelského příkladu.

V podkapitole 2.5 se věnuji otázkám, které se vynořují na základě úvah o Aristotelových počátcích v rámci druhé kapitoly. Nabízím zde perspektivu založenou na vzájemném pnutí mezi postavením jednotlivého a obecného v Aristotelově myšlení. Interpretace Aristotela jako metafysického realisty není zcela odmítnuta, ale je v určitém úhlu pohledu zmírněna či upřesněna. Zpřítomňuji zde otázku mezi lidského poznání ve vztahu k počátkům (prvním principům) a přikláním se k interpretaci Aristotela jako tragického myslitele.

V části 2.6 se věnuji vztahu mezi Aristotelem a Francisem Baconem. Důvodem pro začlenění tohoto exkurzu je, že mnozí ze současných badatelů se při snaze dobrat k vysvětlení Aristotelovy metody přibližují spíše k pojetí jevů v podobě, jak jim rozuměl právě Bacon. Na obou myslitelích je možné najít mnoho podobného, jak také naznačuji v názvech obou dílčích podkapitol, kdy Aristotela i Bacona nazvu jako dva pozorovatele (2.6) a jejich pohled na

východiska a výsledky nazývám „dvojími počátky“ (2.7). Nicméně s ohledem na metodu vedoucí k vědě zde nalézám především následující neslučitelné hledisko. Zatímco Aristotelovým východiskem se běžně stávají názory lidí – a to zdaleka nikoli jen odborníků, ale sdílené představy vůbec, způsoby, jak se o něčem v běžné řeči vyjadřujeme –, pro Bacona je takový výchozí bod zcela nepřijatelný. Dalším bodem, který od sebe oba myslitele neodvratitelně vzdaluje, je ten, že Bacon zcela zavrhuje Aristotelovu koncepci, která umožňuje dostat se k obecnému (byť je pro oba obsažené v jednotlivých věcech) za pomoci čistě intelektuální aktivity, tj. dosažení prvního principu za pomoci rozumového nahlédnutí.

2.1 Aristotelova vědecko-filosofická činnost

Než se v rámci druhé kapitoly dostanu k možnému způsobu, jakým lze porozumět Aristotelovu filosofickému konceptu principů, skrz který se posléze otevírá možnost vysvětlit Aristotelův model poznání, zastavím se krátce nad tím, jakou činnost vlastně Aristotelés sám dělá. V předcházející kapitole, reflektující některé proměny pohledů na Aristotelův odkaz, jsem o Aristotelovi střídavě hovořila jako o filosofovi či jako o vědci. Je tak zřejmé, že se tato označení v Aristotelově případě vzájemně překrývají. Na důvody, proč nelze říci, zda je Aristotelés spíše filosofem či spíše vědcem, poukazuje P. Hobza. Rozlišovat filosofii a vědu u Aristotela není možné, upozorňuje Hobza, a to již z toho prostého důvodu, že neměl k dispozici naše termíny „filosofie“ a „věda“. Rozdělování je tedy z naší strany anachronickým postupem. Běžně jej však za filosofa i vědce označujeme; dokonce někdy, jak Hobza připomíná, rozlišujeme při výkladu vědecké a filosofické aspekty jeho díla.⁶⁹

Ve chvíli, kdy je v rámci diskuse připomenuto, že striktní rozdělení oblasti filosofického tázání od vědeckého uchopení není u Aristotela možné, stává se toto rozlišení v různých kontextech Aristotelova díla vodítkem, jak mu jako interpreti rozumíme. Aristotelova činnost z našeho hlediska vykazuje oba

⁶⁹ Srov. Hobza, P., *Filosofie a věda*, s. 21.

způsoby uchopení. Důrazem na jeden či druhý z nich badatel zároveň ukazuje, jakým způsobem Aristotelovu odkazu, či konkrétnímu problému, rozumí. Ve své práci proto označení Aristotela za vědce či filosofa v různých kontextech Aristotelova myšlení používám.⁷⁰

Ve snaze dostat se k povaze Aristotelovy činnosti budu pokračovat ve sledování Hobzovy úvahy. Hobza připomíná, že Aristotelés užívá k určení své činnosti slovo ἐπιστήμη.⁷¹ Oproti našemu pochopení tento termín zachycuje mnohem širší sémantické pole, a proto často bývá překládán jako vědění.⁷² Širší je především v tom smyslu, že v sobě zahrnuje nejen teoretickou činnost, ale také praktickou dovednost či schopnost něco udělat.⁷³ „Aristotelés přiznává charakter *epistémé* víceméně všem typům lidské činnosti – a to včetně řemesel.“⁷⁴ Aristotelovo chápání věd tak reflektuje rozmanité způsoby, jakými se člověk ve světě projevuje. Na rozmanitosti lidských činností, které Aristotelés vedle sebe staví, se ukazuje, jak široce Aristotelés vědu pojímá. Zároveň se tak odhaluje, v jakém smyslu může být označení Aristotelovy činnosti za vědu problematické. Aristotelés přiznává status vědy aktivitám, kterým bychom dnes mezi vědecké disciplíny nezařadili.

Na druhou stranu tím, že Aristotelés určil cíl věd a jejich předmět⁷⁵, podařilo se mu jako prvnímu v dějinách západního myšlení založit vědeckou klasifikaci. V tomto smyslu je, viděn naší perspektivou, skutečně vědcem, který přináší specifickou klasifikaci vědních oborů, ze které pak sám metodologicky vychází.⁷⁶

⁷⁰ Označit Aristotela za vědce se neobává například Gotthelf. Srov. například Gotthelf, A., *Aristotle as Scientist: A Proper Verdict (with emphasis on his biological works)*.

⁷¹ Aristotelés používá i jiná slova k určení své činnosti, nezůstává u striktního dodržování jednoho termínu. Srov. např. *DA* I, 1, 402a4, kde je namísto vědění *epistémé* použito označení ἵστορία.

⁷² Hobza, P., *Filosofie a věda*, s. 21.

⁷³ Hobza, P., *Filosofie a věda*, s. 22.

⁷⁴ Hobza, P., *Filosofie a věda*, s. 22.

⁷⁵ Jak říká Hobza „oblast jsoucna, ke které se vztahují“. Hobza, P., *Filosofie a věda*, s. 24.

⁷⁶ K významu tohoto kroku se dostanu v této práci později při srovnání Aristotela a Bacona v části 2.6.

Hobza ve svém textu reflektuje Aristotelův přístup k řešení problémů a nabízí svoji interpretaci Aristotelovy činnosti, ve které se přiklání k jejímu označení nikoli za vědu, ale za vědění.⁷⁷ Jedním z hlavních důvodů, které k tomuto kroku Hobzu vedou, je podoba východisek Aristotelovy činnosti. Jak bude v mé práci detailně rozebráno, východiskem pro Aristotelovu činnost je pojmání zkoumané věci v jejím běžném jazykovém úzu.⁷⁸ Významnou roli též hraje již zmíněné Aristotelovo dělení věd. Jak Hobza zdůrazňuje, Aristotelés za ἐπιστήμη považuje všechny projevy lidského ducha.⁷⁹ Aristotelovi tak nejde o subjekt, ale právě o to, do jaké oblasti vybraný jev spadá.⁸⁰ Podle toho se odvíjí i konkrétní postup, který vždy začíná na úrovni každodenního porozumění věci v daném společenství. To mě vede k interpretační možnosti zaměřit se na to, co se s těmito výchozími jevy v Aristotelově postupu děje a k umírnění důrazu na principy, které by měly být vždy platné, a vše ostatní by z nich mělo být odvozeno.⁸¹

⁷⁷ Hobza přesvědčivě ukazuje pnutí, které je založeno na požadavku objektivní vědy na straně jedné, na straně druhé na podobě Aristotelových východisek, která mají často spíše konsensuální charakter. „To, co se například označuje jako aristotelická věda (zakládající se na koncepci čtyř prvků, na určité koncepci pohybu, na oddělení sublunární a superlunární oblasti, na předpokladu prvotního nehybného hybatele atd.), je ve skutečnosti typickým příkladem vědění. Tato takzvaná aristotelická věda je totiž založena na směsici různých (empirických) pozorování, jazykových zobecnění či metafysických spekulací, zkrátka na něčem, u čeho lze dosáhnout intersubjektivního (institucionálního či společenského) konsensu“, co však v žádném případě není objektivní (alespoň ne v tom smyslu, že by to umožňovalo skutečné pochopení přírodních zákonitostí, jež by bylo možné ověřit vědeckým experimentem, případně na nichž by bylo možné založit technické aplikace či inovace, což je v podstatě totéž co experiment).“ Hobza, P., *Filosofie a věda*, s. 178.

⁷⁸ Srov. Hobza, P., *Filosofie a věda*, s. 22.

⁷⁹ Hobza přidává zajímavý odkaz do *Etiky Nikomachovy*, kde je *epistémé* označena přímo jako stav lidské duše (*hexis*). Srov. *EN* VI, 3, 1139b31. Srov. Hobza, P., *Filosofie a věda*, s. 23.

⁸⁰ V tomto postupu spatřuje Hobza jeden z charakteristických znaků v Aristotelově postupu a přímo odkazuje na místo ve spisu *O duši*, ke kterému se později v rámci práce dostanu. Pokud chceme popsat duševní mohutnosti (*dynameis*), musíme nejdříve porozumět jejich činnosti (*energeiai*) a abychom porozuměli činnostem, je nutné porozumět jejím předmětům (*ta antikeimena*), oblasti jsoucna, kam patří (tj. patří do oblasti, kde je vše nutně, anebo může být i jinak?). Srov. Hobza, P., *Filosofie a věda*, s. 24. Srov. *DA* II, 4, 415a16–22. Hobzův výklad předmětů, oblastí, ke kterým se věci vztahují, akcentuje spíše již obecné principy věci. Vzhledem k Aristotelovu postupu bych však nevyklučovala i předměty této činnosti ve smyslu jednotlivin. Chci-li porozumět duševní mohutnosti vnímání, musím sledovat činnost vnímání a ta je spjatá s vnímatelnými předměty.

⁸¹ To však neznamená narušení nadřazeného postavení principů. Srov. například *Met.* VI, 2, 1026b4.

Hobza ve svém textu nabízí nejen upřesnění vztahu mezi vědou a věděním, ale nabízí i interpretaci Aristotelovy filosofie, kterou označuje za metafysiku⁸². Upozorňuje tak na zvláštní dvojznačnost Aristotelova filosofického přístupu. Na jedné straně metafysika zkoumá nejvyšší jsoouco, tj. boha (prvního hybatele), na straně druhé je jejím předmětem „jsoouco jakožto jsoouco“, tedy jakákoli věc.⁸³ Rozevírá se zde tak problém reflektující kosmologické důsledky prvního hybatele (*Met.* VI, 1, 1026a21) umístěného mimo vnímatelný proměnlivý svět na straně jedné, na straně druhé jednotlivé věci světa, které podléhají různým změnám, především pak smrti, zániku.

Možná lze o principech lépe hovořit na úrovni prvního hybatele, který je čistou formou; ve sféře proměnlivého, oblasti vzniku a zániku, je však věc vždy složená z látky i formy. Vzhledem k tématu své práce ponechávám perspektivu neproměnlivého stranou. Sám poznávající člověk je složenou věcí podléhající vzniku a zániku. Obracím se k různým způsobům, jak lze poznávat věci, které nás obklopují a které jsou vždy složeninami. Jinými slovy, vychází-li naše poznání z oblasti jevů, je možné ponechat stranou jsoouco, které je jediné nezávislé; vše, co patří do oblasti *fysis* se proměňuje.⁸⁴

2.2 Dvojí počátky

Jak již bylo v první kapitole naznačeno, důležité otázky Aristotelovy filosofie jsou stále otevřené a mezi badateli panuje při snaze o jejich řešení jen zřídkakdy shoda. To platí pro otázky spojené s teorií poznání, s dosahováním principů ve zvláště velké míře (*APo.* I, 2; I, 10).⁸⁵ Nemale nesnáze vyplývají již ze samotné Aristotelovy metodologické představy, že nejde jen o pohyb od

⁸² A upozorňuje, že to, co chápeme jako metafysiku, Aristotelés nazýval první filosofií či teologií. Srov. Hobza, P., *Filosofie a věda*, s. 14.

⁸³ Srov. Hobza, P., *Filosofie a věda*, s. 14.

⁸⁴ „[...] přírodověda *fysiké* nezkoumá jsoouco z toho obecného hlediska, že je, nýbrž zkoumá jsoouco pouze z určitého dílčího hlediska, například z hlediska toho, že se pohybuje, případně že je spojené s látkou.“ Hobza, P., *Filosofie a věda*, s. 26:

⁸⁵ „V žádném případě však není předem zjevné, jak Aristotelés hodlal chápat princip a jaké jsou hlavní linie zkoumání principů.“ Wieland, W., *Problém principů v Aristotelově Fyzice*, s. 27.

nejasného vědění k vědění reflektovanému. Dosáhneme-li prvních principů, musíme být připraveni získané principy prověřovat.⁸⁶

Z naznačeného dvousměrného myšlenkového pohybu je patrné, že různé metodologické postupy jsou v Aristotelově systému navzájem kombinovány. „[...] Aristotelova *epagógé* postupuje *oběma směry*: jednak nalézá principy a za druhé nás od nich přivádí zpět k věci, kterou poznáváme.“⁸⁷ Proto nadpis této části textu hovoří o „dvojích“ počátcích: jsou zde počátky na začátku, také ale na konci; dohromady vymezují náš prostor pro poznání věcí. Čím blíže se zajímáme o vlastní Aristotelův text, tím méně dostačující se jeví označení jako „induktivní“ a „deduktivní“ postup, a to i přes uvědomění, že se nejedná ani o dedukci ani indukci v moderním slova smyslu. Téměř paradigmatickou se stala v tomto ohledu interpretace Kurta von Fritze, který sylogistický důkazní postup určuje jako součást procesu *ἐπαγωγή*: „[...] i sylogistický důkazní postup je čímsi, co *přivádí* ke zjištění, tedy je takřka rozšířenou *epagógé*, jelikož u spletitějších souvislostí již právě nestačí říct: ‚Tady se podívej. Tak to je‘, nýbrž je nutná oklika přes sylogistický důkazní postup.“⁸⁸

Nicméně právě takových jasných případů, kdy lze na něco jednoduše ukázat, si Aristotelés cení. Myslím si, že právě z tohoto důvodu často sahá po

⁸⁶ Tento postup sleduje a komentuje Hicks, nazývá jej „testem dobré definice“. Srov. Hicks, R. D., *Introduction*, s. 5.

⁸⁷ Rezek, P., Předmluva k výboru textů *Epagógé a epistéme*, s. 7.

V tomto ohledu se dostáváme k otázce, zda budeme *ἀπόδειξις* považovat za samostatnou metodu, anebo spíše za součást širšího Aristotelova postupu.

Téměř opačný přístup můžeme vidět například v knize *Teleology, First Principles, and Scientific Method in Aristotle's Biology* (2012), jejímž autorem je A. Gotthelf. V obsáhlém úvodu Gotthelf popisuje svůj filosofický záměr, který je spojen s jeho dlouhodobými zájmy o biologická zkoumání. V Aristotelových přírodovědných pojednáních spatřuje naopak axiomatickou strukturu. Srov. Gotthelf, A., *Preface, Teleology, First Principles, and Scientific Method in Aristotle's Biology*, s. 3. Gotthelfovo pojetí axiomatické struktury je však velmi široké, dokonce se díky tomu vypořádává se dvěma základními kritickými připomínkami.

⁸⁸ Von Fritz, K., *K původu a vývoji Aristotelovy logiky*, s. 20.

příkladech a analogiích, přičemž je nápadné, že rád vybírá příklady ze sféry živých pozorovatelných tvorů či lidské τέχνη, a to právě pro jejich názornost.⁸⁹

S překvapivou výstižností nalézáme Aristotelův postoj zachycen ve výše uvedených tragických verších: porozumět věcem je vlastně snadné. Vynaložíme-li dostatečné úsilí a budeme-li této možnosti otevření, poznání věcí je nám dostupné, ačkoli to často lidské bytosti (z různých důvodů, které si většinou sami vytvářejí) nevidí. Člověk už jen tím, že je člověkem, a tedy součástí světa, se nutně podílí na jeho chodu. Jde jen o míru, která určuje, zda se více účastní aktivně (myšleno reflexivně) či pasivně⁹⁰: „[...] v jistém smyslu platí, že vědění tkví v tom, co již známe – jenom je třeba učinit určité kroky.“⁹¹

Aristotelés „pojímá poznávací proces jako cestu uvnitř vědění, byť jako cestu od nevyjádřeného vědění k vědění výslovnému.“⁹² Na to, jak myslím, nás nejlépe upozorňují Aristotelem zvolené termíny. Jak pro začátek procesu, tak i pro jeho konec, používá označení ἀρχαί, počátky. V některých případech nás Aristotelés upozorní na rozdíl mezi nimi spojením ἀρχαὶ καὶ αἰτίαι, které vyhrazuje pro dosažené výsledky.⁹³

Většinu badatelů vedou tyto počátky k perspektivě, ve které se snaží ukázat, že konečné počátky v sobě obsahují jistou modifikovanou podobu původních počátků, tj. východisek; v přísném slova smyslu je Aristotelés nikdy

⁸⁹ Předmětem zvýšeného zájmu badatelů jsou příklady obsažené v *Prvních a Druhých analytikách*. Důvodům této pozornosti se věnuje Barnes, který dokonce udává přesné počty výskytů. Ačkoli bychom mohli čekat, vzhledem k obecnému charakteru těchto spisů, že budou Aristotelem voleny především příklady z oblasti matematiky, pozoruhodně velké množství se týká věd nematematických. Srov. Barnes, J., *Aristotelova teorie důkazu*, s. 57.

⁹⁰ Epistemologický optimismus a zároveň lidský závazek plynoucí z možnosti poznávat Aristotelés sdílí s archaickým myslitelem Hérakleitem z Efesu. Pro myšlenkovou spřízněnost v rámci teorie poznání se k tomuto autorovi ještě dostanu. Důvody, které mě přes časovou a stylovou odlišnost obou myslitelů vedou k závěrům, že spolu sdílejí některá základní přesvědčení, zde nebudu rozebírat, zabývám se jimi ve studii nazvané *Koloběh smyslového: bdění a vjem, spánek a sen*.

⁹¹ Rezek, P., Předmluva k výboru textů *Epagógé a epistéme*, s. 7.

⁹² Wieland, W., *Problém principů v Aristotelově Fyzice*, s. 31.

⁹³ Případně *archai kai axioma*. K principům lze jenom dospívat, nelze je odvozovat. Ráliš proto vysvětluje toto slovní spojení jako první principy a jejich obecné nutné podmínky. Srov. Ráliš, J., *Věda, principy a dialektika v Aristotelově díle*, s. 36. Patří sem mimo jiné princip sporu. K tomuto problému se ještě vyjadřuji v části *Získání počátků a návrat k jednotlivému*.

neopouští.⁹⁴ Mezi počátky stojícími na začátku a na konci, je samozřejmě velký rozdíl, orientace na výsledky je tak badatelsky logická. Mohlo by tomu být i jinak. Podíváme-li se na výsledky, vzbuzuje to otázku, co je na daném Aristotelově výsledku inovativní. Domnívám se, že se jedná o posun především co do přesnosti. Mění se totiž jen to, s čím jsme již do procesu vstupovali, nevynalzáme nic radikálně nového, nevzniká nová látka, nýbrž sloučenina; získáme precizní vysvětlení toho, co nám již nějak bylo k dispozici. Původní počátky (ἀρχαί) se neztrácejí, jsou spíše modifikovány. Výsledek je sestaven z těchž počátků, z jakých jsme vyšli, stejně jako je hrad nutně vystaven z kostek, které se povalovaly bez ladu a skladu na zemi, koláč je upečen ze surovin, které jsme měli k dispozici.⁹⁵

2.3 Člověk a počátky

Aristotelés každého člověka charakterizuje touhou po poznání: „πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.“ (*Met.* I,1 980a22). Poznávání není činnost, která by náležela jen hrstce vyvolených, mimořádně nadaných jedinců. Naopak jde o aktivitu, která je odpovědí na přirozenou touhu zakotvenou v každém člověku. Teoretická činnost dělá ze člověka – živého organismu – plně rozvinutou lidskou bytost.⁹⁶

Je-li poznání přirozeností každého člověka, jde o jeho univerzální rys. Východiska musí být v tomto smyslu též univerzální, společná, všem dostupná.

⁹⁴ Jednoznačný důraz na výsledky vidíme např. v díle Irwina. Srov. například Irwin, T., *Aristotle's First Principles*, s. 10, 25–26, 106, 252.

⁹⁵ DK 22 B124 „Jako hromada ledabyle nasypaných věcí je nejkrásnější svět.“ Překlad Z. Kratochvíl.

Příklady hrají důležitou roli v Aristotelově filosofii. Jsou to vlastně malé součásti celkového procesu *epagógé*, které mají napomoci našemu přivedení k pochopení určitého problému či vztahu. Tímto postupem si nepomáhá jen Aristotelés, ale i aristotelští badatelé při vysvětlování jeho vlastního systému.

⁹⁶ Aristotelés nezapomíná, že člověk je tvorem, který sdílí s dalšími živými organismy stejné schopnosti: udržet se výživou a rozmnožováním, orientovat se ve světě za pomoci smyslů. S některými druhy sdílíme i nižší druhy představivosti. V tomto smyslu slova je člověk s dalšími živými tvory „na jedné lodi“, jak ukazuje Aristotelés především ve svém spisu *O duši*. Na toto téma jsem přednesla příspěvek na konferenci s názvem *Fysis v kontextu živé přírody* konané dne 12. 3. 2014 v Ostravě. Je to teoretické rozvažování, co dělá ze živého organismu člověka.

Jsem člověk, a z tohoto plyne, že mám přístup k východiskům (neboť je navíc svým životem ve společenství spoluvytvářím, ať již tak činím vědomě či nahodile). Startovní podmínky poznání zahrnují takové věci, které se každému člověku bezprostředně nabízejí. Jedná se o věci, které nás běžně obklopují. Jsou k nalezení, jak zachycuje sborová pasáž, „v tom, co je tradicí dáno“ či „v tom, co z přírody plyne“. Počátkem tak může být téměř vše, povětšinou několik věcí dohromady, mezi kterými budou teprve vztahy vysvětleny, objasněny.

Wieland zdůrazňuje, že Aristotelés nikdy neobětuje jednotlivé věci, a proto se jeho metodologie může jevit těžkopádnou.⁹⁷ Metodolog, kterému není líto opustit věci ve světě s jejich chutí, vůní a barvou, to má jistě snadnější, jeho teorie bude průhlednější a funkčnější. Člověk však nevnímá jen hrnce; všímá si, že má prasklinu, vidí značku hrncíře, oblý tvar v něm vzbudí příjemný estetický dojem atp.⁹⁸ Je tedy zřejmé, že ačkoli máme k počátkům všichni stejný přístup již z toho důvodu, že jsme lidmi, skutečné problémy vystávají až po zahájení cesty. K výsledkům se již všichni nedostanou, pro absolvování alespoň části či celého procesu je zapotřebí dobré intelektuální kondice a tréninku.⁹⁹ Jak jinak by bylo možné rozlišit, které počátky jsou relevantní pro další postup, a které ne? Kdo je schopen nastavit takové síto? Určitě se do této pozice pasuje Aristotelés sám, ale co ostatní lidé?

2.4 Počátky bližší pro nás a bližší od přírody

Jak již bylo naznačeno, na otázku po Aristotelově metodě badatelé nenabízejí jednotnou odpověď. Obtíž nespočívá jen v otázce, jakou metodou Aristotelés sám postupuje, ale zda je vůbec možné na základě četby dochovaných spisů vysledovat jeho metodologickou nauku a poté ještě vlastní reflexi metody. Je možné v Aristotelově díle nalézt úvahy nad vlastním postupem, anebo je na

⁹⁷ Wieland, W., *Problém principů v Aristotelově Fyzice*, s. 29.

⁹⁸ Zůstává zde otevřen problém, který spočívá v zaměňování vjemu ve smyslu počitku, výsledku bezprostřední činnosti smyslů na straně jedné, a vjemu ve smyslu jevu, který se stává východiskem pro poznávací proces.

⁹⁹ Irwin tuto podmínku ukazuje za pomoci analogie mezi hudebníkem v možnosti a ve skutečnosti. Člověk může být od přírody nadaným hudebníkem, přesto se jím nemusí nikdy stát. Vyžaduje to (mimo jiné) úsilí, aktivitu. Srov. Irwin, T., *Aristotle's First Principles*, s. 3–4.

místě hovořit o rozdílu mezi Aristotelovými metodologickými úvahami a vlastními badatelskými výkony na poli jednotlivých věd?

Mezi různými pozicemi, které je možné v literatuře vysledovat, se hlásím spíše k té umírněné. Aristotelés nám místy skutečně vydává počet z vlastního postupu, ale nečiní tak často. Pokud tak činí, nejedná se o sdělení jasná. V tomto ohledu představuje extrémní pozici M. C. Nussbaumová, která tvrdí, že Aristotelés nám poskytuje bohatý výčet vlastního postupu.¹⁰⁰ Tato pozice se zdá být velmi problematická, chceme-li ji dát do souladu s Aristotelovými texty. Z mého úhlu pohledu je Nussbaumová příkladem velmi vstřícného způsobu čtení Aristotelových textů, nicméně Aristotelovy spisy se této perspektivě podrobují jen obtížně. Vezmeme-li si konkrétní Aristotelův text, stane se snaha po rozklíčování jednotlivých pasáží v kontextu metodologických návrhů a sledování vlastního badatelského postupu obtížným úkolem, jak se v kontextu mého projektu ukazuje především na spisu *O duši*.

Nicméně souhlasím-li s tím, že Aristotelés nás ve svých textech alespoň místy upozorňuje na vlastní postup, je nutné na tyto výskyty explicitně ukázat. Za jedno z nejdůležitějších metodologických vodítek považuji především následující rozlišení, které se na mnohých místech Aristotelových textů opakuje.¹⁰¹ Jsou tu věci, které jsou „bližší nám“ (tj. lidem) a které jsou „bližší od přírody“ (či přirozeně). Jedná se o jiné pojmenování výše zmíněné dvojice počátků jako startovních bodů a počátků jako výsledků.¹⁰² Tomuto vodítku se věnuje podrobně například Wieland, ačkoli sám patří ke skupině autorů, kteří se

¹⁰⁰ Srov. Nussbaumová, M. C., *Křehkost dobra*, s. 478.

¹⁰¹ V práci se budu zabývat především dvěma místy (*Phys.* I, 1, 184a16–18, *DA* II, 1, 413a11–12), neboť je v nich obsažena úvaha ve svém celku, v různých podobách ji však nalezneme napříč Aristotelovými spisy.

¹⁰² Využívání paralelních pojmových sad je pro Aristotela typické. K tomuto fenoménu se ještě v práci dostanu, předběžně je však možné poznamenat, že je to právě tento způsob přemýšlení, který zakládá jeho specifickou metodologii. V různých kontextech Aristotelés použije pro vysvětlení vybrané věci různých označení.

domnívají, že Aristotelés jen málokdy hovoří o svém vlastním postupu. Wieland tak může posloužit jako protiklad k výše nastíněné pozici Nussbaumové.¹⁰³

Podívejme se tedy na Aristotelovo rozlišení: „ἐκ τῶν ἀσαφῶν μὲν φανερωτέρων δὲ γίγνεται τὸ σαφές καὶ κατὰ τὸν λόγον γνωριμώτερον“; „[...] postupuje se od věcí nejasných, ale zjevnějších, k tomu, co je jasné a podle *logu*¹⁰⁴ pochopitelnější“ (DA II, 1, 413a11–12, překlad KJ). Stejnou myšlenku nalézáme ve *Fysice*, kde je blíže specifikován vztah mezi oběma typy vědění vzhledem k člověku: „πέφυκε δὲ ἐκ τῶν γνωριμωτέρων ἡμῖν ἡ ὁδὸς καὶ σαφεστέρων ἐπὶ τὰ σαφέστερα τῆ φύσει καὶ γνωριμώτερα.“ „Přirozená cesta vede od věcí nám známějších a jasnějších k věcem, které jsou jasnější a známější od přírody.“¹⁰⁵ (*Phys.* I, 1, 184a16–18, překlad KJ). Rozehrává se zde téměř dialektický vztah¹⁰⁶ mezi tím, co se nabízí na začátku každému člověku na straně jedné, na straně druhé pak stojí výsledek procesu, ke kterému bychom měli dojít. Začínáme od toho, co je nám z hlediska lidské perspektivy

¹⁰³ Wielandovo tvrzení je radikální, plyne z něj, že Aristotelés nereflktuje vlastní a metodu a zákony jeho vlastního myšlení jsou mu skryté. Srov. Wieland, W. *Problém principů v Aristotelově Fysice*, s. 28–29. Tuto radikální pozici lze však jen těžko udržet, už z toho důvodu, že Wieland rozebírá takové myšlenky z Aristotela, které se dají nejlépe zařadit právě pod metodologické úvahy. Mám-li se pokusit o vysvětlení, Wieland zde záměrně volí silnou rétoriku, aby vyzdvihl Aristotelův význam a originalitu.

¹⁰⁴ Hicks překládá „in the order of thought“. R. Bodéüs ve svém francouzském překladu nabízí ekvivalent „à la connaissance rationelle“. Ve svém překladu jsem zvolila ponechání řecké podoby výrazu, která vybízí k reflexi možných významů. Kromě myšlení se zde například nabízí řeč, a tedy i uchopení problému prostřednictvím slov. Poslední varianta mě pak vede k volnějšímu čtení pasáže a k distinkci skutečných věcí a jejich lidského pojmového uchopení.

Ačkoli je Aristotelés spojován s rozsáhlým – téměř technizovaným – pojmoslovím, druží se ke způsobu, jakým své termíny používá příznačná kontextuální mnohoznačnost. V případě slova *logos* tomu není jinak. Srov. například Hamlyn, D., W., *Notes on the Translation*, s. xvii.

¹⁰⁵ Zdůrazňuji místa ze spisů, která mají své konkrétní badatelské cíle, ale samozřejmě toto rozlišení nalézáme i v *Druhých Analytikách*, např. I, 2, 72a.

¹⁰⁶ Označením za „dialektický“ zde nesleduji nutně otázku dialektiky jako metody (například v kontextu Irwinova stanoviska, který dialektiku považuje za hlavní Aristotelovu metodu v jeho pozdějších pojednáních). Spíše tím sleduji určitý rys Aristotelova myšlení, který se manifestuje právě na otázce počátků či principů. Ačkoli je zde jeden filosofický termín, myšlenkové pohyby, které mu odpovídají, jsou minimálně dva (postup vedoucí od startovních bodů k poznání a postup vedoucí k ověření výsledků). Slova „dialektický“ zde tak používám ve smyslu dvojí (ale odehrávající se na jednom základě), který odkazuje na kontext starších přírodních myslitelů a jejich pochopení procesů probíhajících ve světě, například u Hérakleita z Efesu.

blíže, známější a v danou chvíli jasnější; nicméně je zde druhá strana, která je jasnější od přírody, nezávisle na nás, objektivně.¹⁰⁷

Všechna zde použitá přídavná jména – γνώριμος, φανερός, σαφής – patří do obou oblastí vědění: do Té „známější lidem“ i „známější od přírody“. Ukazují tedy, jak již bylo řečeno, nikoli na posun mezi věděním a nevěděním, ale na posun mezi různými druhy vědění.¹⁰⁸ Každý „nový“ náhled na svět navazuje na něco známého. Záleží tedy na člověku/badateli, zda se mu podaří vztah nazřít i z druhé strany. Dojdeme-li k počátkům (ἀρχαί και αἰτίαι), dojde vlastně k převrácení původní podoby vztahu, ke změně perspektivy. To, co pro nás bylo původně jasné (jednodušší, blíže), označíme za méně zřejmé (nedostačující, nereflektované). Výstižně o tomto obratu hovoří Irwin: „[...] a když je (tj. principy, pozn. KJ) nalezneme, stanou se také „bližšími pro nás“, protože jsme rozpoznali, že jsou základnější a dřívější než principy, od kterých jsme vyšli.“ (překlad KJ)¹⁰⁹

2.4.1 Pojmové ujasnění

V průběhu práce jsem doposud použila několik označení pro Aristotelův termín ἀρχή (či v množném čísle ἀρχαί). Skrze používání českého ekvivalentu počátky lze dobře upozornit na jejich zvláštní „dvojí“ charakter z hlediska metodologie, jak bylo rozebráno v části 2.2 (tj. počátky-východiska a počátky-výsledky bádání). Od části 2.3 a 2.4 se problém prohlubuje o lidskou perspektivu, záleží na tom, v jaké fázi procesu poznání se nalzáme. Opět jsou zde počátky „dvojí“, nyní však v přímé závislosti na člověku, původně jasnější věc hodnotíme na konci procesu jako méně jasnou.¹¹⁰ Označením

¹⁰⁷ K tomuto tématu objektivity a nezávislosti principů se v práci vrátím, především v části 2.5.3.

¹⁰⁸ Různé úrovně jednoho procesu ve svém textu *Problém principů v Aristotelově Fyzice* akcentuje především Wieland.

¹⁰⁹ „[...] and when we have found them they will also be ‘prior to us’; for then we will recognize that they are more basic and primary than the principles we began from.“ Irwin, T., *Aristotle's First Principles*, s. 4.

¹¹⁰ Dva lidé se tak mohou na stejnou věc dívat různým způsobem. Jeden ji bude považovat za méně jasnou, druhému bude připadat jasnější. Jednoduchým příkladem mohou být dva žáci naslouchající stejné látce. I zde se nabízí analogie s Hérakleitovými fragmenty. Vždy záleží na

Aristotelových ἀρχαί jako počátků se tak dá v českém jazyce dobře upozornit na filosofický problém, který plyne z toho, že Aristotelés pro oba póly (začátek i konec) využívá termínu stejného. V angličtině je upřednostňován překlad Aristotelových ἀρχαί jako *principles*. Není bez zajímavosti, že zde dochází ke stejnému efektu, jen z opačné perspektivy. Ačkoli bychom mohli intuitivně čekat, že principy odrážejí výsledky procesu vedoucího k poznání, jsou stejně tak označením jeho začátku. Na těchto dvou příkladech překladu se znovu ukazuje zvláštní propojení mezi startovními body a výsledky.¹¹¹ Podrobně se u možných významů zastavuje Irwin,¹¹² který aristotelskému čtenáři připomíná, že není vhodné předpokládat, že by Aristotelés mezi jednotlivými významy přesně rozlišoval.¹¹³

Ať již přeložíme Aristotelovy ἀρχαί jakýmkoli způsobem, ukazuje se, že to vždy bude v jistém smyslu překlad deficitní, který bude více akcentovat začátek či konec procesu poznání. Nepředstavuje to však problém ve chvíli, kdy je již explicitně řečeno, že Aristotelés sám používá tohoto pojmu v různých významech, v kontextu metody minimálně ve dvou výše uvedených významech. Právě fakt, že Aristotelés pro začátek i konec volí stejné označení, upozorňuje, jak myslím, Aristotelova čtenáře na zásadní spojitost mezi oběma póly.

Zajímavým filosofickým problémem je také vztah mezi počátky-východisky a počátky-výsledky na straně jedné, a jejich přídavnými označeními, či charakteristikami, „bližší pro nás“ a „bližší od přírody“ na straně druhé. V této práci jejich vzájemný vztah vysvětluji v kontextu Aristotelovy obecné tendence

perspektivě, skrze kterou vybraný jev hodnotíme. Je probíraná látka jasná, či nejasná? Ať se již různým posluchačům bude jevit jakkoli, jde o jednu věc, která je posuzována z různých úhlů pohledu.

¹¹¹ Čtenář zvyklý na četbu různých moderních překladů Aristotelových textů již bere jednotlivé, do velké míry zvykové, ekvivalenty jednotlivých termínů za samozřejmé. Na zvláštní charakter jak českých počátků, tak anglických *principles*, tj. na způsob, jakým oba zachycují spíše polovinu z Aristotelova termínu, mě upozornili kolegové při přednášce v rámci doktorského semináře věnované Aristotelovým principům. Děkuji za podněty pro zpracování V. Havlíkovi a J. Stránskému. „Dvojí počátky (*archai*)“, KFI ZČU v Plzni 22. 2. 2019.

¹¹² Irwin uvádí následující varianty: principle, origin, beginning, source, starting point, rule, ruling office a rozlišuje čtyři hlavní kontexty Aristotelových *archai*, které v jeho textech nachází. Srov. Irwin, T. *Supplements, Glossary*, s. 607–608.

¹¹³ Srov. Irwin, T. *Supplements, Glossary*, s. 608.

používat více způsobů, jak pohlížet na jeden problém, tj. v rámci jeho tendence o zpřesňování. Nicméně samotné přiřazení charakteristik „bližší pro nás“ a „bližší od přírody“ k problematice počátků není ničím samozřejmým, již kvůli tomu, že Aristotelés používá většinou v konkrétním kontextu jenom jeden ze zmíněných způsobů, tj. vyjadřuje se buď pomocí termínu ἀρχή/ἀρχαί, anebo za pomoci charakteristik „bližší pro nás“ a „bližší od přírody“. Tento druhý případ jsme mohli sledovat výše v pasážích *DA* I, 2, 413a11–12 a *Phys.* I, 1, 184a16–18. Vzájemná souvislost mezi počátky a dvojicí charakteristik se však zdá být přirozeným interpretačním krokem, jak také ukazuje například Irwin: kontrast mezi tím, co je „bližší pro nás“ a „bližší od přírody“ přímo souvisí se dvěma typy počátků (ἀρχαί).¹¹⁴

Na zajímavosti problém nabývá i tím, že charakteristikami „bližší pro nás“ a „bližší od přirozenosti“ problém nekončí. Pro počátky-výsledky používá také příslovce ἀπλῶς (či přídavného jména ἀπλός), které můžeme přeložit jako jednoduše, přímo (např. *Phys.* I, 1, 184a19).¹¹⁵ Není překvapivé, že i tuto charakteristiku používá Aristotelés v páru: oproti jednoduchému staví složené (v anglických překladech k nalezení jako compound). Tedy výsledky jsou oproti východiskům jednoduché. V anglickém jazyce se obvykle používá analogického překladu (simple, simply), ale nalezneme zde i zajímavý překladový ekvivalent „bez kvalifikace“ či (unqualified, without qualification).¹¹⁶ Jak porozumět tomuto překladu? Výsledek by měl platit bez výjimek, a proto k němu není zapotřebí žádné speciální dovednosti; zatímco vypořádat se s rozmanitými východisky vyžaduje specifické odbornosti na určitém vědeckém poli.

¹¹⁴ Srov. Irwin, T. *Supplements, Glossary*, s. 593.

¹¹⁵ Ke specifickým komplikacím při překladu Aristoteléského označení ἀπλῶς se podrobně vyjadřuje Allen. Srov. Allen, J. *Aristotle on chance as an accidental cause*, s. 74.

V rámci práce nebudu tento dílčí problém rozebírat, přidání tohoto Aristotelova označení mělo především napomoci k ilustraci, jakým způsobem Aristotelés zachází se svými hlavními filosofickými termíny v různých kontextech.

¹¹⁶ Srov. např. Irwin, T. *Supplements, Glossary*, s. 621.

2.4.2 Příklad dvojích počátků

*Dosáhnout vědeckého poznání (epistémé) o ptácích znamená být schopen vysvětlit, proč jsou ptáci tak, jak jsou a proč se chovají právě tak, jak se chovají.*¹¹⁷

Z Aristotelových textů se dozvídáme, že počátky-výsledky (ἀρχαί) mohou být například čtyři základní prvky (στοιχεῖα).¹¹⁸ Takové konstatování je výsledkem poznávacího procesu a můžeme ho označit za vědění. V Aristotelově myšlení to znamená, že máme kolem sebe jednotlivé věci, které jsou z těchto prvků složené. Podat jejich vědecké vysvětlení znamená vysvětlit jejich počátky a příčiny (ἀρχαί καὶ αἰτίαι).¹¹⁹ Jak je patrné, v ideálním případě taková odpověď obsahuje vysvětlení všech druhů příčin: z jaké látky je daná věc složena; jaký je formální aspekt věci; jaký je účel věci, atd.¹²⁰ Nejde tedy jen konstatování, nýbrž musí se jednat o vyčerpávající odpověď. Nestačí, že známe odpověď na některé aspekty zkoumaného předmětu.¹²¹ Příkladem prvních principů (počátků-výsledků) tak může být definice zkoumané věci.¹²²

V následující části se budu snažit vysvětlit problém dvojích počátků na příkladu. Použiji ilustraci problému, kterou uvádí ve své knize Irwin.¹²³ Řekněme

¹¹⁷ Překlad KJ. „To have scientific knowledge (epistémé) about birds is to be able to explain why birds are as they are and behave as they do.“ Irwin, T., *Aristotle's First Principles*, s. 4.

¹¹⁸ Zajímavě o počátcích jako o prvcích pojednává D. Henry, který je sleduje v kontextu živé přírody, v kontextu vzniku nového organismu. Srov. Henry, D. *Substantial Generation in Physics 1.5–7*, s. 150.

¹¹⁹ „Znalost příčin ovšem předpokládá rovněž vědění o počátcích, které Aristotelés ve svých vyjádřeních k příčinám paratakticky přiřazuje nebo ještě častěji je vzájemně provazuje.“ Boháček, K., *Aristotelova reflexe tragického konceptu příčiny*, s. 15–16.

¹²⁰ O rozlišení počátků jako prvků a počátků jako příčin píše Aristotelés například na místě *Met.* XII, 3, 1070b21–25. Z tohoto úseku je zřejmé, že sám Aristotelés rozlišuje mezi jejich různými typy.

¹²¹ Na základě Aristotelova dělení věd mohou některé principy být formulovány „i jinak“, například jsou-li jejich východiska zakořeněna v oblasti etiky.

¹²² Irwin se výstižně vyjadřuje k podobě prvních principů a k jejich různé podobě. Může se stejně tak jednat o závěrečné tvrzení, které jsem výše nazvala definicí (propositional principle), stejně jako o skutečný princip (real principle) začleněný v této definici. Srov. Irwin, T., *Aristotle's First Principles*, s. 4. Pokud by například závěrem v našem zkoumání bylo, že určitá věc je složena z takových a takových prvků v určitém poměru, bude na konci zkoumání principem jak definice, tak věc samotná.

¹²³ Irwin tento příklad popisuje jen stručně, pro jeho názornost jej přebírám a podrobně rozvádím. Srov. Irwin, T., *Aristotle's First Principles*, s. 4.

tedy, že máme před sebou přírodního badatele, jehož předmětem zkoumání jsou ptáci. Ti sepřírozeně kolem nás vyskytují a tvoří počátky „bližší pro nás“, tedy jedná se o východiska jeho výzkumu. Pomyslný badatel tak nezačíná své zkoumání z nulového bodu, ba naopak má k dispozici celou řadu jednotlivých východisek.

Vyjmenujme některé z nich, které se vzhledem k tématu přirozeně nabízejí za účelem přiblížení podoby možných startovních bodů. Náš badatel pozoruje vybraný druh ptáků často (ačkoli prozatím spíše nahodile, nesystematicky), protože se tyto opeřenci vyskytují ve stejném prostředí jako on sám. Možná pravidelně vidá ptáka-jednotlivce, který si navykl sedat každé ráno v jeho zahradě. Jistě má k dispozici množství představ v souvislosti s jeho vzděláním a příslušností k určitému společenství (i kdyby nebyl vzdělaným na poli ornitologie, určitě toho o ptácích již mnoho slyšel či například četl). V kontextu přírodovědného bádání se mu pak především nabízí celá řada smyslových vjemů: dívá se vybraného jednotlivce, posuzuje velikost křídel, tvar zobáku, slyší jeho zpěv.

Tento badatel by měl po značném úsilí dosáhnout stavu, kdy porozuměl zkoumaným opeřencům.¹²⁴ Výsledkem jeho zkoumání v aristotelském pojetí by v ideálním případě bylo, jak bylo výše naznačeno, že dokáže podat vysvětlení všech příčin. V takovou chvíli již není pták jenom jednotlivinou, ale zároveň principem: jsme schopni podat výměr, vymezit jej a popsat. Poté, když vidí badatel ptáka, uchopuje oba počátky najednou: pozorovaný předmět je jednotlivým živým tvorem a principem zároveň: „Uchopujeme pak oba druhy principů ve stejnou dobu a stejným způsobem.“¹²⁵ Dochází zde tak

¹²⁴ Proces, který se odehrává mezi počátky-východisky a počátky-výsledky prozatím ponechám stranou, k tomuto složitému procesu se v průběhu práce vrátím především v kontextu Aristotelova konkrétního postupu ve spisu *O duši* ve čtvrté kapitole.

¹²⁵ „We grasp both sorts of principles at the same time and in the same way.“ Irwin, T., *Aristotle's First Principles*, s. 4. Překlad KJ.

k vzájemnému překrytí počátků-východisek a počátků-výsledků, které je spojené s perspektivou badatele, který dosáhl vědění o vybraném problému.¹²⁶

Ptáka, od kterého v rámci procesu vedoucího k poznání ve vybraném příkladu vycházíme, můžeme nazvat jednotlivinou. Na začátku procesu vedoucího k poznání se jedná o smyslově pozorovatelný objekt, na který mohu například ukázat. V takovou chvíli neumíme přesně sdělit, co ho spojuje s ostatními, jemu podobnými jedinci. Je tak pro nás jednotlivinou ve smyslu vnímatelného celku, protože především celky vnímáme za pomoci smyslů (vidím ptáka určitého tvaru a zbarvení sedícího na stromě). Skrz tuto perspektivu pak může Aristotelés říci ve *Fysice*, že zjevné pro člověka je nejdříve složené. Teprve poté se dostaneme k principům; třeba k na začátku zmíněným prvkům, ze kterých je pozorovaná věc složena. Původní složený celek budeme postupně rozdělovat, precizovat: „obecné totiž zahrnuje mnoho věcí jakožto části.“ (*Phys. I, 1, 184a21–26*). Od smyslově vnímatelného celku se tak posuneme k obecnému celku, který je složen z reflektovaných částí, díky kterým nakonec můžeme zkoumaný fenomén uchopit.¹²⁷ Celý proces tak můžeme v jistém ohledu pochopit jako precizaci, postupné zpřesňování původní složeniny, nerozlišeného celku.

2.5 Získání počátků a návrat k jednotlivému

V rámci následujících podkapitol se zastavím u několika problémů, které jsou těsně spojeny s Aristotelovým konceptem počátků, které ve své práci interpretuji jako počátky „dvojí“. Nabízím zde perspektivu, skrze kterou je možné přistoupit k uchopení této Aristotelovy filosofické koncepce s ohledem na

¹²⁶ Mural v této souvislosti upozorňuje na preciznější rozlišení: zaprvé jsme schopni na zkoumaný objekt nahlížet z hlediska jednotlivé vnímatelné věci, zadruhé jako na obecnou definici, zatřetí jako na princip ve smyslu esence. Příklad v práci používám tak, aby bylo možné ilustrovat především obrát od východisek k výsledkům, který je s procesem poznání spjat. K tomuto problému, tj. k otázce, co vlastně Aristotelés prvními principy může myslet, respektive, jak je možné první principy interpretovat, se vyjádřím podrobněji v části 2.5.

¹²⁷ Aristotelés ukazuje, že stejně je tomu v případě slov a pojmů. Srov. *Phys. I, 1, 184a22–b14*. K metodologickým souvislostem a podobnostem mezi oblastí jevů (*φαινόμενα*) a řeči (*λεγόμενα*) se ještě v práci vrátím především ve třetí kapitole.

napětí, které vyplývá z Aristotelových vlastních úvah. Jak přesné jsou počátky-výsledky, ke kterým se v rámci jednotlivých vědních oborů můžeme dostat?

2.5.1 Lidské limity

V rámci této části bych se chtěla opět vrátit k vybrané pasáži z tragédie, kterou byla druhá kapitola zahájena, a dovysvětlit tak i smysl jejího užití v kontextu Aristotelovy filosofie. Pokud má člověk splněné výchozí podmínky k dobrému, vyváženému, životu (je zdravý, materiálně zabezpečený, má své místo v rodině a ve společenství lidí¹²⁸) a vyvine-li značné intelektuální úsilí, může takového obratu, tedy získání počátků-výsledků (prvních principů), dosáhnout. Překoná tak v jistém smyslu, alespoň dočasně, perspektivu běžného lidského dne, která je vždy částečná, ovlivněná konkrétní situací. Nalezením principu se vztahujeme k problémům v jejich obecnosti a přibližujeme se jako jediní ze živých tvorů k pravidlům chodu světa.¹²⁹

Lze se tak dostat až k rovině, která je obecná, která do sebe zahrnuje všechny jednotlivé případy. Můžeme ji také nazvat božskou či přírodní perspektivou, která je platná, ať již se k ní člověk dostane, či nikoli. V tuto chvíli se již dostávám k nabízené možnosti pochopení vztahu mezi jednotlivcem, principy a světem. V rámci mého čtení je i získání obecného principu vždy jen výsečí z celku přírody. Jak se domnívám, tuto pozici můžeme podpořit i příkladem popisujícím situaci přírodovědce, jehož předmětem bádání jsou ptáci. Ten se dostal k objevení počátku-výsledku a dostal se tak na rovinu, kterou můžeme nazvat co nejpřesnější, chceme-li, můžeme ji nazvat i rovinou

¹²⁸ Aristotelův způsob uvažování o světě je hierarchický. To souvisí s jeho citem pro uspořádání živého světa, ve kterém je vznik čehokoli vyššího spjat s nutnou existencí nižších stádií. Proto chce-li vůbec člověk pomýšlet na vyšší činnosti, musí naplnit všechny nižší. V případě nejvyšší možné lidské činnosti, intelektuální práci, to platí obzvláště. Srov. např. dělení různých dobrých věcí a jejich hierarchie v *EN I*, 8.

¹²⁹ To je umožněno charakteristickým rysem řeckého myšlení, který zdaleka nenalézáme jen u Aristotela. Mezi tím, jak věci uchopujeme smysly a rozumem, a věcmi samými, není nepřekonatelná propast.

objektivní. Pojmout svět v celku však není v lidských silách.¹³⁰ Dosažení principů v rámci Aristotelova pochopení světa a místa člověka v něm chápou jako maximum, ke kterému se smrtelník může dostat. Principy odrážejí část na nás nezávislé reality a jsou objektivní tak, jak to pro člověka jen lze. I kdyby zde totiž nebyl žádný badatel se zájmem o ptáky, neznamenaloby to, že zde ptáci a principy v nich obsažené neexistují.

Na jednu stranu tak v této pozici reflektuji Aristotelův epistemologický optimismus. Vždy se vlastně vztahujeme (méně či více přesně) k tomu, jak se věci pravdivě mají; naše pozice vždy alespoň do nějaké míry odpovídá skutečnému stavu věcí, mezi naším poznáním světa a světem není žádná propast. Na druhou stranu se přikláním k interpretaci Aristotela jako dědice tragického pohledu na svět. V tomto ohledu se dosažením principů dostáváme k objektivitě do míry, která je člověku přístupná (a závislá na oblasti, ve které se pohybujeme).¹³¹

Čím lze ještě podpořit perspektivu tematizující limity lidského vědění? Například tím, že počátky-výsledky (první principy), ke kterým dojdeme, jsou vždy formulovány našimi, lidskými slovy, a tím jsou zároveň i omezené. Radikálně se k tématu objektivitě dosažených výsledků vyjadřuje Wieland: „(Počátky, pozn. KJ) Jsou ‚evidentní‘ nanejvýš v tom smyslu, že jakmile jsou

¹³⁰ Pokud by chtěl tento badatel aplikovat dosažené první principy o vybraném druhu ptáků na další biologické druhy, pravděpodobně by příliš neuspěl, natož pokud by chtěl od nich přejít k otázkám v jiné vědní oblasti.

¹³¹ Tragickou interpretaci Aristotela můžeme nalézt v celém aristotelském oddílu („Aristotelés: křehkost dobrého lidského života“) knihy *Křehkost dobra* od Nussbaumové. Aristotelés je zde interpretován jako dědic řeckého tragického myšlení, který ve svém myšlení znovu obnovuje prostor pro náhodu a vystavuje tak člověka prostředí, ve kterém nemáme vše ve své moci. Člověk nedokáže dohlédnout důsledky svých činů, neboť vždy vidí jen určitou výseč z celku dění. „[...] člověk dotváří svou přirozenost jednáním, k němuž však nemá žádný přirozený a čitelný návod“. Thein, K., *Aristotelés o lidské přirozenosti*, s. 289.

V českém prostředí pak tragickou interpretaci Aristotela reprezentuje K. Boháček, příkladem může být studie *Aristotelova reflexe tragického konceptu příčiny*. Boháček zde vystihuje, že dědictví tragického způsobu uvažování o světě v Aristotelově myšlení je na jednu stranu badatelskou obcí přijímáno, na druhou stranu bývá spojováno spíše s oblastí lidského jednání. Ve své studii Boháček přesvědčivě ukazuje, že jeho vliv lze spatřit i v zásadním Aristotelově konceptu teorie čtyř příčin. Ačkoli Boháček poznamenává, že se jedná o studii přípravnou, daří se mu ukázat „souvislost mezi tragickým osudem, řetězcem (zlo)činů, provinění a utrpení na jedné straně, a Aristotelovou přírodní filosofií na straně druhé.“ Boháček, K., *Aristotelova reflexe tragického konceptu příčiny*, s. 82.

objeveny, nelze proti nim nic namítat.“¹³² Pokud jsme tedy zásadním způsobem nepochybili v průběhu celého procesu (například co do práce s východisky, na nic významného jsme nezapomněli, nevytvořili jsme chybný úsudek atd.), není důvod nepovažovat výsledky za objektivní z lidského úhlu pohledu. Samotná možnost uvažovat o tom, že výsledek, ke kterému jsme se dostali, nemusí být objektivním principem, že může obsahovat pochybení, podporuje roli lidské omezené perspektivy ve vztahu prvním principům. Tuto pozici doplňuje i Aristotelova snaha testovat dosažené výsledky. Testem prvního principu (či principů) jsou, jak se zdá například ve spisu *O duši*, jednotlivé smyslově vnímatelné věci. Aristotelés se vrací s dosaženým výsledkem nazpátek a ptá se, zda se do formulovaného prvního principu vejdou všechny případy. Tedy v této fázi procesu, kdy disponujeme prvním principem, se stane nyní již méně zřejmá oblast vnímatelných jednotlivin dostatečným důvodem pro případnou revizi principů.¹³³

Člověk je na tom dobře, již tím, že je člověkem, disponující rozumovou složkou duše, pohybuje se na pomyslné cestě vedoucí k vědě; již jeho první předběžný náhled na problém (počátky-východiska) odráží alespoň elementární část pravdy. Ale přesto člověk nemůže na rovině čistého principu (počátku-výsledku) zůstat a nutně se musí vrátit do světa jednotlivého, a to nejen kvůli svým intelektuálním limitům (a to nejen intelektuálním, ale i fyzickým či vnějším podmínkám, které ho ovlivňují), ale i metodologicky. Princip, který neodpovídá tomu, co kolem sebe vidíme, co nás obklopuje; princip, který není schopen pojmut do sebe všechny jednotlivé projevy, nemůže být pro Aristotela prvním principem.

2.5.2 Aristotelés jako metodologický pluralista

Počátky, jak se snažím ukázat průběžně v rámci druhé kapitoly, můžeme považovat za jádro Aristotelova filosofického a metodologického programu.

¹³² Wieland, W. *Problém principů v Aristotelově Fysice*, s. 39.

¹³³ Tomuto problému se budu více věnovat ve čtvrté kapitole této práce v kontextu sledování Aristotelova postupu ve spisu *O duši*.

Hledáme-li vědění v jakékoli z oblastí lidské aktivity, ať se již jedná oblast praxe, tvorby či teorie, musíme dosáhnout právě těchto počátků-výsledků či prvních principů.

Není proto překvapivé, že máme tendenci rozumět počátkům především ve smyslu výsledků procesu poznání, v tomto ohledu se pak obvykle hovoří o tzv. zdůvodněném vědění. Tato tendence je navíc posilována Aristotelovým důrazem na obecné termíny na straně jedné (srov. *Met.* VII, 16, 1040b5-10, *DA* II, 4, 415a18–20) a badatelskou tradicí na straně druhé.¹³⁴ Takový pohled však odhaluje, jak se domnívám, jen jednu polovinu Aristotelova přístupu. Jak jsem se snažila ukázat, neméně důležitou roli v tomto procesu hrají startovní body zkoumání.

Jak již bylo naznačeno v první kapitole, narážíme na mnohost perspektiv, se kterou se dějiny filosofického myšlení doposud snažily a snaží Aristotelovu metodu uchopit. Jak naznačuje například Moural, nabízí se odpověď, že Aristotela nelze spojit výlučně s jedním přístupem, protože tak sám ve svých spisech nepostupuje. Proto Moural hodnotí Aristotela jako metodologického pluralistu.¹³⁵ Jeho metodologie není jednotvárná, počítá s různými typy věd. Aristotelés opakovaně připomíná, že počátky nejsou napříč různými vědami stejné. A nejde jen o rozmanitou povahu počátků-východisek, kterou jsem prozatím jen načrtla v rámci příměru o badateli-ornitologovi.¹³⁶ Liší se též dosažené výsledky, neboť míra jejich objektivit je rozdílná. Výsledky v praktických vědách nedosáhnout nikdy takové přesnosti, jako výsledky ve vědách teoretických. Nejedná se navíc jen o perspektivu založenou na rozmanitosti vědních oborů, Aristotelés se zdá být pluralistou, dokonce i na obecné úrovni jeho metodologického přístupu, bez nutného ohledu k jednotlivým vědním oborům.

¹³⁴ Irwinův filosofický projekt příznačně nese název *Aristotle's First Principles* (zvýraznění KJ).

¹³⁵ Srov. Moural, J., *Aristotelés jako pluralista: proměny obrazu Aristotela a poučení z nich*.

¹³⁶ K tomuto problému se podrobněji vrátím v rámci třetí kapitoly.

K pochopení Aristotela jako pluralisty nás mohou vést například momenty, kdy nacházíme v Aristotelových textech zdánlivé protikladné pasáže. Ty pak způsobují, že se úvahy jak o jeho metodologických návrzích, tak i o jeho vlastním badatelském postupu, stávají velmi složitými. Vrátime-li se například k otázce po nadřazenosti obecných termínů, zjistíme, že Aristotelés se skutečně k této pozici na mnoha místech hlásí (srov. např. *Met.* VII, 16, 1040b5-10; *DA* II, 4, 415a18–20). Na straně druhé se na mnoha dalších místech Aristotelés hlásí k pozici opačné a vyzdvihuje roli jednotlivých věcí (srov. např. *DA* II, 1, 412a6–10; *DA* II,1,412a12–17, další místa nalezneme například v *Kategoriích*).

Dalším takovým momentem vedoucím ke komplikacím při snaze určit Aristotelovu pozici na úrovni metodologie, může být ten, že Aristotelés sám zvažuje různé možnosti dosažení objektivních prvních principů. V některých případech navrhuje, že postačuje sesbírání a kritické utřídění našich východisek. Jsou tedy místa, kde je Aristotelés ve svých požadavcích na přesnost dosažených výsledků mnohem méně náročný. Takovou pasáž nalézáme například v *Etice Níkomachově* (*EN* VII, 1, 1145b1-6).¹³⁷

Příklad napětí mezi obecninami a jednotlivinami, tedy střídavé vyzdvihování nadřazenosti jednotlivých složených věcí na straně jedné a nadřazenost obecnin/forem na straně druhé, nás vede k otázce, co Aristotelés touto změnou či střídáním pozic sleduje. Pro oba postoje uvádí sám dobré důvody. Jsme obklopeni jednotlivými věcmi, ba my sami jsme jednou takovou složenou jednotlivinou. Zúžíme-li svoji perspektivu na teorii poznání, pak nadřazenost jednotlivin spočívá především v tom, že plní roli startovních bodů poznání. Bez jednotlivin není totiž co poznávat. Nadřazenost obecnin v rámci stejné perspektivy souvisí se snahou těmto věcem porozumět. Otázka po formě je spjata se snahou po uchopení jednotlivin, po jejich popisu a výměru. Bez odhalení obecného není možné dosáhnout vědění o kterékoli věci, byť jsme jimi obklopeni a byť jsme jednou z nich.

¹³⁷ Podrobněji se k této pasáži vyjádřím v části 3.1.

Mohli bychom snad namítnout, že ve světle silných důvodů pro nadřazenost jednotliviny i formy by šlo jednoduše říci, že ani jednotlivé, ani univerzální není vůči druhému nadřazené a že se může jednat spíše o problém kontextu. Aristotelés však toto napětí záměrně podržuje a střídavě zdůrazňuje nadřazenost jedněch – tj. složených a smysly vnímatelných věcí – a těch druhých, obecnin. Na úrovni četby Aristotelových textů tak dochází k tomu, že se badatelé začnou přiklánět k jedné z Aristotelem nabídnutých pozic jako k filosoficky závažnější.¹³⁸ Aristotelická dialektika mezi jednotlivým a obecným se tak naruší, v rámci interpretace pak vznikne Aristotelés-přírodovědec nebo Aristotelés-metafysik. Jak však naznačuje Aristotelés ve spise *O duši*, správný filosof má v sobě skloubit obojí. To je také zřejmě důvodem, proč drží ve svých výkladech napětí mezi nadřazeností jednotlivého a obecného. Jednotlivé věci samy v sobě obecné obsahují. Jde tedy právě o proces, který nám umožní obecné v jednotlivém uchopit.¹³⁹

2.5.3 Aristotelés jako metafysický realista

S důrazem na první principy úzce souvisí pohled na Aristotela jako na metafysického realistu. V rámci tradiční interpretace je tento problém existence obecných pojmů řešen rozlišením na pozici realismu a umírněného realismu. Toto klasické vymezení je pak běžně užíváno k odlišení Platóna od Aristotela. Podívejme se, co to znamená, vztáhneme-li kategorii umírněného realismu na Aristotelův popis cesty k obecnému, tedy na proces vedoucí k dosažení prvních principů. Právě posun k poznání principů, od nerozlišeného vědění k jasnému, je často podporou pro hodnocení Aristotela jako metafysického realisty.¹⁴⁰ S tímto tvrzením je na základní úrovni nutno souhlasit z důvodů, které byly již výše popsány.

¹³⁸ Například M. Coxhead svou interpretaci svazuje s prvními principy a obecninami. Srov. Coxhead, M., *Mere Knowledge and Scientific Knowledge in Aristotle's Posterior Analytics*.

¹³⁹ „Mezi jednotlivým a obecným existuje vztah vzájemného osvětlování.“ Nussbaumová, M. C., *Křehkost dobra*, s. 585.

¹⁴⁰ Srov. například Irwin, T., *Aristotle's First Principles*, s. 16.

Nicméně pochopení Aristotela v rámci metafysického realismu v některých ohledech reviduji. Domnívám se, že přes Aristotelovy proklamace, že je nutné dostat se k poznání principů, neboť jsou od přírody jasnější, zůstává stále otevřena otázka, jak přesných principů může člověk dosáhnout, například s ohledem na přesnost v různých vědách, kterou Aristotelés sám opakovaně zvažuje.

Jedním z momentů, který by nás mohl vést k podpoře Aristotela jako metafysického realisty, je důraz, který klade na své filosofické termíny, skrze které jednotlivé fenomény uchopuje. Aristotelés je pyšný na svůj propracovaný terminologický aparát, což často zdůrazňuje vzhledem ke svým filosofickým předchůdcům; považuje jej za dosud nejlepší nástroj k popsání světa na úrovni jednotlivin i obecnin. Autoři jako Wieland nás tak přivádí k myšlence, zda je možné nalézt přesvědčivý textový klíč, na základě kterého by bylo možné se domnívat, že by Aristotelés překračoval přístup, kdy (i sebezpracovanější) terminologie je stále jen výdobytkem, ačkoli brilantního, lidského *logu*. Wieland ve své interpretaci navrhuje dokonce rozumět Aristotelovým termínům jako rozvažovacím pojmům. Jedná se tak v jeho pojetí o pomocné prostředky, za pomoci kterých lze problém uchopit. Látka ani forma samostatně neexistuje.¹⁴¹ Zvyšování důrazu na obecné filosofické termíny vede k marginalizaci role východisek (například složených jednotlivin) a jejich roli v Aristotelově myšlení.¹⁴²

Kromě doposud tematizovaných počátků můžeme v tomto kontextu zmínit i další z Aristotelových termínů, jsou jimi párové dvojice možnost/uskutečnění (*δύναμις/ἐνέργεια*, případně *ἐντελεχεία*) a látka/forma

¹⁴¹ Srov. Wieland, W. *Problém principů v Aristotelově Fysice*, s. 40.

¹⁴² Nicméně Wielandův přístup není jedinou možnou badatelskou odpovědí. Irwin se více přiklání k nezávislosti a objektivitě dosažených výsledků a jeho pozice pak v jistém smyslu ruší vzájemný vztah mezi východisky a výsledky. „It is first principle because of the facts external to our beliefs, and we have the correct beliefs in the correct connexions only in so far as we describe the relations between facts independent of our beliefs.“ „Jedná se o první princip, protože se jedná o fakta bez závislosti na našich přesvědčeních; správné představy ve správných vztazích máme jenom tehdy, pokud popisujeme vztahy mezi fakty nezávislými na našich přesvědčeních.“ Překlad K.J. Irwin, T., *Aristotle's First Principles*, s. 4.

(ύλη/εἶδος, μορφή), které pracovně nazývám „dynamickými dvojicemi“ pro jejich zásadní spojení. Označení „dynamické“ pomáhá vystihnout jádro vztahu mezi nimi, tj. právě nutnou existenci v páru, a to i přes komplikaci, že v názvu ponechávám jeden z Aristotelových termínů. Mám pro to však důvod, je to možnost (δύναμις), která zakládá cokoli dalšího. Vztáhnuto k otázce epistemologie, člověk má možnost dostat se k poznání nějaké věci. A je-li zde možnost, bylo by proti přirozenosti, aby se neuskutečnila. Označením těchto párových pojmových dvojic za „dynamické“, upozorňuji na vztah, který Aristotelés mezi svými pojmy drží. Uvažovat o nich separovaně znamená činit tak uměle. To, že se Aristotelovy pojmy vyskytují ve dvojicích a vzájemném přiřazení, je jejich základním atributem. Dospět k výkladu izolovaného pojmu není prakticky možné, a to zejména pro variabilitu, se kterou Aristotelés své pojmy používá.¹⁴³

Wieland dokonce nabízí chápat Aristotelovy pojmy jako principy vůbec. Co by to znamenalo, pokud označíme například dvojici ύλη/εἶδος za princip? Nic jiného než že Aristotelés došel náročným procesem k těmto obecným výsledkům, které mu pomohly dát odpověď vzhledem ke sledovanému předmětu. Řekneme-li však, že Aristotelés tyto pojmy povýšil na univerzální schéma, je to pravda jen do určité míry. Vždy se totiž hledají počátky nové. Přes principiální univerzálnost jsou Aristotelovy termíny variabilní a pružné vzhledem ke zkoumanému (DA I, 1, 402a13nn).¹⁴⁴ Lze zde připomenout myšlenkový odkaz Milana Mráze, který vždy upozorňoval na to, že Aristotelés používá různých slov k popsání jedné věci a že právě tento rys je pro Aristotelovo myšlení příznačný. Příkladem kromě počátků či dynamických párových dvojic může být uchopení tvaru, pro který Aristotelés používá různé výrazy, přičemž každý z nich uchopuje stejný problém z jiného hlediska. V textu

¹⁴³ Srov. Wieland, W., *Problém principů v Aristotelově Fyzice*, s. 40.

¹⁴⁴ Pojetí Aristotelovy metodologie mě přivádí k otázce, zda můžeme jeho postup uplatňovat dnes. Myslím si, že do jisté míry zůstává každá metoda (nejen ta Aristotelova) způsobem, jak postupovat při řešení problému. V případě Aristotela jsme zřejmě do svých běžných i vědeckých postupů přejali jeho snahu po precizaci a utřídění (systematizaci). Nicméně v práci poukazují i na některá specifika aristoteléské metody, která bychom za univerzální mohli považovat jen těžko.

nalézáme výrazy μορφή, φύσις, λόγος, τὸ τί ἦν εἶναι, přičemž všechny se vztahují k jedné věci, kterou popisují z různých perspektiv.¹⁴⁵

Umět věci pojmenovat obecnými termíny, je pro Aristotela znakem toho, že se přibližujeme k oblasti „známé od přírody“, ostatně privilegovanost obecných termínů je zřejmá, Aristotelés precizuje i vztahy mezi nimi navzájem.¹⁴⁶ Forma je tak pro Aristotela původnější, přednější než látka. Ale je rozdíl cenit si termínů a zapomínat, co jimi zachycujeme, co skrze ně uchopujeme.¹⁴⁷ Aristotelés sám nás upozorňuje, že neexistuje koule bez vnímatelné koule či dům mimo domu z cihel. (*Met.* VII, 8, 1033b20-21). Ať již věc sebelépe za pomoci terminologie vysvětlíme, nelze zapomenout, že je především věcí vnímatelnou a složenou. Nelze zůstat u forem, ať jsou jakkoli jasnější. Příkladem nejlepší podstaty u Aristotela, je podstata složená, tedy nikoli obecné vyjádření, například forma člověka, ale konkrétní člověk, jednotlivec.¹⁴⁸

2.5.4 Vlastní náhled na Aristotela

*A tato práce je zajímavá, protože lidský život je zajímavý, protože vtipy a zákony a hvězdy a skály a dedukce a hmyz a tragické i epické básně – to všechno je zajímavé a důležité.*¹⁴⁹

Porozumění Aristotelovi jako mysliteli, který akcentuje obecný způsob uchopení věcí, zapříčinilo, že je Aristotelés opakovaně v dějinách myšlení

¹⁴⁵ Srov. například Mráz, M., *Poznámky ke spisu O duši*.

¹⁴⁶ *DA* II, 4, 415a18–20.

¹⁴⁷ Navíc Aristotelés zavádí jen málo svých pojmů-novotvarů. Příkladem může být ἐντελεχεία. Nejde o termíny, které jsou z velké součásti dědictvím od předchůdců či pochází z běžné jazykové praxe, nýbrž o způsob jejich užití a způsob jejich filosofického naplnění. V tom je Aristotelés vsutku myslitelem inovativním.

¹⁴⁸ Tomuto tématu jsem se věnovala v příspěvku *Nejlepší podstata* na kolokviu Aristoteléské společnosti s názvem *Metafysika 2. 2.* 2018 v Praze. Explicitně to Aristotelés sděluje ve spisu *O duši*. Srov. *DA* II, 1, 412a6–10; II, 1, 412a12–17. Tato pozice odpovídá Aristotelově rozlišení v *Kategoriích*, někteří badatelé upozorňují na změnu tohoto pojetí v *Metafysice*. K tomuto problému se ještě v rámci práce vrátím.

¹⁴⁹ Nussbaumová, M. C., *Křehkost dobra*, s. 507.

spojován s nadřazeností metafyzických termínů. Je napadán za to, že dokonce nejdříve zkonstruoval termíny, do kterých se poté snaží zpětně „dostat celý svět“, tedy podřídít mu všechny jednotlivé části, ze kterých je složen. Brilantně tuto námitku formuluje Bacon. V Baconových očích je to právě Aristotelés, kdo se nejvíce zpronevřuje svému úkolu přírodního badatele, když ustanovil svůj pojmový aparát, za pomoci kterého svět popisuje.¹⁵⁰ Bacon Aristotela podezřívá, zda jsou jeho pojmy skutečně v přímém vztahu s pozorovaným přírodním světem, nebo byly vytvořeny již dopředu a vše se do nich musí vejít. „Ale samy pojmy a principy – kde ty se vzaly?“¹⁵¹

Domnívám se, že ohled na jednotlivé věci – tedy minimálně na to, jak se nám jeví –, tvoří nezanedbatelnou část Aristotelova filosofického systému.¹⁵² Dokladem toho může být nejen to, odkud Aristotelés vychází při procesu poznání, ale i to, kam se vrací. Diskutujeme-li o vlivu Platóna na Aristotelovo vlastní myšlení, myslím, že právě zde se mezi nimi otevírá neřešitelná propast: ať je Aristotelova touha po poznání sebevětší, nikdy nebude rezignovat na jednotlivé věci. Člověk touží po poznání věcí, které ho obklopují: jak něco vyrobit, jak někoho něco naučit, jak se naučit správně uvažovat, vyřešit nějaký problém; to jsou věci, které nám Aristotelés ve svých spisech nabízí. Myslím, že právě spis *O duši*, na který často odkazují, výborně ukazuje obě stránky Aristotelova způsobu uvažování, respekt k jednotlivému, ale i touhu odhalit obecné zákonitosti v nich obsažené.¹⁵³

Viděno mou perspektivou, Bacon a s ním i mnozí další se mýlí, Aristotelovi nejde o to vybudovat něco z principů, nýbrž právě naopak

¹⁵⁰ Z odkazu řeckých filosofů vyrůstá dle Bacona spleť svět pojmů a myšlenek, který existuje sám pro sebe a jehož vztah ke skutečnému (přírodnímu) světu je více než komplikovaný. Platónovy ani Aristotelovy úvahy nepřispívají k našemu pochopení světa. V rámci mého projektu bych se chtěla vůči této perspektivě vymezit a nabídnout ukázky významového naplnění Aristotelových filosofických termínů.

¹⁵¹ Patočka, J., *Aristotelés, jeho předchůdci a dědicové*, s. 295. Stejně podezření pak lze nalézt i u Patočky samotného.

¹⁵² Ve svém pojetí tak vlastně s Baconem polemizují a spíše s ním v jeho hodnocení Aristotela nesouhlasím. Nabízí se však také jiná zajímavá pozice, kterou navrhuje Mural. Je možné, že Aristotelés vlastně nemá dostatečně vhodnou metodu, aby se ke správným pojmům dostal.

¹⁵³ Jak píše Aristotelés v *Metafysice*, poznání se co do možnosti vztahuje k obecnému, a co do skutečnosti zůstává vztaženo ke konkrétnímu. Srov. *Met.* XIII, 10, 1087a15n.

„analyzovat v daném konkrétnu jeho principy“.¹⁵⁴ Právě polarita mezi dvojími počátky, která je předmětem této druhé kapitoly, je pro porozumění Aristotelovi zcela zásadní, nelze zapomenout, že „principy (tj. první principy, pozn. KJ) stojí na konci, ne na počátku zkoumání.“¹⁵⁵

V Aristotelově systému nenalzáme žádný „princip principů“, tj. není zde žádný zastřešující a nadřazený princip, který by zakládal ostatní.¹⁵⁶ Výjimečné postavení zaujímá Aristotelův princip sporu. Jde však o to, v jakém smyslu. Jde spíše o vyjádření o základní zásady: nemůžeme ji vyvrátit, ale ani dokázat. Nussbaumová toto zvláštní postavení charakterizuje ve smyslu, že každý myslící člověk prostě musí této zásadě věřit.¹⁵⁷ Jde o něco, co nám patří, protože jsme členy určitého společenství. Burnyeat přijímání principu sporu ve svém textu charakterizuje jako intelektuální návyk, vypěstovaný výchovou a zkušeností.¹⁵⁸

Jsou-li v duchu toho, co bylo řečeno, Aristotelovy výsledky spíše skromné, lze čelit obvinění z intelektuální nelákavosti. Proč by měl filosof něco takového dělat? Anebo naopak může být nařknut z intelektuální lenosti. Nedělá Aristotelés jako vědec málo, když se spokojuje s takovými výsledky? Těmto otázkám se věnuje Nussbaumová a Aristotela těchto obvinění zprošťuje. „Jevy a pravda nestojí proti sobě, jak si myslel Platón. Můžeme mít pravdu pouze v okruhu jevů, protože jen tam můžeme vůbec komunikovat, nebo dokonce myslet.“¹⁵⁹ Je-li pro nás důležitý (a vlastně jediný možný) lidský pohled na věc, náš jazyk a společenství, tak je Aristotelova filosofie jen odpovědí na přirozenou lidskou touhu po poznání a po hledání souvislostí mezi věcmi, kterých jsme součástí, a které nás obklopují: „A tato práce je zajímavá, protože lidský život je

¹⁵⁴ Wieland, W., *Problém principů v Aristotelově Fyzice*, s. 38.

¹⁵⁵ Wieland, W., *Problém principů v Aristotelově Fyzice*, s. 38.

¹⁵⁶ „[...] kdo požaduje od filosofie poslední zdůvodnění všeho vědění, nalezne u Aristotela málo pomoci. Wieland, W., *Problém principů v Aristotelově Fyzice*, s. 45.

¹⁵⁷ Nussbaumová, M. C., *Křehkost dobra*, s. 492.

Moural doplňuje diskusi nad Nussbaumovou a ptá se, zda spíše než o otázku, zda tomuto principu „věříme“, není lepší říci, že se jím spíše běžně řídíme. Svoji úvahu doplňuje odkazem k tomu, že ve starší filosofii tomuto principu „věří“ spíše jen specialisté.

¹⁵⁸ Srov. Burnyeat, M. F., *Aristotle on Understanding Knowledge*, s. 136–139.

¹⁵⁹ Nussbaumová, M. C., *Křehkost dobra*, s. 499.

zajímavý, protože vtipy a zákony a hvězdy a skály a dedukce a hmyz a tragické i epické básně – to všechno je zajímavé a důležité.“¹⁶⁰

Nicméně skutečně se zde otevírá prostor, abychom se zeptali, zdali Aristotelovy výsledky nejsou v jistém smyslu triviální. Na tuto výzvu odpovídá Wieland, který tuto jednoduchost naopak vyzdvihuje. Když se dostaneme k tomu, co je „od přírody známější“, často se jedná o jednoduché věci. Často jde o věci, které jsou až příliš samozřejmé, „než abychom z nich zpravidla vůbec vydávali počet.“¹⁶¹ Domnívám se, že právě to je Aristotelovým cílem: projasnit a uspořádat věci, ve kterých se běžně pohybujeme, abychom tak dostáli svému přirozenému nutkání po vědění.

Hájím-li určitou epistemologickou střídmost, vede mě k tomu především Aristotelés samotný. V důležité metodologické pasáži z VII. knihy *Etiky Níkomachovy* (EN 1145b1nn), kterou budu rozebírat podrobně v následující části textu, Aristotelés dokonce ani nepíše o dosahování principů, ale zcela se spokojuje s vyřešením obtíží plynoucích z myšlení předchůdců: „Vyřeší-li se obtíže a zůstanou nám mínění, bude toho ukázáno dost.“ Překlad KJ.

Dostáváme se tak k zajímavému závěru, který navazuje na problém zvláštního napětí či vztahu mezi dvěma typy počátků (tedy počátků-východisek a počátků-výsledků). Zvolíme-li na základě Aristotelova textu akcentování jednotlivých složených věcí, budeme se přibližovat pohledu, který zde byl reprezentován Wielandem. Rozhodneme-li se pro akcentování obecnin, půjdeme ve šlépějích Irwina. Nabízí se tak třetí možnost, a to přijmout, že Aristotelés záměrně v některých chvílích zdůrazňuje nadřazenost jedněch a nadřazenost druhých, a tedy podržet toto napětí jako relevantní filosofickou pozici, se kterou Aristotelés přistupuje ke zkoumání jednotlivých fenoménů.

¹⁶⁰ Nussbaumová, M. C., *Křehkost dobra*, s. 507.

¹⁶¹ Wieland, W., *Problém principů v Aristotelově Fyzice*, s. 32.

2.6 Baconovo pojetí metody a jeho vliv na aristotelské interpretace

V projektu byl již několikrát zmíněn Francis Bacon a způsob, jakým rozumí jevům. Mohli bychom se ptát, proč myšlení tohoto velikána vůbec začleňovat do práce, která se snaží rozebírat problém Aristotelovy metody z hlediska současných interpretací. Odpověď je překvapivá a vychází právě ze z pohledu moderních badatelů. Mnoho aristotelských interpretací zachází, jak se zdá, spíše s baconovským pojetím východisek. Vzhledem k Aristotelovu zájmu o přírodní děje je dokonce i u současných badatelů zřetelná tendence považovat Aristotelovy jevy za fakta, vnímatelná data. Proto pak dochází na poli aristotelského bádání ke snaze oddělovat od sebe různé metody, jak vidíme například u Owena či Irwina. Za pomoci rozdělení různých typů počátků-východisek a metod k nim náležejícím, snaží se tito autoři o udržení konceptu empirických východisek, která lze pak jen obtížně srovnávat s ostatními podobami počátků. Domnívám se, že jde na poli aristotelských studií o rozlišení umělé, což bych chtěla ukázat v následující úvaze, ve které porovnávám přístup obou velikánů.¹⁶²

2.6.1 Bacon a Aristotelés: dva pozorovatelé

Hlavní 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 *Metafyziky* VI, 1, 1025 b25nn. „ὥστε εἰ πᾶσα διάνοια ἢ πρακτικὴ ἢ ποιητικὴ ἢ θεωρητικὴ, ἢ φυσικὴ

¹⁶² Podrobně jsem se vztahem mezi Baconem a Aristotelem věnovala ve studii *Bacon jako Aristotelův dědic*, kde se soustředím na tradičně chápané rozdíly mezi oběma autory a ukazuji, že při bližším čtení se některé z nich rozplývají. V disertačním projektu ukazuji spíše na podstatné metodologické rozdíly, které by měly pomoci osvětlit, proč odmítám snahu aristotelských badatelů o dělení počátků na různé druhy, ze kterého pak vyplývá i snaha po oddělování metod jim příslušejících.

θεωρητική τις ἂν εἴη, ἀλλὰ θεωρητικὴ περὶ τοιοῦτον ὄν ὃ ἐστὶ δυνατὸν κινεῖσθαι, καὶ περὶ οὐσίαν τὴν κατὰ τὸν λόγον ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ὡς οὐ χωριστὴν μόνον.“ „Pokud je každá intelektuální činnost buď praktickou, poetickou či teoretickou, přírodní filosofie bude intelektuální činností teoretickou; a to takovou, která pojednává o jsoucnu, kterým může být pohybováno, a jen o takové podstatě, která je dle svého výměru převážně¹⁶³ neoddělitelná od látky.“ Překlad KJ.¹⁶⁴ Z dělení věd, které zde nalzáme, vyplývá, že pro Aristotela 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 se jeho život skládá z různých oblastí, které se liší svým cílem i způsobem, jakým je možné ho naplnit.¹⁶⁵ Aristotelés však zároveň nenechává čtenáře dlouho na pochybách ohledně toho, která z aktivit člověka je nejzávažnější. Svědectvím o přednosti teoretické činnosti ve srovnání s činností praktickou je například X. kniha *Etiky Níkomachovy*. 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. Vrátime-li se k příkladu s ptáky, tak porozumění tomuto druhu se neproměňuje, není ovlivněno například aktuální stavem člověka. Tak i stav blaženosti (εὐδαιμονία), kterého člověk dosáhne za pomoci filosofie, je její

¹⁶³ Použité výrazy κατὰ τὸν λόγον (zde překládám „podle výměru“, na jiných místech této práce ponechávám „podle logu“; Ross překládá „in respect of its formula“) a ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ (zde překládám „převážně“; Ross překládá „for the most part“) mohou naznačovat Aristotelovu snahu o komplexní zvážení problému, které jej odrazuje od toho, aby jednoduše konstatoval stav věci.

¹⁶⁴ Běžně se tyto tři oblasti lidské činnosti překládají jako „vědy“. Na základě diskuse s J. Mouralem bych chtěla zmínit, že ačkoli se termín věda v tomto kontextu běžně používá, v rámci mé práce se snažím o podržení distinkce mezi Aristotelovou teorií a moderní vědou. Ačkoli v některých částech práce budu o tomto Aristotelově rozlišení hovořit za pomoci termínu věda, budu tak činit s ohledem na tuto distinkci.

Na Rossově překladu můžeme vidět, jak se od myšlení (διάνοια) výklad tří oblastí lidské aktivity volně posune k jejich označení za vědu: „Therefore, if all **thought** is either practical or productive or theoretical, natural **science** must be theoretical [...]. Zvýraznění KJ.

¹⁶⁵ „Celková bohatost lidských činností je pro Aristotela zjevně filosoficky přednější než jednotlivé momenty, které vytyčují zároveň blízkost i kontrast mezi člověkem a jinými zvířaty.“ Thein, K., *Aristotelés o lidské přirozenosti*, s. 290-291.

nejvíce žádoucí a nejvíce stálou podobou ve srovnání s blažeností dosahovanou uspokojením například tělesných potřeb.¹⁶⁶

Bacon si všímá plurality řeckých filosofických systémů, ale na rozdíl od Aristotela ji hodnotí 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 vláčel tak velikým množstvím rozmanitých omylů, že se v nich rozptýlil.“ (NO 1,76).¹⁶⁷ 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. Má být užitečné, bezprostředně aplikovatelné v praxi, a také kumulativní v tom smyslu, že by jednotlivé výsledky měly být navzájem slučitelné a na těchto dosažených poznacích by se mělo dál pokračovat, je zde tedy patrná představa o narůstajícím objemu poznatků. A to ve jménu společného cíle: má zajišťovat člověku moc nad zkoumaným přírodním světem. Čím více se budeme vědě věnovat, tím více získáme poznatků, které nás dovedou dál na cestě v poznání světa a jeho ovládnutí.¹⁶⁸

Nárokem na užitečnost, vyčíslitelnost, kumulativnost, dělá Baconův program z vědy práci.¹⁶⁹ Počítá s celými generacemi badatelů, kteří budou v díle pokračovat, zatímco Aristotelova filosofie je dle Bacona individuálním

¹⁶⁶ Srov. EN, X, 7, 1177a.

Když bychom například přijali názor předchůdců, že stejné je poznáváno stejným (a to principem našeho poznávání věcí), jak bychom mohli rozlišit, co je pro nás hodnotnější, ptá se Aristotelés. K tomuto problému více viz část 4.2.5.

¹⁶⁷ V textu je používán český překlad od Miroslava Zůny.

¹⁶⁸ „Cílem osvícenství v nejobecnějším významu pokrokového myšlení od počátku bylo zbavit lidi strachu a učinit z nich pány.“ Adorno, T. W., Horkheimer, M., *Dialektika osvícenství*, s. 17.

¹⁶⁹ Srov. Patočka, J., *Aristotelés, jeho předchůdci a dědicové*, s. 289–290.

výkonem.¹⁷⁰ 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.“¹⁷¹ 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.¹⁷² 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.¹⁷³

¹⁷⁰ Baconovo hodnocení výkonů jeho předchůdců a způsobu teoretického života vůbec (βίος θεωρητικός) je do značné míry násilné, ale z tohoto důvodu i inovativní. Stejně jako Aristotelés je i Bacon filosofem, nikoli zachovatelem tradice. Bacon sice reflektuje 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 intelektuální prostředí antických *poleis*, jednotlivé filosofické doktríny řeckých myslitelů ve shodě s ním považují spíše za plody ducha jednotlivce, ačkoli vždy zásadně spjaté s okolím, které jej spoluutváří. Aristotelova filosofie je na jedné straně plodem dlouhé diskuse s předchůdci, přesto to neznamená, že by si její formulování nežádalo zcela zásadního intelektuálního individuálního výkonu. Bacon pozitivní formující aspekt rozmanitého intelektuálního společenství podceňuje, ale i on sám je jeho dědicem.

¹⁷¹ Patočka, J., *Aristotelés, jeho předchůdci a dědicové*, s. 290–291.

¹⁷² V tomto smyslu mohou být oba pochopeni jako osvícenci – nikoli ve smyslu historickém, nýbrž širším, tak jak o tomto přístupu člověka ke světu hovoří v již citované knize Adorno s Horkheimerem.

¹⁷³ V textu explicitně nerozlišuji druhy ἐπιστήμη, tedy neformuluji rozdíl mezi věděním jakožto získaným stavem člověka (ἔξις) a soustavou propozic s vymezeným předmětem zkoumání. V rámci studie v souvislosti s otázkou po metodě – v souvislosti 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. Baconův program nepočítá s jednotlivci, nýbrž s celým vědeckým společenstvím.

2.6.2 Aristotelovy a Baconovy dvojí počátky

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, deficitní. Podle Bacona poznání získáme nikoli pouhým pozorováním, ale přímým zasahováním do jevů. Za tímto účelem navrhuje Bacon používat předem připravených experimentů.¹⁷⁴ 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.¹⁷⁵ Zdá se, že se tak prohlubuje rozdíl mezi těmito dvěma pozorovateli.

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.¹⁷⁶ Další výtkou je nedostatečné místo experimentu. Ačkoli pro Aristotela hrají příklady ze smyslově poznatelného světa zásadní roli, experiment v Baconově smyslu slova u něj lze nalézt spíše výjimečně.¹⁷⁷ Navíc u Aristotela nalézáme mnoho podob myšlenkového experimentu a také takové případy, které jsou na rozhraní mezi přírodovědným experimentem a úvahou.¹⁷⁸ 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

¹⁷⁴ Srov. *NO I*, 70.

Přičemž 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 hnití jejího masa.“ Zůna, M., Sobotka, M., *Úvodní studie*, s. 12.

¹⁷⁵ Proto se nástroji nové vědy mohou stát pitvy, pálení, chlazení atp. Srov. Špelda, D., *Renesanční a novověká filosofie*, s. 86.

¹⁷⁶ *NO II*, 11–20. Srovnávací tabulky pro jev tepla zabírají převážnou část druhé části *Nového Organa* a plní funkci modelového příkladu.

¹⁷⁷ Na dva výskyty, oba z oblasti fyziologie, upozorňuje Lewes, G. H., *Aristotle: A Chapter from the History of Science, Including Analyses of Aristotle's Scientific Writings*, s. 112–113.

¹⁷⁸ *DA I*, 5, 411b19–24.

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.¹⁷⁹ Nicméně je pravda, že otázka množství není pro Aristotela hlavním kritériem pro úspěšné poznání a v mnohých případech, jak ještě uvidíme dále, mu jako východisko postačuje jediný jev.¹⁸⁰

Induktivní cesta (ἐπαγωγή) může být Aristotelovými slovy charakterizována například pomocí již diskutovaného metodologického vodítka: postupujeme od toho, co je bližší nám, k tomu, co je zřejmé od přirozenosti.¹⁸¹ 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 lze proto nazvat tento postup jako cestu od jednotlivin k obecninám (APr. 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.“¹⁸² Toto jádro svého, v podstatě metafysického, systému Bacon popisuje v prvních aforismech druhé části knihy *Nové Organon*.¹⁸³

¹⁷⁹ Srov. Dickie, W. M., *A Comparison of the Scientific Method and Achievement of Aristotle and Bacon*, s. 474.

¹⁸⁰ Například znak netělesnosti duše Aristotelés vyzdvihuje jako jeden ze tří hlavních, ačkoli explicitním zdrojem, na základě kterého tak činí, je Anaxagorás. K tomuto problému se v práci vrátím v části 4.2.2.

¹⁸¹ Srov. např. DA II, 2, 413a11–12.

¹⁸² Röd, W., *Novověká filosofie*, s. 32.

¹⁸³ O prvotnosti forem pojednává Bacon v aforismu NO II, 4.

Situace se zkomplikuje, pokud se zastavíme u toho, co to vlastně jev je. Nussbaumová upozorňuje v diskusi nad slavným Owenovým článkem¹⁸⁴, v oddílu knihy *Křehkosti dobra* věnované Aristotelovi, jak široce jevy Aristotelés pojímá. A tak ačkoli jevy zaujímají zásadní místo v Aristotelově procesu poznání jako nepostradatelných východisek či startovních bodů, jsou to přece jen jiné jevy, než které zajímají Bacona. Jen předznamenejme, že mezi tím, co se o věci říká (ať již z pozice filosofické autority, či obecně sdíleného přesvědčení, ἔνδοξα, λεγόμενα), a tím, jak se nám věc jeví (φαινόμενα), nemusí být zásadní rozdíl.¹⁸⁵ K tomuto problému se vrátím podrobněji v rámci následující kapitoly.

Právě to, že obecně sdílené přesvědčení může být považováno za jev, a tedy za východisko poznání, je něco, co oba zkoumané myslitele od sebe velmi oddaluje.¹⁸⁶ 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 vidět, jak se Bacon zřiká Aristotelovy snahy o to, vytěžit nejen dosavadní myslitele, ale také zůstat v kontaktu s tím, jak se o věcech běžně hovoří.¹⁸⁷

Za účelem objasnění tohoto problému uvedme Rödův popis Baconovy metody, kde ji shrnuje jako „[...] postup, jak vycházejí z dostatečného množství

¹⁸⁴ Owen, G. E. L., *Tithenai ta phainomena*, s. 113–126.

¹⁸⁵ Srov. Nussbaumová, M. C., *Křehkost dobra*, s. 469–470.

¹⁸⁶ „A happy characteristic distinguishing Bacon from Aristotle is the former’s sceptical attitude towards popular opinion.” Dickie, W. M., *A Comparison of the Scientific Method and Achievement of Aristotle and Bacon*, 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 především Nussbaumová).

¹⁸⁷ Zajímavě o konvencionalismu a jeho místě v Aristotelově myšlení hovořil P. Labuda na aristotelské konferenci v roce 2016. V našem kontextu je pak velmi 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. Labuda, P., *Aristotelova filozofia jazyka: posun smerom k pragmatickejšiemu čítaniu*.

Zůstává pak otázkou, nakolik se Baconovi toto programové prohlášení daří naplnit a nakolik kontakt s tradicí, ačkoli negativně pojatý, jeho způsob myšlení určuje. Srov. Jiráková, K., *Bacon jako Aristotelův dědic*, s. 36–37.

pozorování dospět k poznání obecných principů, které jsou základem pozorovaných skutečností“.¹⁸⁸ Oba myslitelé by souhlasili s druhou částí popisu metody, tedy s dosažením obecných principů a s tím, že skrz tyto obecniny můžeme určit 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).¹⁸⁹

Nejen Aristotelovy jevy mají několik podob, i samotná induktivní metoda má několik tváří. Bacon odhaluje zřejmě podobu tzv. induktivního sylogismu (např. *APr.* II, 23; *APo.* I, 5). V tomto typu úvahy můžeme podle Aristotela dojít k nalezení odpovědi (stanovení obecného závěru), aniž by bylo nutné ověřovat všechny jednotlivé příklady.¹⁹⁰ 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 tematizuje přehledně ve svém článku například Dickie.¹⁹¹

Ale je otázkou, zda nabídnuté podoby indukce vyčerpávají Aristotelovu ἐπαγωγή. Lze si jen těžko představit, že by se výše zmíněnými postupy člověk

¹⁸⁸ Röd, W., *Novověká filosofie*, s. 32.

¹⁸⁹ V Baconově spise však nalézáme i místo, které tuto 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 neužitečné.“ (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 (Baconovými slovy „všední a nízké“), aby nebylo nic při zkoumání opomenuto. Srov. Nussbaumová, M. C., *Křehkost dobra*, s. 482–483.

¹⁹⁰ Podle Aristotela to ani není možné, zejména však prostý výčet nezaručuje jistotu. Srov. *APo.* I, 5.

¹⁹¹ Srov. Dickie, W. M., *A Comparison of the Scientific Method and Achievement of Aristotle and Bacon*, s. 471–479. Srov. např. s Irwin, T., *Aristotle's First Principles*, s. 323–325, 337–339.

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 spisech používá.¹⁹² 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 vlastní, která je postavena jako druhá cesta oproti té, podle které postupoval Aristotelés (NO I, 19–22). Za „uspěchaná zobecnění“ však Aristotela napadají i moderní badatelé.¹⁹³ Tyto námitky jistě mají opodstatnění v případě jednotlivých úsudků, které se dnes mohou zdát úsměvné či nepřesné 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. 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.¹⁹⁴

Proto poslední část tohoto srovnání 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

¹⁹² Hobza, P., *Aristotelova filosoficko-vědecká metoda* (konferenční příspěvek).

¹⁹³ „Aristotle frequently ‚rushes to conclusions‘.“ „Aristotelés často ‚spěchá k závěrům‘.“ Překlad K.J. Dickie, W. M., *A Comparison of the Scientific Method and Achievement of Aristotle and Bacon*, s. 476.

¹⁹⁴ „[...] several facts more or less unlike being grouped under one idea.“ Dickie, W. M., *A Comparison of the Scientific Method and Achievement of Aristotle and Bacon*, s. 479.

může hrát to, že je pojem znám a běžně užíván. Podobnost však nekončí shodou v označení. Především zde nalézáme shodné přesvědčení, že jednotlivým věcem náleží formy poznání, které můžeme svým rozumem uchopit. Poznání je tak pro oba myslitele poznáním určitých struktur. „Indukci Bacon zjevně považuje za jistý druh odvozování, s jejíž pomocí lze získat nehypotetické obecné věty, případně zákony.“¹⁹⁵

Tohoto rysu si všímá Röd a upozorňuje, že Baconův systém stojí minimálně zčásti na Aristotelových předpokladech.¹⁹⁶ Baconův projekt induktivního modelu vědy je založen na tom, že kromě konkrétních věcí existují také obecniny, tj. formy. Tyto obecniny nejsou od konkrétních věcí oddělené, ale jsou spíše imanentním strukturním principem. „Jeho indukce tedy stojí Aristotelově epagogé blíže, než se autor *Novum Organum* domníval.“¹⁹⁷ Proto i Baconova kritika Aristotelova pojmu formy je poměrně problematičtější. 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 eliminativní rys Baconovy metody. Ta funguje především na základě analýzy toho, co je dané, a vyloučením toho, co k podstatě jevu nepatří.¹⁹⁸ „[...] 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.“

¹⁹⁵ Röd, W., *Novověká filosofie*, s. 33.

¹⁹⁶ Röd, W., *Novověká filosofie*, s. 24.

¹⁹⁷ Röd, W., *Novověká filosofie*, s. 32.

¹⁹⁸ Srov. Röd, W., *Novověká filosofie*, s. 33 a dále srov. Jardine, L., *Introduction*, s. xxi.

(NO I, 104).¹⁹⁹ Nicméně i Aristotelés, když vybírá mezi jevy, provádí určitou selekci, jak je dobře patrné na jeho práci s myšlením předchůdců.²⁰⁰

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 obecné bez vnímatelné jednotliviny (*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.²⁰¹ Pokud ji dokážeme vyložit, pak ji dovedeme také realizovat. Tedy Baconova forma překračuje hranici mezi teorií a jejím využitím.²⁰² Právě v tomto rysu spatřuje Patočka základní kámen Baconova projektu. „[...] rozvrh lidského vědění, tato velká anticipace moderní soustavy věd, není Baconem pojata jako

¹⁹⁹ Dále srov. např. NO II, 16, 18.

²⁰⁰ V rámci práce se budu vlastní ukázkou Aristotelova postupu věnovat ve čtvrté kapitole.

²⁰¹ Na druhou stranu Aristotelova filosofie používá různé pojmové sady, aby se vypořádala s uchopením procesů ve světě. K tomuto problému se v průběhu práce opakovaně vracím.

²⁰² Srov. Patočka, J., *Aristotelés, jeho předchůdci a dědicové*, s. 296.

protiklad a rozklad dosavadní filosofie, nýbrž jako její rekonstrukce na základě radikální reformy myšlenkou poznání činného, pracujícího, metodického.“²⁰³

Na základě řečeného je zřejmé, že v otázce metody nelze jednoduše zaměnit Baconova východiska s těmi Aristotelovými; nicméně stejně zjednodušující by bylo tvrdit, že u Aristotela nenajdeme mezi širokou škálou jeho počátků žádná, která by se k těm Baconovým alespoň nepřibližovala. Současní aristotelští badatelé se neuchylují k jejich blízkému spojení náhodně. Jak se domnívám, některé z Aristotelových příkladů jsou na těsném pomezí mezi myšlenkovým a skutečně empirickým, až do zkoumaného předmětu zasahujícím experimentem. Nepřekonatelným rozdílem mezi oběma metodology a filosofy²⁰⁴ je otázka místa a cíle teoretických věd, která tvoří jakési jádro, ze kterého oba projekty – Aristotelův i Baconův –, vyrůstají. Druhým příkladem rozdílnosti, z hlediska mého projektu nejdůležitějším, který vyrůstá z jejich obecného přístupu k vědecké činnosti, 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. Zatímco projekt jednotné metody Bacona vede k principiálnímu odmítání předchůdců, kteří pro něj ztělesňují mnohost a nejednoznačnost přístupů ke zkoumání světa, Aristotelovi je tato mnohost výchozím materiálem, ze kterého lze jedinečně pokračovat na cestě k precizaci tohoto dědictví.

²⁰³ Patočka, J., *Aristotelés, jeho předchůdci a dědicové*, s. 300.

²⁰⁴ Sledování myslitelé naplňují svou činností obě stránky vědeckého procesu: navrhují metodologický postup a využívají ho k vlastnímu výzkumu.

3 Jevy jako startovní body poznání

Ve druhé kapitole byla předmětem Aristotelova koncepce počátků, a to právě s ohledem na jejich zvláštní „dvojí“ charakter. Jako počátky můžeme v rámci Aristotelova myšlení označit jak východiska, tak i výsledky. Jako hlavní rozdíl mezi nimi lze uvést míru přesnosti (což bylo ukázáno například na jejich označení „bližší pro nás“ a „bližší od přírody“). V rámci třetí kapitoly se věnuji počátkům-východiskům.

V podkapitole 3.1 se dostávám k rozmanité podobě počátků jako startovních bodů. Lze je dělit na pomyslné tři druhy. Na jevy, názory (například odborníků, předchůdců) a uchopení v běžném jazykovém úzu. Zatímco jejich konkrétní podoba se může značně lišit, na rovině metodologické se zdá být jejich funkce stejná.

V části 3.2 je prohlubován obraz jednoho z naznačených typů počátků, kterými jsou $\epsilon\nu\delta\omicron\xi\alpha$ (myšlení předchůdců, zděděné způsoby myšlení ve smyslu tradice, mínění, názory). Postupuji tak zase o pomyslný krok níže v Aristotelově systému. Od „dvojích“ počátků, přes počátky-východiska se nyní zastavuji u jedné z konkrétních podob a představuji různá kritéria, kterými se je badatelé snaží uchopit. Patří sem například otázka množství lidí, authority, společenské významnosti. Domnívám se, že tyto pohledy mohou být interpretovány jako navzájem se doplňující. Zůstává zde však rozdíl mezi jakýmkoli názorem a názorem, který se stane metodologickým východiskem.

V rámci podkapitoly 3.3 jsou načrtnuty základní problémy spojené s Aristotelem a místem předchůdců v jeho vlastním myšlení. Nabízím zde dvě základní pozice. Jedna v Aristotelově způsobu, jakým pracuje se zděděným odkazem, spatřuje především platformu, která slouží k vyjádření Aristotelových vlastních stanovisek. Druhá pozice pak bere v potaz možnost, že Aristotelova práce s předchůdci tvoří podstatnou součást jeho vlastní metody. Zůstává faktem, že Aristotelův způsob, jakým pracuje se svými předchůdci, je velmi radikální. Nicméně tento aspekt, není nutné chápat pouze negativně, což se

snažím ukázat na rozdíl mezi úlohou doxografa a filosofa právě ve vztahu k myšlení předchůdců.

3.1 Jevy, názory a běžná řeč

Co Aristotelés míní počátky stojícími na začátku procesu; odkud lze v cestě za principy začít? To je jednou z hlavních otázek mého projektu. Za účelem zodpovězení této otázky se nabízí sledovat Aristotela samotného. První sledovanou rovinu můžeme nazvat jako metodologickou, kdy naše pozornost bude věnována Aristotelovým metodologickým doporučením bez nutného přesahu ke způsobu konkrétní aplikace v dílčích vědách. Stejně tak se nabízí Aristotela pozorovat na úrovni jeho konkrétního bádání, tedy ve chvíli, kdy řeší dílčí problém spjatý s určitou vědní oblastí. Na Aristotelovi je pozoruhodné, že je teoretikem vědy stejně jako praktikujícím vědcem. Jeho metodu tak nemusíme jen zpětně rekonstruovat, ale můžeme se snažit jeho vlastní postup sledovat. Není překvapivé, že v některých případech je hranice mezi metodologickými návrhy a konkrétním postupem, nejasná.

Jak již bylo naznačeno v části reflektující podobu Baconovy a Aristotelovy metody, Aristotelés pracuje s různými typy počátků, které lze z perspektivy badatelů rozdělit do několika skupin. Ačkoli se zdají být – a v určitém smyslu jsou – různé, Aristotelés je při svém zkoumání kombinuje a někdy, jak myslím, dochází k setření ostré hranice mezi nimi. Především se to ukazuje na rovině metodologické. Tyto počátky můžeme zařadit pod označení *φαινόμενα* (jevy), *λεγόμενα* (to, co se o věcech říká; obvyklé uchopení věci) a *ἔνδοξα* (myšlení předchůdců, zděděné způsoby myšlení ve smyslu tradice, mínění, názory). Ačkoli jsou tyto startovní body různě nazvány, plní v rámci metody stejnou funkci. Nechtěla bych tvrdit, že je lze jednoduše zaměnit.²⁰⁵ Přesto se domnívám, že co do metodologické funkce je možné je srovnávat.

²⁰⁵ Na tento problém mě upozornil F. Karfík v rané fázi mého disertačního projektu při studijním pobytu ve Fribourgu, třetí kapitola je významně společnou rozmluvou ovlivněna.

Tento přístup je v opozici vůči T. Irwinovi, který sice shodně s Nussbaumovou ukazuje, že Aristotelés v některých případech tato označení zaměňuje, nicméně co do výkladu Aristotelovy metody od sebe striktně odděluje počátky-jevy a počátky-ἐνδοξα.²⁰⁶ Připomeňme, že pro Irwina jsou výsledky lidského vnímání (jevy) vlastně empirická data (v Baconově smyslu). G. E. L. Owen stojí na začátku pomyslné interpretační linie, která upozorňuje na širší pojetí Aristotelových jevů, nicméně ve svém textu propaguje jejich dělení, na které pak přímo navazuje Irwin.²⁰⁷ V mé práci budu podrobněji sledovat interpretaci M. C. Nussbaumové, která představuje pojetí, že je zde jedna široká skupina počátků-východisek, kterou můžeme souhrnně nazvat jako jevy. Takto široká skupina do sebe pojme všechny zmíněné odnože, dokonce i takovou, která nám dovoluje nalézat u Aristotela pozorovatelná fakta.²⁰⁸

To, že všechny počátky zahrneme do jedné skupiny, neznamená, že jsou stejné.²⁰⁹ Právě z tohoto důvodu nás Aristotelés upozorňuje, že cestu k principům je nutné vždy hledat znova, neboť počátky jsou v každé vědě jiné (*DA I, 1, 402a23n*). Jiná východiska jsou v etice a jiná v matematice. Ačkoli používáme stejných obecných pojmů, „pro Aristotela nejsou principy nikdy něčím samozřejmým, nýbrž jako takové vždy již odkazují na to, čeho jsou principy a čeho momenty představují.“²¹⁰ To znamená, že každý první princip, je principem něčeho konkrétního (*Phys. I, 2, 185a4*). Nevznikl zde tedy žádný interpretační protimluv. Na konkrétní úrovni jsou počátky vždy jiné, mezi

²⁰⁶ Ostatně tento rozdíl považuji za hlavní mezi přístupem mým a Irwinovým. Z tohoto důvodu bude tematizován na různých místech mého projektu.

²⁰⁷ Owen nabízí dvojí rozdělení jevů, vidí je jako fakta přírodního světa v baconovském smyslu na straně jedné, na straně druhé vidí názory předchůdců. Srov. Owen, G. E. L., *Tithenai ta phainomena*, například s. 114.

²⁰⁸ Ačkoli nesouhlasím s tím, že by se Aristotelés takovými případy dominantně zabýval, je možné v rámci jeho spisů nalézt řadu příkladů, které se k významu empirických dat či pozorovatelných faktů velmi přibližují.

²⁰⁹ Rozdílnost mezi nimi tematizuje například D. Fredeová, především v souvislosti jevy (φαίνόμενα), které jsou v souladu se smyslovým vnímáním a které je tak možné v přírodním zkoumání chápat jako autoritativní, neboť vedou k potvrzování výsledků. „[...] it would mean that *phainomena*, *endoxa*, and *legomena* do not refer to one and the same thing.“ „[...] to by znamenalo, že *phainomena*, *endoxa* a *legomena* neodkazují k jedné a téže věci (nejsou zaměnitelné).“ Překlad KJ. Fredeová, D., *The Endoxon Mystique*, s. 188.

²¹⁰ Wolfgang, W., *Problém principů v Aristotelově Fyzice*, s. 37.

pozorovanou rybou a etickým ponaučením je rozdíl evidentní. Ale metodologicky se jedná v obou případech o jevy, a tedy oba počátky sehrávají podobnou úlohu.

Uvedme zde již zmíněnou metodologickou pasáž z *Etiky Níkomachovy*, kolem které bude následující výklad probíhat (*EN VII, 1, 1145b1-6*). „Zde, stejně jako ve všech ostatních případech,²¹¹ je potřeba určit jevy (τιθέντας τὰ φαινόμενα)²¹²; nejdříve je třeba probrat pochybnosti, které se jich týkají, a tímto způsobem ukázat všechna mínění²¹³ o daných stavech²¹⁴. Pokud ne všechna, tak alespoň co nejvíce z nich, a především ta, která jsou nejdůležitější. Pokud se obtíže vyřeší a zůstanou nám mínění, pak toho bude ukázáno dost.“²¹⁵ (Překlad KJ).

Interpretace počátků-východích bodů jako jevů v širokém slova smyslu byla formulována poprvé zřetelně Nussbaumovou. Ačkoli Nussbaumová ve svém zkoumání vychází z projektů Irwina a Owena, právě v kontextu východisek poznání jejich čtení kritizuje a nově formuluje. K širšímu pochopení se nechává Nussbaumová vést etymologií slova φαινόμενα, které je odvozeno

²¹¹ Myslí se tím různé vědy, neboť každá spadá pod určitou oblast či druh, γένος (toto označení Aristotelés používá těsně před úsekem, který výše cituji). I přes to, že se jednotlivé vědy liší co do svého předmětu, je v této pasáži na zcela obecné rovině vyjádřen společný postup. V jakém smyslu se jedná či nejedná o metodu univerzální, budu řešit v průběhu práce.

²¹² V anglickém překladu uvedeno jako „present the various views“, tedy jevům je zde přisouzena konkrétnější oblast lidských názorů.

²¹³ Opět upozorňuji na zajímavý překlad, ἔνδοξα jsou přeložena jako „opinions generally held“. V průběhu práce se dostanu k různým překladům tohoto slova. Je zde totiž jisté napětí mezi tím, co obvykle říkáme, a mezi myšlenkami elity, v našem případě především významných filosofů.

²¹⁴ Jsme v oblasti etiky, Aristotelés se zde ptá po ctnosti a jejím opaku. Nicméně pro čtení této z pasáže z metodologického hlediska nehrají konkrétní stavy, jak se domnívám, významnou roli.

²¹⁵ „δεῖ δ', ὥσπερ ἐπὶ τῶν ἄλλων, τίθεντας τὰ φαινόμενα καὶ πρῶτον διαπορήσαντας οὕτω δεῖκνύναι μάλιστα μὲν πάντα τὰ ἔνδοξα περὶ ταῦτα τὰ πάθη, εἰ δὲ μή, τὰ πλεῖστα καὶ κυριώτατα: ἐὰν γὰρ λύηται τε τὰ δυσχερῆ καὶ καταλείπηται τὰ ἔνδοξα, δεδειγμένον ἂν εἴη ἱκανῶς.“

„Our proper course with this subject as with others will be to present the various views about it, and then, after first reviewing the difficulties they involve, finally to establish if possible all or, if not all, the greater part and the most important of the opinions generally held with respect to these states of mind; since if the discrepancies can be solved, and a residuum of current opinion left standing, the true view will have been sufficiently established.“ Translated by H. Rackham.

od φαίνεσθαι²¹⁶, které můžeme přeložit jako „jevit se“. Označit něco za jev tedy znamená sdělit „jak se určitá věc člověku jeví“ a odtud skutečně není daleko k tomu, „co se o nějaké věci říká“.²¹⁷ Vidím-li motýla a tento jev používám jako startovní bod poznání, nezačínám s ničím objektivním, ale s tím, jak se mi tento jev dává; v posledku tedy nezačínáme s ničím jiným, než s míněním, které máme o motýlovi na základě toho, jak se nám přirozeně ukazuje.²¹⁸ Označení něčeho za „jev“ tak můžeme pochopit jako pojem bez přesného vymezení, který teprve vede k dalšímu členění.²¹⁹

Z hlediska interpretace je zajímavé, že Nussbaumová se ve své eseji *Zachránit Aristotelovy jevy* drží na obecné úrovni.²²⁰ Její postup zde budu sledovat, právě s ohledem k mému vlastnímu projektu, ve kterém se budu snažit o propojení s konkrétní rovínou Aristotelova textu. Důsledkem přístupu Nussbaumové je, že obraz Aristotela-metodologa, který vzniká, odpovídá obrazu, jakým by se chtěl sám Aristotelés prezentovat. K podobnému pozitivnímu pohledu se dostává i Wieland. V mém projektu bych chtěla ukázat, že některé metodologické nároky Aristotelés naplňuje velmi specifickým způsobem; lze je tak chápat jako ideální podobu, kterou nelze vždy zcela naplnit s ohledem na konkrétní předmět bádání.

Nyní budu sledovat Aristotelův postup skrz perspektivu Nussbaumové. Její další postup je založen na výše citované pasáži z *Etiky Níkomachovy*. Nejdříve musíme určit jevy, které se tématu týkají. Z nich nám vyplynou pochybnosti. O jaké jevy jde? O všechny, které jsou relevantní vzhledem

²¹⁶ Jedná se o plurál participia v přítomnosti.

²¹⁷ Nussbaumová, M. C., *Křehkost dobra*, s. 474.

²¹⁸ „[...] pro Aristotela vůbec neexistuje oblast osvobozená od řeči.“ Wolfgang, W., *Problém principů v Aristotelově Fyzice*, s. 35. „[...] což vidíme na stále se vracejícím *legomen*. Oblast *logu* nestojí proti oblasti *einai*, naopak *einai* a *legesthai* jsou do značné míry zaměnitelné.“ Wolfgang, W., *Problém principů v Aristotelově Fyzice*, s. 35, poznámka č. 5.

²¹⁹ Nussbaumová, M. C., *Křehkost dobra*, s. 477.

²²⁰ Jak je vidět již z názvu, Nussbaumová explicitně reaguje na Owenův článek. Jestliže chtěl Owen upozornit na to, že jevy je třeba odhalit (jakožto integrální součást Aristotelovy metody vedoucí k prvním principům), Nussbaumová je již „zachraňuje“, snaží se ukázat na rozmanitost jevů (ale zároveň na jejich jednotu co do metodologického užití), které Aristotelovi k tomuto účelu slouží. Ch. P. Long se svým článkem *Saving 'Ta Legomena'* z roku 2016 do této diskuse připojuje a ukazuje, že se jedná o diskusi doposud živou.

k řešenému problému. Mají být v ideálním případě všechny, anebo co největší počet. Jak jsme již jednou viděli, Aristotelés za kýžený výsledek považuje právě řešení těchto rozporů mezi jevy. Pokud se obtíže z nich vyřeší, bude toho ukázáno dost (*EN VII, 1, 1145b1*). Z toho nám tak zůstanou směrodatná mínění, ἔνδοξα.

Shrneme-li Aristotelův postup, tak jak jej reflektuje Nussbaumová, jedná se o následující kroky: shromáždění relevantních jevů, tematizování problémů a jejich následné řešení. Zůstanou nám navzájem nekonfliktní mínění. To, co jsme právě popsali, není nic jiného, než Aristotelova vlastní metoda, kterou můžeme nazvat přivedením, ἐπαγωγή. Paradoxně Aristotelovu metodu nalzáme snadno, především v kontrastu s první kapitolou, kde jsem stručně nastínila různé proměny pohledu na Aristotelovu metodu. Možná jako badatelé hledáme něco komplikovaného a nevidíme proto, že Aristotelova metoda, shrneme-li ji, je ve svém jádru prostá. Je to Nussbaumová, která explicitně vyjádří, že toto je skutečné jádro Aristotelovy metody.²²¹

Je-li metoda prostá, neznamená to však, že by její aplikování bylo snadné. Nabízí se například problém ohledně množství relevantních jevů. Kolik jevů je pro naše zkoumání potřeba? Aristotelés v pasáži z *Etiky Nikomachovy*, a na základě toho i Nussbaumová, vyzdvihuje, že bychom měli shromáždit vše, co máme k tématu dostupného.²²² Ale takto vyčerpávajícím způsobem pracuje Aristotelés jen málokdy. Wieland výstižně připomíná, že k principům nás může přivést klidně i jediný směrodatný jev.²²³ Nejde tedy jen o množství, ale především o sílu a kvalitu východiska. Jak ještě uvidíme, ne všechny jevy jsou stejně závazné a hodnotné. Směrodatnost je spoluurčena i původcem (například lékaři budeme více důvěřovat při řešení zdravotního problému).

²²¹ Oproti tomu se staví D. Fredeová, která sednou knihu *Etiky Nikomachovy* (námi tematizovanou metodologickou pasáž i její konkrétní naplnění v *EN VII, 2–10*) nepovažuje za reprezentativní vzhledem k dalším Aristotelovým pojednáním, a to jak v oblasti etiky, tak i jinde. „For there is no other passage that comes even close to approximating this model.“ „Neboť zde není jiná pasáž, která by se tomuto modelu alespoň přibližovala.“ Překlad KJ. Fredeová, D., *The Endoxon Mystique*, s. 190.

²²² Nussbaumová, M. C., *Křehkost dobra*, s. 469.

²²³ Wieland, W., *Problém principů v Aristotelově Fyzice*, s. 33.

S otázkou po množství také souvisí rozdíl mezi obecně sdílenými přesvědčeními a přesvědčeními jednotlivce (především ve smyslu autority, v našem případě především filosofa).²²⁴ Nicméně i tak je nutné přiznat Nussbaumové, že upozornila na důležitý motiv. Aristotelés má snahu přiznat váhu všemu, co lidé sdílí. Může se ukázat, že daný jev bude z dalšího kroku vyloučen, přesto je pro Aristotela důležité prověřit ho a ukázat tak explicitně, proč jej máme odmítnout.²²⁵

Podíváme-li se do Aristotelových (nejen) hlavních spisů (například *Etika Níkomachova*, *Metafysika*, *Fysika*, *O duši*), zjistíme, že nejvíce zastoupenou skupinou východisek jsou $\epsilon\upsilon\delta\omicron\xi\alpha$. Sledovat jejich úlohu v Aristotelově cestě za poznáním budu především v rámci spisu *O duši*.

3.2 Co to jsou *endoxa*?

Zastavme se u možných významů Aristotelova označení $\epsilon\upsilon\delta\omicron\xi\alpha$. Badatelé nabízejí různé varianty překladů, a tím nejen dávají najevo, jak tomuto označení sami rozumějí, ale zároveň tím i jeho smysl proměňují. Barnes navrhuje překlad „reputable things“ či „reputable opinions“, tedy „uznávané věci“, „uznávané názory“. Ceníme si jich buď pro to, že je vyslovil někdo respektovaný (například významný myslitel či odborník svého oboru), nebo protože jsou uznávány a sdíleny velkým počtem lidí.²²⁶ Barnes tak spojuje $\epsilon\upsilon\delta\omicron\xi\alpha$ se společenskou

²²⁴ Badatelé a překladatelé na rozlišování různých významů dbají. U Aristotela se hranice nezdá být tak ostrá. Například Irwin dodržuje rozlišení „common beliefs“ pro obecně sdílená přesvědčení a „opinions of predecessors“ pro myšlení předchůdců (myšleno především filosofů). Srov. Irwin, T., *Aristotle's First Principles*, s. 32.

²²⁵ V tomto smyslu je zřejmě nutné chápat i Aristotelem přebírané dobové názory například na místo žen či otroků ve společnosti. Je-li toto přesvědčení všeobecně sdílené, musí na něm nutně být něco pravdivého. V tomto duchu můžeme Aristotela označit za myslitele *common sensu*.

Aristotelés tak sice duší obdaří organismy, kterým jiní myslitelé pozornost nevěnují (například rostlinám), zatímco vyloučí ženu z politického prostředí. V tomto smyslu se jeví svobodnější přístup Francise Bacona, který nemusí za každou cenu přiznat zděděnému konceptu váhu a může jej označit za klamy, idoly. To, co u Aristotela vytváří nesmírně zajímavý metodologický obraz, se tak nakonec může stát překážkou pro přehodnocení obecně sdílených názorů na poli jednání.

²²⁶ Srov. Barnes, J., *Proof and Syllogism*, s. 17–59.

významností. Textovou oporu pro Barnesovo pojetí lze nalézt především v *Topikách*.²²⁷

Proti Barnesově pojetí vystupuje Irwin, který nesouhlasí s tím, že by ἔνδοξα měla být spojena se společenským významem, ať se již jedná o stanovisko jednotlivce, nebo široce přijímaný názor. Jádrem Irwinovy kritiky tkví v tom, že to, co je známé, nemusí být zároveň uznávané. Irwin k vysvětlení své pozice připojuje příklad: ačkoli můžeme lupiče nazvat všeobecně známým, jen těžko jej označíme za společensky uznávaného.²²⁸ Irwin svoji pozici podporuje již zmíněnou podobností mezi označeními ἔνδοξον, φαινόμενον a λεγόμενον a dodává, že pokud by ἔνδοξα s sebou nesla požadavek na společenskou reputaci, bylo by překvapující, že je Aristotelés často zaměňuje za φαινόμενα či λεγόμενα²²⁹, která podle něj s sebou nárok na společenskou reputaci nenesou.²³⁰ Irwin se proto kloní k méně specifickému výkladu a ἔνδοξα charakterizuje jako „common beliefs“, tedy jako „běžná přesvědčení“.²³¹

Na pozadí Irwinova nesouhlasu s Barnesem se otevírá mnohoznačná povaha toho, co všechno můžeme za ἔνδοξα označit. Barnes upozorňuje, že

²²⁷ Například *Top.* I, 1, 100b21–23; I,10,104a9–nn.

²²⁸ Irwin, T., *Aristotle's First Principles*, s. 494, poznámka č. 42.

²²⁹ Tento aspekt Irwin vyzdvihuje společně s Nussbaumovou, nicméně na rozdíl od ní ve své interpretaci důrazně podržuje jejich rozdílnost, zatímco Nussbaumová představuje *fainomena* jako širokou skupinu, která do sebe pojme smyslové jevy i názory lidí. Srov. Nussbaumová, M. C., *Křehkost dobra*, s. 470–471.

²³⁰ „If Aristotle meant to say, in using the term itself, that to be *endoxon* is to deserve a good reputation, it would be surprising that he so often treats the terms *endoxon* and *phainomenon* or *legomenon* as equivalent, since these other terms lack the implication of desert that is present in the very meaning of *endoxon*, as Barnes understands it.“ „Pokud chtěl Aristotelés používáním tohoto termínu říci, že patří mezi *endoxa* zároveň znamená mít dobrou pověst, bylo by překvapující, že tak často používá označení *endoxon*, *phainomenon* a *legomenon* jako ekvivalentních. Tyto další termíny dobrou pověst, která je obsažena ve významu *endoxon*, jak mu rozumí Barnes, postrádají.“ Irwin, T., *Aristotle's First Principles*, s. 494.

Zde je evidentní příbuznost badatelských pohledů na to, že Aristotelés někdy zaměňuje výše zmíněná *endoxa*, *fainomena* a *legomena*. Podobně se k problému staví Nussbaumová či Owen. Srov. např. Owen, G. E. L., *Tithenai ta phainomena*, s. 113–126. Zajímavé je, že Barnes, Owena, Irwina i Nussbaumovou můžeme s trochou nadsázky považovat za badatele s podobným přístupem. Nicméně jejich hodnocení jednotlivých problémů vede k rozdílným výsledkům. V kontextu této práce se jedná především o otázky spojené s východisky poznání.

²³¹ Případně „commonly-accepted beliefs“, tedy „běžně přijímaná přesvědčení“. Srov. Irwin, T., *Aristotle's First Principles*, s. 30.

ἔνδοξα jsou vždy spojena s určitou společenskou významností, Irwin tento aspekt nepovažuje za určující a zdůrazňuje rovinu širšího sdílení myšlenky ve společenství. V kontextu otázky po společenské významnosti se nabízí otázka po rozdílu mezi tím, co řekne o tématu odborník či myslitel a mezi tím, co je všeobecně sdíleno a používáno v každodenních situacích. Myslitel nabídne určitý teoretický koncept, například jak funguje duše. Na druhé straně ale všichni nějakým způsobem duši uchopují, toto označení používají a elementárním způsobem vědí, co znamená o něčem říci, že je to oduševnělé. Barnes se kloní k podobné pozici jako Nussbaumová, obě pozice – myslitele i běžného člověka – jsou vlastně hodnotné. Dokud nedojde k bližšímu prozkoumání, na základě kterého by bylo možné názor odmítnout, tak v principu už tím, že je názor pronesen, se pohybuje na pomyslné dráze mezi počátky-východisky a počátky-principy. Je-li všechno nějakým způsobem alespoň částečně vztaheno k tomu, jak se to s věcí má od přírody, není důvod nepřiznat společenskou hodnotu i všeobecně přijímaným názorům, a to již z titulu množství lidí, kterými je zastáváno.²³² Je to Aristotelés samotný, kdo obě roviny ve svých textech používá a kombinuje.

V kontextu tohoto problému je zajímavé stanovisko R. Smithe, který upozorňuje, že místo v *Topikách* (*Top.* I, 1, 100b21–23), které bývá badateli používáno k vymezení, co označujeme za ἔνδοξα, není žádnou univerzálně platnou definicí, nýbrž naopak specifickým případem východisek spojených s dialektickým způsobem zkoumání.²³³ Proto jsou zde ἔνδοξα spojena buď

²³² Jiní badatelé s aspektem společenské hodnoty ve vztahu k dalším podobám východisek (φαινόμενα, λεγόμενα) nebudou mít zásadní problém. Irwin tvrdí, že není možné připsat společenskou hodnotu jevům z oblasti smyslů (φαινόμενα).

²³³ „Aristotle's purpose in *Topics* is to spell out a method for success in dialectical argument. Since dialectical premises must be secured by questioning it is important to know what one's opponent is likely to accept or reject. We can do that most effectively if we have lists of things that people of different sorts accept: things that everyone accepts, things that the wise accept, etc.“ „Aristotelovým záměrem v *Topikách* je vysvětlit metodu vedoucí k úspěšnému dialektickému argumentu. Jelikož dialektické premisy musí být ověřeny tázáním, je důležité vědět, co je oponent ochoten spíše akceptovat či odmítnout. Nejvíce efektivně to můžeme udělat tak, že si vytvoříme seznamy věcí, které jsou ochotni lidé různých typů přijmout: tedy věci, které přijímá každý, které akceptuje někdo moudrý, atp.“ Překlad KJ. Smith, R., *Logic*, s. 60.

s velkým množstvím lidí, anebo autoritou, přičemž v obou případech je jim připsána společenská významnost. V dialektice vždy postupujeme od toho, co si lidé myslí, a proto je strategicky výhodné zaštitit se autoritou, anebo názorem, který zastává co nejvíce lidí.²³⁴ Smith tak představuje pozici třetí, když upozorňuje na specifický kontext vymezení v *Topikách*, ve kterých se východisky dialektické argumentace může stát jakýkoli názor. Nepřímo odkazuje na Aristotelovu myšlenku, že počátky-východiska jsou v každé vědě jiné (*DA I, 1, 402a20–23*). Na pozadí představených badatelských pozic tak sice není možné problém vyřešit, ale rozhodně lze s jejich pomocí lépe porozumět tomu, co pod skupinu, kterou označujeme za *ἔνδοξα*, spadá.

Názory uvedených badatelů lze chápat i přes odlišnosti jako vzájemně komplementární. Pokud je dialektika hlavní Aristotelovou filosofickou metodou, jak tvrdí ve své knize Irwin, tak s ní zachází v celé řadě významných spisů. Jak bychom se zbavili aspektu společenské hodnotnosti? Podíváme-li se do spisu *O duši*, který volí Irwin jako jeden z reprezentativních příkladů, kde Aristotelés postupuje za pomoci dialektiky, pak Barnesovo pojetí nejde jednoduše odmítnout. Převážná většina názorů uvedených ve spisu *O duši* je velmi úzce svázána právě se společenským významem, dokonce až se společenskou exkluzivitou, neboť se zde setkáváme především s názory filosofů.

Narážíme zde, jak se domnívám, na obecnější úroveň problému. Jde o rozdíl mezi jakýmkoli názorem a názorem, který se stává východiskem pro další zkoumání a který je součástí metody. V Aristotelových spisech, jak uvidíme na příkladu *O duši*, se setkáváme spíše s podobou již pečlivě vybraných východisek, která zásadním způsobem ovlivňují další postup a spoluutvářejí výsledek. Tato východiska můžeme pochopit jako *ἔνδοξα* ve smyslu, jak jim rozumí Barnes. Mezi badateli panuje shoda, že tomuto procesu předchází v jistém smyslu hrubší proces zvažování všeho, co by mohlo být vzhledem

²³⁴ V tomto ohledu, jak Smith připomíná, se odlišuje dialektický argument od demonstrace. Demonstrace vychází z prvních principů, zatímco dialektika od myšlenek lidí. Srov. Smith, R., *Logic*, s. 59.

k danému tématu relevantní. Na jednu stranu se tak přibližujeme k Nussbaumové (která zdůrazňuje Aristotelovu snahu zvážit co nejvíce jevů, které by mohly být relevantní), na druhou stranu k Irwinovi, protože tyto jevy nemusí být společensky uznávány.²³⁵

Nelze zapomenout, že tento proces zůstává badatelům skrytý, neboť nám jsou v textech přístupná *ἐνδοξα*, která již prošla Aristotelovým sítem výběru. Pokud Aristotelés shromažďuje vše, co se zkoumané věci týká, pak my již sledujeme spíše vybrané názory. Do Aristotelovy metody v širším slova smyslu zřejmě spadají všechny věci, které se tématu nějakým způsobem týkají. Ty jsou postupně kriticky prozkoumány, a buď se stávají součástí dalšího procesu, nebo jsou z něj vyřazeny. V textech se již setkáváme s názory, které Aristotelés situuje do role počátků-východisek, od kterých nám ukazuje cestu vedoucí k poznání.

²³⁵ Na zajímavém místě v *Topikách* I, 1, 101a8–nn Aristotelés píše, že ne všechna mínění si zasluhují uznání. Tato úvaha hovoří ve prospěch Smitha, který upozorňuje, že jde o specifické dialektické počátky. Ale nutně tato pasáž nevyvrací Barnesův apel na společenskou významnost. Počátky vybrané pro dialektickou argumentaci jsou společensky významné, musí přesvědčit. Pokud by takovými nebyly, neposloužily by ke svému cíli, tedy přesvědčit partnera. Srov. Smith, R., *Logic*, s. 60.

V hodnocení dialektiky jako metody se Smith značně odlišuje od badatelské linie autorů, kterou reprezentují Barnes, Owen, Irwin a Nussbaumová, protože zdůrazňuje především vyvracející aspekt dialektické argumentace. Takto pojatá dialektika skutečně nemůže přinášet nové poznatky a může figurovat pouze jako pomocná metoda či doprovodný nástroj. Srov. např. Smith, R., *Dialectic and the Syllogism*, s. 131. Na další zajímavou odlišnost upozorňuje ve své práci Ráliš, který vyzdvihuje, že Smith nemá ambice představit komplexní teorii vysvětlující Aristotelovu metodu. Srov. Ráliš, J., *Věda, principy a dialektika v Aristotelově díle*, s. 54, poznámka č. 118.

3.3 Aristotelés a předchůdci

Bude zde však třeba ryzíh úmyslů i soudnosti, abychom nevynesli výrok příliš snadno.

Stává se totiž, že kdykoli vytýkáme jiným chyby, které oni neuznávají, překrucujeme slova tak, jak je jejich autoři nemysleli, protože jsme vinou podezření předpojatí nebo nás unášejí city [...]. Sám Aristotelés v tomto ohledu nedopadá nejlépe, protože zavrhl staré filosofy, jako by chtěl dodat důvěryhodnosti svému učení, a přitom se dost úplně nezabýval jejich naukou.²³⁶

Jak Aristotelés se svými předchůdci (tj. jejich názory, ἔνδοξα) pracuje? Splnění tohoto úkolu se rozpadá do celé řady dalších otázek, například: Jak jim rozumí? Jak jejich filosofii interpretuje? Jakou úlohu hrají v jeho vlastním myšlení? Jak s jejich myšlenkami zachází co do metody a jakým způsobem je začleňuje do svého díla? Co lze vysledovat z množství jednotlivých příkladů, které Aristotelés uvádí? V jaké fázi je nám Aristotelova práce představena? Jsme svědky celého procesu či spíše již reprezentativního výběru z myšlení předchůdců? A nabízí se zcela zásadní otázka, zda to vůbec lze na Aristotelových textech detailněji sledovat?

Z hlediska badatele lze v Aristotelově textu nalézt postupné a na sebe navazující kroky; jejich uvedením budeme blíže specifikovat postup, který byl ilustrován za pomoci Nussbaumové. Aristotelés uvádí dílčí myšlenky svých předchůdců a vysvětluje, proč daný filosof zastával určité stanovisko. Ačkoli ze způsobu, jakým Aristotelés mluví, je možné často poznat, že se zkoumaným názorem nesouhlasí, nerezignuje na jeho vysvětlení. Wieland zachází

²³⁶ Komenský, J. A., *Prodromus*, 59.

Na Komenského a jeho reflexi Aristotela mě upozornil J. Mural. Komenského hodnocení, které jsem použila jako motto této části práce, vystihuje napětí, které se tradičně pojí s Aristotelovou recepcí předchůdců. Je zajímavé, že Komenský zde reprezentuje pozici, která je dodnes na poli aristotelových bádání dominantní. Zjednodušeně bychom mohli říci, že v jeho pojetí je Aristotelova práce s předchůdci hodnocena jako problematická, nicméně pochopitelná vzhledem k jeho filosofickým cílům. Komenského hodnocení tak můžeme zařadit na střed mezi velmi kritickou interpretací Chernisse a méně kritickou, až obdivnou, pozici Wielandovu.

z interpretů asi nejdále, když tvrdí, že hlavním Aristotelovým úkolem je prověřit, zda posuzování starší autoři dosahují výsledků, které si sami svým přístupem předsevzali. Jinými slovy jde o testování v rámci jejich vlastní teorie a za použití jejich vlastních konceptů. Aby bylo zřejmé, jak vážně Wieland svoji tezi myslí, uvedu delší citaci z jeho textu: „Je příznačné, že Aristotelés nekonfrontuje své předchůdce s vlastní, již vytvořenou pozicí. Měřítka pro jejich posouzení představují toliko a pouze jejich vlastní nároky. U předchůdců zkoumá, zda jejich nauka dosahuje toho, čeho sama dosáhnout chce.“²³⁷ Ačkoli by aristotelský badatel rád s tímto výkladem souhlasil, textová evidence tomu nenavzdává. Uvidíme to později především na I. knize spisu *O duši*.

Zároveň však nelze jednoduše souhlasit s badateli, kteří prohlašují, že Aristotelés své předchůdce hodnotí pouze optikou svého filosofického systému a pouze za tím účelem, aby mohl formulovat vlastní názory. Jsem tak v opozici vůči badatelskému proudu, který je významně ovlivněn debatou vzniklou kolem projektu Harolda Chernisse *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*.²³⁸ Zcela jasně je vyjádřena jeho kritická pozice hned na prvních stránkách jeho knihy: Aristotelés svým vlastním výkladem zproblematizoval pohled na starší myslitele.²³⁹ V českém prostředí nalezneme řadu badatelů, jejichž doménou jsou právě Aristotelovi předchůdci, zejména přírodní myslitelé. Pro tyto badatele je Aristotelés na jednu stranu velmi cenným, na druhou stranu problematickým zdrojem, a to právě kvůli obtížně rozlišitelné hranici mezi myšlením předchůdců a Aristotelem samotným.²⁴⁰ Zajímavé je srovnání této perspektivy s pohledem aristotelského badatele. Ptám-li se po Aristotelově metodě, postupuji vlastně

²³⁷ Wolfgang, W., *Problém principů v Aristotelově Fyzice*, s. 34.

²³⁸ Chernissova knížka *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy* vyšla v roce 1935 a stala se vlivnou minimálně pro celou generaci aristotelských badatelů. V současné době je patrný posun směrem ke snaze chápat Aristotelovu práci s předchůdci v kontextu jeho vlastního filosofického uvažování, jako filosofickou interpretaci, a tedy se postupně vytváří prostředí, které se nestaví k Aristotelově recepci starších myslitelů *a priori* negativně.

²³⁹ „One who undertakes the study of Greek philosophy before the time of Aristotle quickly becomes aware of the influence which is exercised upon all historians of the subject by the remarks of that philosopher.“ „Ten, kdo se zabývá řeckou filosofií před Aristotelem, rychle dochází ke zjištění, jak velký vliv mají na práci všech historiků v této oblasti poznámky tohoto filosofa.“ Překlad KJ. Cherniss, H. *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, ix.

²⁴⁰ Zmíňme alespoň R. Kočandrleho a jeho knihu *Fysis íónských myslitelů: Rozprava nad peripatetickou dezinterpretací*.

obráceně, nesledují primárně myšlení předchůdců a případné aristotelské vlivy, nýbrž právě způsob, jakým jsou začleňováni do Aristotelova vlastního myšlení.

Díličí myšlenky předchůdců Aristotelés sumarizuje, snaží se co nej přesněji formulovat, co z nich vyplývá podstatného pro dané téma. Zpravidla pak vzniká několik obecnějších skupin dle podobných způsobů řešení. Z nich pak Aristotelés získává podobné znaky, se kterými se následně sám filosoficky vypořádává. Prověřuje-li někoho ze svých předchůdců, může to vzdáleně připomínat dialog, jako by starším myslitelům kladl otázky a snažil se na ně místo nich odpovědět. Jeho odpověď je nutně ovlivněna vlastním názorem a filosofickým systémem. To je také největším rozdílem mezi filosofem a doxografem.

3.3.1 Doxograf a filosof

V rámci této kapitoly bych se chtěla v krátkosti zastavit u rozdílu mezi činností doxografa a filosofa.²⁴¹ Chtěla bych tak poukázat, že Aristotelovi lze jen těžko z perspektivy badatele vyčítat násilné zacházení s myšlením předchůdců, neboť je to, řečeno s trochou nadsázky, jeho vlastním úkolem. Oba intelektuálové, doxograf i filosof, mají mnoho společného. Mají k dispozici určitý materiál, oba se o myšlení předchůdců zajímají a vidí důležitý smysl v práci s ním. Shodně chápou předchůdné myšlení jako dědictví, se kterým jsme v kontaktu. Rozdílné jsou však cíle, ke kterým svou činností směřují.

Doxografovi jde především o zachování tradice, konzervaci myšlenek, které by měly být přehledně zapsány a tak dány k dispozici nejen nám, ale i dalším pokolením. V některých případech může doxograf ukázat na propojení, návaznosti, mezi autory, může podat vysvětlení jejich konceptů. Důležité však je to, co doxografův text obsahovat nemusí. Nemusí obsahovat vlastní intelektuální vklad ve smyslu vlastních hypotéz, názorů, reflexe. Filosof naopak může učinit vše, co jsme zmínili v souvislosti s činností doxografa. Ale něco

²⁴¹ K tomuto kroku mě přivedla badatelka na poli antických studií J. Tussi z Universitě de Fribourg během mého studijního pobytu.

musí, především musí být schopen kritického odstupu. Na jednu stranu se s předchůdci vyrovnává, na druhou stranu touto aktivitou již směřuje dopředu, musí své předchůdce překonat, aby mohl sdělit něco nového. Filosof musí být zápasníkem s tradicí, nemůže zůstat jejím obdivovatelem.²⁴²

Práci Aristotela-filosofa mapuji po krocích ve svém projektu. Pro doplnění obrazu doxografa si vypůjčuji Barnesovu studii, ve které reflektuje práci Díozena Laertského perspektivou filologických studií od F. Nietzscheho.²⁴³ Tuto ne zcela samozřejmou perspektivu volím především z toho důvodu, že se Nietzsche ani Barnes nestaví prvoplánově kriticky k Díozenově dílu, oba mu shodně přiznávají důležité místo.

O podmínkách a životě pisatele Díozena obecně víme jen málo. Jeho činnost spadá do třetího století po Kristu a dochovalo se nám od něj jediné dílo *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*²⁴⁴. Jedná se o kompilaci složenou z doxografických, biografických a anekdotických informací. Důvodem, proč jeho dílu věnovat pozornost, je jeho historický význam.²⁴⁵ Navíc je známé i svým zvláštním stylem. Linie textu, která zachycuje vlastnosti myslitelů a jejich teoretických konceptů v podobě vtipů se stala důvodem, proč je na tento spis pohlíženo s jistým badatelským despektem. „Práce není obecně považována za atraktivní. Její styl je hrubý. Tok myšlenek je často přerušován a někdy je i nesouvislý.“²⁴⁶

²⁴² Ch. Wittová Aristotela představuje současně jako historika i filosofa. Srov. Wittová, Ch. *Dialectic, Motion, and Perception: De Anima Book 1*, s. 169.

²⁴³ Nietzsche vydal v letech 1869 a 1870 tři studie věnované tomuto doxografovi, původně s plánem rozšířit text do knižní podoby.

²⁴⁴ Dále uvádím zkráceně jako *Životy*.

²⁴⁵ Dokonce některá svědectví (o daném díle či o autorovi) máme jen od něj.

²⁴⁶ „The work is not universally attractive. Its style is usually pedestrian. Its train of thought is frequently broken and sometimes incoherent.“ Barnes, J., *Nietzsche and Diogenes Laertius*, s. 116. Navíc je dochovaný text na mnoha místech porušen.

Vstřícnější pohled na Díozena nabízí ve své studii S. Grau, který jeho způsob práce charakterizuje prostřednictvím napětí mezi tradicí a inovací. Sleduje Díozena v konkrétních případech, kdy píše o filosofech, kteří byli považováni také za božské muže (θεῖοι ἄνδρες). Díozenés podle něj přejímá a zachovává svědectví, kde byl například Pýthagorás či Empedoklés spojován s božstvím, někdy se k těmto svědectvím vztahuje zdrženlivě až kriticky, jindy se k nim spíše přiklání. Srov. Grau, S., *Diogenes Laertius between tradition and innovation*, například s. 188.

Jakou roli hraje toto dílo z hlediska historie filosofie, spoluurčují odpovědi na následující otázky, které nad Nietzscheho filologickými statěmi formuluje Barnes. Jaké a kolik dřívějších autorit použil? Jakým způsobem reprodukuje jejich myšlenky? S jakou pečlivostí přebírá jejich různé varianty příběhů? Jak vybírá a skládá dohromady svědectví o jejich činnosti?²⁴⁷ Na základě těchto otázek a odpovědí Barnes shrnuje, že *Životy* reprezentují učenecký, intelektuální, způsob uchopení tradice, a to minimálně z následujících důvodů. Na značné zdroje je odkazováno nebo je z nich citováno, a to buď aby se pisatel přihlásil k danému pohledu, nebo aby dokumentoval svůj nesouhlas. Nutno přiznat Dógenovým kritikům, že vzniklý rozpor mezi nimi sám není schopen vyřešit. Samozřejmě se nad textem otevírá řada otázek, které Nietzsche jako filolog ve svých studiích řeší. Například některé z informací pocházejí z druhé ruky; Dógenés cituje texty, které sám nečetl, a bere si odkazy od dřívějších kompilátorů. Ať už je ale míra toho, kolik z jeho práce je vzato od jiných autorů sebevětší, jde o otázku, kterou můžeme vzhledem k našemu zájmu zcela minout. Neboť jak již bylo řečeno, cílem doxografa není být inovativní, ale zachovávat.²⁴⁸

V českém prostředí se ke knize Dógena Laertského staví kladně Z. Kratochvíl. Hodnotí jej především z perspektivy presokratického badatele, pro kterého představuje cenný zdroj informací. „Na poměry doxografie je text kvalitní, vedle zajímavých drbů obsahuje poměrně spolehlivé citáty a myšlenkově zvládnuté referáty.“ Kratochvíl, Z., *Autoři a spisy, díky kterým máme Hérakleitovy zlomky (B) zachovány*. *Fysis*. Stránky filosofa Zdeňka Kratochvíla [online]. Dostupné na <<http://www.fysis.cz/herakleitos/bautorichar.htm>>, citováno 5. 4. 2018.

²⁴⁷ Srov. Barnes, J., *Nietzsche and Diogenes Laertius*, s. 116–117.

²⁴⁸ Vybrala jsem si jako příklad doxografa Dógena Laertského s cílem ukázat na něm principiální rozdíl vůči úloze filosofa. Nicméně po bližším seznámení se Barnesovým textem a Nietzscheho studiemi, je nutné dodat, že ačkoli na poli filosofie je toto porovnání funkční, přesto hlavním výsledkem Nietzscheho studie je překvapivě originalita Dógena Laertského, a to právě v souvislosti s anekdotickými pasážemi, za které je obvykle z hlediska odbornosti Dógenés kritizován. Barnes shrnuje hlavní Nietzscheho tezi následovně. Dógenés byl především básníkem. Aby jako básník zajistil svým výtvorům nesmrtelnost, použil k tomu biografie filosofů. A jak již bylo naznačeno, většinu textu převzal od jiného autora (autorů). Jelikož jeho hlavním zdrojem byl člověk velmi vzdělaný, odkazuje tak i Dógenés často na ostatní autory. Nietzsche tak vidí v *Životech* důležité dílo s nesporným historickým významem (srov. Nietzsche, F., BAW 5, 126), ale přesto se k němu nestaví nekriticky či obdivně. Naopak, jak ukazuje Barnes, je ve svém hodnocení skeptický až hrubý, studie obsahuje řadu narážek na Dógenovu hloupost atp. To, co však Nietzsche nakonec vyzdvihuje, je stránka osobní, tj. právě anekdotická linie dochovaného díla. Srov. Barnes, J., *Nietzsche and Diogenes Laertius*, s. 119.

V příznivějším světle hodnotí Dógenovu intelektuální činnost Kolář, který jeho dílo přeložil do českého jazyka. Na jeho vstřícném přístupu k Dógenově dílu a odkazu, se ještě lépe ukazuje, jak vypadá činnost doxografa. Použiji některých Kolářových postřehů, aby na jednu stranu vynikl rozdíl mezi doxografem a filosofem, na stranu druhou, aby bylo zřejmé, že není nutné vyčítat doxografovi nedostatek vlastní invence, stejně jako filosofovi neúctu k předchůdcům.

Kolář vyzdvihuje, že Dógenés si ustanovil plán, skrz který bude jednotlivé myslitele představovat a své tvrzení podkládá začátkem I. knihy a občasnými odkazy v rámci celého spisu.²⁴⁹ Nicméně o vlastním intelektuálním vkladu hovoří i nedostatky a omyly, které se v knize vyskytují.²⁵⁰ Aktivitu Dógena dokladuje Kolář na avizovaném úsilí o pečlivé shromažďování látky (srov. například *DL* III, 47; IV, 1). Dále několikrát upozorňuje na to, co slyšel či co zajímavého našel (srov. například I, 112; II, 59).²⁵¹ Za nejzajímavější pak považují Kolářovo přesvědčení z pozice překladatele, že některé výklady považuje za vlastní Dógenův výkon. Jako příklad uvádí „povšechný výklad o Aristotelově logice, etice a fyzice“²⁵² (V, 28–31).

Z Kolářova hodnocení vysvítá jednoznačné přiznání významu Dógenovým *Životům* nejen z toho důvodu, že se jedná o náš v podstatě jediný dochovaný knižní pramen pojednávající o řecké filosofii, ale i proto, že se nejedná o pouze o kompilaci.²⁵³ Přes zmíněné Dógenovy vědomé zásahy do podoby textu, nepřesahuje Dógenés rovinu poučení o myšlenkách, které jsme zdědili. Hned v kapitole následující představím na Aristotelovi, jak zásadně se tento model proměňuje v rukou filosofa.

²⁴⁹ Srov. Kolář, A., *Osoba a dílo Dógena Laertského*, s. 16.

²⁵⁰ Srov. Kolář, A., *Osoba a dílo Dógena Laertského*, s. 17.

²⁵¹ Srov. Kolář, A., *Osoba a dílo Dógena Laertského*, s. 19–20.

²⁵² Kolář, A., *Osoba a dílo Dógena Laertského*, s. 21–22.

²⁵³ Srov. Kolář, A., *Osoba a dílo Dógena Laertského*, s. 25.

4 Cesta k poznání ve spisu *O duši*

ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστὶ πάντα. (DA III, 7, 431b21)

Ve čtvrté kapitole se posouvám na rovinu Aristotelova pojednání *O duši*. Využívám ho jako příkladu díla, které má za cíl dosáhnout počátků-výsledků v konkrétní oblasti bádání. Jeho prostřednictvím sleduji Aristotela, jak se s celým procesem postupu od východisek k výsledkům vypořádává.

V podkapitole 4.1 se vyjadřuji k důvodům, proč si v rámci práce volím právě spis *O duši*. Prvním z nich je široké řecké chápání oduševnělého jako rysu, který je společný všemu, co se jakýmkoli způsobem aktivně ve světě projevuje (například dýchá, vyživuje se a rozmnožuje se). Věci, které oduševnělé nejsou, však mohou být reflektovány opět jen jedním z oduševnělých tvorů, stojícím na pomyslné špičce přírodní hierarchie, tedy člověkem. Zkoumání duše tak Aristotelés pojímá jako jednu z nejvyšších disciplín, kterým se může člověk věnovat, neboť skrze ni se otevírá cesta k disciplínám ostatním. Povahu bádání o duši ilustruji na Aristotelově vlastním příkladu, ve kterém je ukázána perspektiva fysika a dialektika, přičemž – jak se domnívám –, nás Aristotelés upozorňuje, že správný myslitel v sobě spojuje přístupy oba.

V části 4.2 se odhaluje další důvod pro volbu spisu *O duši*. Nezanedbatelná část spisu je věnována práci s jedním z typů Aristotelových východisek, s myšlením předchůdců. Proto zde vytvářím myšlenkovou mapu první knihy, na jejímž základě se snažím ukázat, jakým způsobem Aristotelés se zděděným myšlením pracuje. Ukazuje se však, že zde nacházíme více typů počátků-východisek. Dostáváme se zde i k příkladům vyplývajících z běžné jazykové praxe a k příkladům, které jsou spjaté s empirickými pozorováními či dokonce experimentálními postupy.

V podkapitole 4.3 se věnuji vlastní Aristotelově odpovědi na otázku, co je to duše. Na základě nejasností, ale i důležitých opakujících se znaků, které byly duši tradičně připisovány, a které se ukázaly jako relevantní na základě

Aristotelovy práce s předchůdným myšlením, formuluje své vlastní výsledky. Stejně jako jsme našli několik rozmanitých typů počátků-východisek, nalzáme zde i odlišné typy odpovědí.²⁵⁴ Předchůdné myšlení nemizí, je Aristotelem začleněno do nové, přesnější odpovědi. Neplní tak jen roli startovních bodů, vlastní odpověď z něj organicky vyrůstá. Aristotelés nabízí dva způsoby odpovědi, které se navzájem doplňují. Jeden jde cestou obecného výměru, druhý naopak sleduje jednotlivé projevy duše, které můžeme sledovat na živých tvorech.

4.1 Výjimečné umístění v rámci věd

Na zvláštní postavení spisu *O duši* poukazuje její místo v rámci Aristotelova dělení věd, které ji spojuje jak s oblastí přírodního bádání, metafysických úvah, tak i s vědami praktickými. Jak píše sám Aristotelés: „[...] ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστὶν πάντα. (DA III, 7, 431b21). Tedy doslovně přeloženo: „duše je nějak vším, co je“ (překlad KJ). K jejímu zkoumání je možné přistupovat z různých hledisek, neboť vše, co je živé, je spojeno s duší jako se svým principem. Navíc i to, co samo oduševnělé není, může být uchopeno, reflektováno, pouze jedním z oduševnělých živých organismů, člověkem.

Spis *O duši* zároveň umožňuje sledovat nejen stránku obecnou, metodologickou, ale i vlastní Aristotelův postup, kterým své dílčí zkoumání naplňuje. To je také důvodem, proč si tento spis volím jako možný klíč k porozumění Aristotelově metodě.

Aristotelés začíná své pojednání obecnou úvahou nad vědami, srovnává je a připouští, že každé z nich si ceníme jinak. Každá věda je krásná (κάλος) a hodnotná (τίμιος).²⁵⁵ Jsou zde ale důvody, abychom si jedné považovali více

²⁵⁴ Budu se jim věnovat v kapitole 4.3.3.

²⁵⁵ Pro vědu o duši Aristotelés používá v rámci první knihy různých označení: εἶδησις (DA I, 1, 402a1), ἱστορία (DA I, 1, 402a4), γνῶσις (DA I, 1, 402a5). Nepřítomnost výrazu ἐπιστήμη je příčinou rozsáhlé diskuse. Srov. např. Polansky, R., *Aristotle's De anima. A Critical commentary*, s. 35. Z hlediska mého projektu se nejedná o problém, nýbrž o jeden z důležitých

než druhé.²⁵⁶ Jsou pro to uvedena následující kritéria: míra přesnosti (κατ'ἀκρίβειαν, *DA I, 1, 402a2*)²⁵⁷ a hodnota předmětu zkoumání (τῶ βελτιόνων τε καί θαυμασιωτέρων εἶναι, *DA I, 1, 402a2–4*). Aristotelés nás však dlouho nenechává na pochybách a vědu o duši (περὶ τῆς ψυχῆς ἱστορίαν), označuje za nejpřednější z obou těchto důvodů a připisuje jí zásadní postavení v rámci věd (*DA I, 1, 402a 3–4*).²⁵⁸

Na základě jiných míst v Aristotelových spisech bychom přesnost mohli přisoudit spíše matematickým disciplínám (srov. např. *EN I, 1, 1094b22–27*, *Met. II, 3, 995a14–16*), Polansky dokonce ukazuje, jak i v rámci nich je možné porovnávat, která je přesnější (například geometrie je méně přesná, než aritmetika). Proto spojuje Polansky zkoumání přesnosti s principy a vysvětluje, že bádání o duši zde může být pochopeno jako nejvíce přesné a hodnotné, jde-li o zkoumání principu, ještě specifičtěji řečeno, zkoumání duše bez ohledu na látku.²⁵⁹

S Polanským tak v rámci projektu souhlasím jen částečně. Spojitost duše s principy není v rámci Aristotelova systému ničím překvapivým. V každém bádání jde o jejich nalezení bez nutného ohledu na míru přesnosti, které v něm lze dosáhnout. Domnívám se, že je naopak třeba vzít vážně Aristotelův postoj, který staví vědu o duši tak vysoko mezi ostatními vědami, ačkoli je jeho odpověď – obsažená například v definici duše – nutně spjata s látkou. Ohled na látku je možné ilustrovat na obou způsobech, jakými Aristotelés odpovídá na otázku, co je to duše. Vysvětlit duši bez ohledu na látku není možné, přesto

rysů Aristotelovy filosofie, kterým je záměrné variování termínů, kterými chceme něco uchopit. Ty se samozřejmě nepřekrývají zcela, a tak pomáhají k odkrytí zkoumané věci z různých úhlů.

²⁵⁶ Postavení teorie v rámci Aristotelova myšlení probírám v části 2.3.

²⁵⁷ Angličtina používá k překladu slova „exact“. Srov. např. Hicks, R. D., Aristotle, *De Anima with translation, introduction and notes*, s. 3.

²⁵⁸ Podobné pasáže vedou k uvědomění si jednoho z Aristotelových typických rysů uvažování a psaní. Nejdříve je třeba zjistit, kam bude zkoumaný fenomén náležet. Na základě této reflexe dojde k zúžení oblasti jevů.

Proto také Aristotelés může například v *Etice Nikomachově* některé myšlenky předchůdců jednoduše nezohlednit, nepřispívají-li k objasnění v dané oblasti. Přírodovědný argument nemůže vyřešit problém na rovině lidského jednání. Srov. *EN*, VIII, 2, 1155b8–10.

²⁵⁹ Srov. Polansky, R., *Aristotle's De Anima*, s. 36.

však Aristotelés tuto vědu staví na vrchol lidské teoretické aktivity. Zdá se tak, že zde narážíme na jedno z míst v Aristotelově myšlení, které není jednoznačně řešitelné.

Postavení vědy o duši vyzdvihuje Chaignet ve své slavné knize *Essai sur la psychologie d'Aristote: contenant l'histoire de sa vie et de ses écrits*, vydané poprvé v roce 1883. Chaignet volí odpověď v antropologicko-psychologickém rámci: naše (lidské) poznání duše samo obsahuje odpovědi na nejdůležitější otázky vědy. Chaignetova úvaha je následující: V čem věda spočívá? Nikoli ve věcech, ale v myšlení je třeba hledat přirozenost věcí, jejich formu, jejich vlastnosti: „Všechny otázky, které jsou spojeny s principy, s formami, se zákony vědy, nemají zřejmě jiného řešení, než je poznání duše.“²⁶⁰ (Překlad KJ). Ještě názorněji se dle Chaigneta tato dimenze vynořuje v praktických vědách, kde je člověk, jako nositel rozumové činnosti, nejvyšší mohutnosti duše – takový, který je hoden následování a v jistém smyslu a v lidském měřítku dokonalý – předmětem politiky a etiky.²⁶¹ Věda je tak jedním z mnoha rozmanitých projevů lidské duše. Chaignet svým, téměř až oslavným, výkladem doplňuje lidsky podmíněnou perspektivu poznání a vědy.

Poznání duše, doplňuje Aristotelés, napomáhá k poznání pravdy (ἀλήθεια), zvláště co se týká živých bytostí (ἔστι γὰρ οἶον ἀρχὴ τῶν ζώων). Dovětek již předznamenává Aristotelovo řešení, duše je označena za počátek (ἀρχή) živých tvorů. Bádání o duši, jak je možné z této pasáže vyvodit, je pro Aristotela spjaté s živou přírodou a na mnoha místech spisu jsou odhalovány souvislosti s Aristotelovými přírodovědnými pojednáními v užším smyslu slova.²⁶² Aristotelés ve spise *O duši* využívá také pozorování a zkušenost,

²⁶⁰ Chaignet, A.-Èd., *Essai sur la psychologie d'Aristote: contenant l'histoire de sa vie et de ses écrits*, s. 150.

²⁶¹ Srov. Chaignet, A.-Èd., *Essai sur la psychologie d'Aristote: contenant l'histoire de sa vie et de ses écrits*, s. 149. Hovoříme o takovém člověku, který může být svým jednáním a smýšlením vzorem pro ostatní. Aristotelés takového člověka nazývá σπουδαῖος ἀνὴρ. Srov. např. *EN I*, 6, 1098a.

²⁶² Pro čtení například souboru kratších Aristotelových textů označovaných jako *Parva Naturalia* (v českém prostředí zažitých pod názvem *Malá přírodovědná pojednání*), je vztah se spisem *O duši* zcela určující. Právě proto, že se zde Aristotelés věnuje především fyziologickému výkladu

uvádí jednotlivé příklady z oblasti přírodního světa. Například pozoruje rostliny či hmyz pro úvahy nad možnostmi dělitelnosti těla a (ne)dělitelnosti duše, jak ještě uvidíme (např. *DA* I, 1, 409a9–10, II, 2, 413b16).

Ale stejně tak se věda o duši vztahuje k metafysickým otázkám. Toto její zvláštní postavení rozkročené mezi fyzikou a metafyzikou plyne z Aristotelova určení duše jako tvaru (εἶδος), či – za pomoci další z Aristotelových dynamických pojmových dvojic –, jako uskutečnění (ἐντελεχεία). Tvar a uskutečnění jsou pak neodvratitelně spojené s jejich pojmovými protějšky, tedy s látkou (ύλη) a možnostmi (δύναμις), které náležejí podkladu (ύποκειμενον) duše, tj. tělu.

Aristotelův spis *O duši* je vhodným klíčem k rekonstrukci Aristotelovy cesty za poznáním, a to proto, že je otevřen směrem k otázkám metafysickým a co do svého charakteru obecným, stejně tak jako k dílčím zkoumáním, například biologickým.²⁶³ Sám Aristotelés pak manifestuje, že správný badatel v sobě spojuje oba přístupy. Taková interpretace jde ve svém principu proti výkladu Owena a Irwina, kteří se shodně domnívají, že Aristotelés rozlišuje dva typy východisek-počátků, kterým pak náležejí dvě různé metody. V rámci svého projektu souhlasím, že podíváme-li se do Aristotelových spisů, můžeme dohledat různé podoby východisek a rozmanité dílčí postupy. Řešení, které navrhuji, rozlišuje obecný Aristotelův náhled na problematiku, tj. že vždy se postupuje od počátků-východisek k počátkům-výsledkům. Jak je však tento proces realizován v konkrétním bádání, může nabývat rozmanitých podob (například kvůli rozmanitým typům východisek či míře přesnosti svázané s jednotlivými vědami).

jevů, se již nevrací k metafysickému uchopení otázky. Tímto problémem se více zabývám ve studii *Koloběh smyslového: bdění a vjem, spánek a sen*.

²⁶³ Vypořádání se s problémem duše, která je v Aristotelově pojetí vždy spjatá s tělem, umožňuje porozumět různým typům žijících organismů. Irwin zdůrazňuje, že právě porozumění psychickým schopnostem či mohutnostem nás vede k zásadnímu výsledku, a to možnosti dobrat se, co je jejich vlastním dobrem (tedy jejich cílem). Srov. Irwin, T., *Aristotle's First Principles*, s. 279.

Irwin považuje spis *O duši* za dílo, na kterém je možné dobře sledovat hlavní Aristotelovu metodu, kterou nazývá silnou či filosofickou dialektikou. Irwin má ve své precizní analýze pravdu; Aristotelés zde skutečně postupuje do velké míry dialekticky.²⁶⁴ Pokud by Irwin nevyděloval přírodní zkoumání jako samostatné, mohli bychom ve shodě s ním říci, že je to taková dialektika, která může pracovat i s empirickými počátky, nejen s názory lidí. Irwin však přírodní a dialektické bádání striktně odlišuje.

Pokud bychom však mezi typy počátků-východisek nerozlišovali, mohli bychom říci shodně s Irwinem, že Aristotelova hlavní metoda je dialektika, anebo že se jedná o ἐπαγωγὴ (tak jak navrhuji například von Fritz, Barnes, Wieland). V obou případech jde totiž o naši snahu uchopit širokou škálu postupů v Aristotelových textech; nejde tedy o to je pojmenovat, ale spíše vysvětlit, jak jeho filosofické metodě rozumíme a co všechno jsme pod ni ochotni začlenit. Jak Aristotelova metoda člověku v jeho poznávání pomáhá? V jakém smyslu „znamená zmnohonásobení duševních sil člověka, schopných prorazit k jádru věci“?²⁶⁵ To by se mělo lépe ukázat, jak věřím, v následujících kapitolách zaměřených na I. a II. knihu spisu *O duši*.

4.1.1 Fysik a dialektik

Domnívám se, že právě určení duše na pozadí Aristotelova chápání světa skrze dynamické páry²⁶⁶ je zdrojem hloubky tohoto konceptu a důvodem, proč bádání o duši spadá jak do oblasti fyziky, tak i metafyziky, a proč poskytuje dostatek interpretačního prostoru napříč vědami. Tyto možnosti sám naznačuje Aristotelés, když se ptá po tom, co zajímá badatele fyzika a co badatele

²⁶⁴ „Empirical inquiry begins from perception, proceeds by induction and generalization, and tests theories by appeal to experience. Dialectical inquiry begins from common beliefs, proceeds by raising and solving puzzles, and tests theories against common beliefs.“, „Empirické zkoumání začíná u vjemu, postupuje indukci a zobecněním a testuje své teorie poukázáním na zkušenost. Dialektické zkoumání začíná u obecně sdílených přesvědčení, postupuje pokládáním otázek a jejich řešením, teorie testuje oproti obecně sdílenému.“ Překlad K.J. Irwin, T., *Aristotle's First Principles*, s. 26.

²⁶⁵ Patočka, J., *Aristotelés, jeho předchůdci a dědicové*, s. 298.

²⁶⁶ Srov. kapitola 2.5.3 této práce.

dialektika (DA I, 1, 403a29–403b16). Fysik a dialektik se totiž zajímají každý o výměr duše z „jiné strany“; jeden směrem k vysvětlení jejích organických projevů, jeden z hlediska pojmového uchopení.²⁶⁷

Polarita mezi badateli, fysikem a dialektikem, odhaluje samotné postavení vědy o duši, otevírající se principiálně k obecnému i k jednotlivému. Na základě spisu je zřejmé, že nejlepším badatelem je ten, kdo oba přístupy spojuje. Aristotelés nabídne oba způsoby odpovědi, a tedy zřejmě považuje sám sebe za příklad správného přístupu.

Spis *O duši* představuje most mezi obecným a jednotlivým.²⁶⁸ Na tento zvláštní dvojí charakter pojednání upozorňují i současné snahy o jeho zařazení. Nalézáme je nikoli jen na půdě antických studií, ale všech oborů, které reflektují své kořeny. Nacházíme zde například zařazení k antropologii.²⁶⁹ Člověka se však týká jen minimální část díla, neboť je zde prezentován jako součást říše živých organismů, výlučně o člověku tak vlastně Aristotelés pojednává jen v souvislosti s nejvyššími rozumovými schopnostmi duše. Aristotelova intence tak

²⁶⁷ J. Stránský ve své precizní studii s názvem *Kdo je podle Aristotela φυσικός?* Přesvědčivě ukazuje, že se v dosavadních překladech do moderních jazyků ztratil Aristotelův záměr rozlišovat dvojí podobu přírodního badatele, přičemž na základě textové analýzy úseku DA I, 1, 403a29–b18 ukazuje, že zde Aristotelés velmi pravděpodobně rozlišuje mezi přírodním myslitelem iónského typu a „správným“ přírodním badatelem, tedy takovým, který rozlišuje čtyři příčiny. Rozlišení, ke kterému Stránský dospívá, velmi dobře koresponduje s celkovým polemickým charakterem první knihy spisu *O Duši*. Stránský, J., *Kdo je podle Aristotela φυσικός?*, především s. 59–67.

Stránský dobře vyzdvihuje, že podstatnou roli zde hraje určitá vědní oblast, když se zastavuje u předmětu lékaře, matematika, prvního filosofa. Srov. Stránský, J., *Kdo je podle Aristotela φυσικός?*, s. 67. To je také důvodem, proč v případě spisu *O duši* může být Aristotelés snadno „správným“ přírodním badatelem. Podíváme-li se však například do kratších přírodovědných pojednání v souboru *Parva Naturalia*, stává se i z Aristotela přírodní badatel „nesprávný“, je zde totiž skutečně ponořen do fyzikálních procesů přírodních ústrojných těl a nápadně tak připomíná fysika ze spisu *O duši*, kterého zajímá „var krve nebo těla v srdci“ (DA I, 1, 403a29). Napětí mezi dialektikem a přírodním myslitelem tak přetrvává, ukazuje totiž na dva podstatné ohledy aristotelského pojetí světa, na látku i formu, konkrétní i obecné. Určitě má tak Stránský pravdu, že se Aristotelés vymezuje oproti starším přírodním myslitelům a sebe pak oproti nim situuje do role správného badatele, nicméně hlavní rozdíl lze dle mého soudu spatřit právě v Aristotelově vědomém rozhodnutí, kam určitý problém patří. Z něj poté vychází i způsob řešení a charakter odpovědi.

²⁶⁸ „*De Anima* itself is a something of a bridge between the biology and the more familiar treatises such as *Metaphysics* and the *Ethics*.“, „*De Anima* samotná tvoří něco jako most mezi biologií a známějšími pojednáními jako *Metafysika* a *Etiky*.“, překlad KJ. Gotthelf, A., Lennox, J. G., *Introduction*, s. 5.

²⁶⁹ Hobza, P., Zielina, M. *Řecká filosofie: jazykově-filosofický úvod I.*, s. 70, 84.

jde spíše směrem opačným. Mohlo by se zdát, že začlenění díla *O duši* k přírodním vědám by se mohlo jevit jako vhodnější řešení, ale i to zachycuje pouze jeden z možných úhlů pohledu. Lze tak říci, že snahy o přiřazení vědy o duši do té či oné kolonky specializovaných věd má své opodstatnění, nicméně jen z vymezené perspektivy badatele či čtenáře. Chaignet, se kterým jsem otázku po spisu *O duši* otevírala, tak dle mého názoru přináší nejlepší odpověď. Je to bádání o duši, od kterého lze vykročit do jednotlivých disciplín, samotné však s žádnou z nich výlučně spjaté není.

4.2 Názory předchůdců v I. knize spisu *O duši*

Až na výjimky bývá první kniha spisu *O duši* chápána především jako soubor starších koncepcí²⁷⁰, vůči kterým se Aristotelés kriticky vymezí, aby mohl formulovat vlastní řešení.²⁷¹ Výjimku představuje Ch. Wittová, která přiznává první knize spisu role dokonce dvě. První spojuje s množstvím informací, které nám zde Aristotelés poskytuje o starších myslitelích a jejich pojetí duše.²⁷² Druhou pak propojuje s Aristotelovou vlastní metodou, názory předchůdců jsou dle Wittové neodmyslitelnou součástí Aristotelova spisu a odráží se i ve zbylých dvou knihách.²⁷³ Badatelka se drží v pomyslných mantinelech spisu *O duši*, a tak provazuje myšlenky předchůdců s Aristotelovou koncepcí duše. V rámci mého projektu se však snažím využít první knihy spisu *O duši* jako ukázky Aristotelova postupu vůbec.

²⁷⁰ Aristotelés se zajímá o filosofické koncepty duše, ale i o běžné užívání tohoto slova. Zajímavé je, že se již explicitně nevyjadřuje k představám o duši homérského člověka. Mohli bychom říci, že se k tomuto dědictví dostává skrze koncepce archaických myslitelů, ale ani v rámci nich tuto linii netematizuje.

Reakci archaických filosofů na homérskou podobu duše rozebírá například Nussbaumová v textu *ΨΥΧΗ in Heraclitus* či K. Robb, který se v textu *Psyché a logos: historické počátky pojmu duše* věnuje stejnému mysliteli, ale dochází k odlišným výsledkům.

²⁷¹ V tomto duchu D. W. Hamlyn nabízí překlad druhé a třetí knihy spisu *O duši*, kterému předchází pouze vybrané pasáže knihy první, které chápe jako relevantní vzhledem k argumentům obsaženým v knihách následujících. Srov. Aristotle. *De anima*. Books II and III (with Passages from Book I).

²⁷² Wittová dokonce neváhá říci, že se jedná o „zlatý důl fascinujících informací“ („1. 2–5 is a goldmine of fascinating informations“). Wittová, Ch. *Dialectic, Motion, and Perception: De Anima Book 1*, s. 169.

²⁷³ Srov. Wittová, Ch. *Dialectic, Motion, and Perception: De Anima Book 1*, s. 169.

V kontextu uvedeného záměru je zcela vynechán nárok na autentické výklady Aristotelových předchůdců. Záměrem není podat historicky relevantní obraz starších myslitelů, jak se o něj snažíme například z hlediska historie filosofie. V rámci mého projektu jde o zcela jinou perspektivu; nejde o porozumění starším badatelům, nýbrž chceme zodpovědět otázku, jaké místo zaujímají předchůdci v Aristotelově metodologickém systému.²⁷⁴

Aristotelés se během svého zkoumání neodchýlí od intuice předchůdců, ve které je duše spjatá s rozmanitými projevy života v širokém smyslu slova. Tuto představu však precizuje. Nestačí v duchu obecně sdílené představy říci, že duše je spojena s projevy života vůbec. Aristotelés se dívá na myšlenky předchůdců a minimálně ze své vlastní pozice u nich nalézá toto široké pojetí duše. Příkladem může být Aristotelův referát na Thaléta.²⁷⁵ Stejně tak na starší úvahy pohlíží Mráz a zdůrazňuje tak širší věci, kterým oduševnělost náleží. „Okruh otázek, které si kladli při tomto zkoumání, byl proto značně široký [...]. V tom, co označovali výrazem *psýché*, spatřovali princip nejen myšlení, vnímání a

²⁷⁴ V této perspektivě se zcela rozcházejím s již zmíněným projektem Chernissovým, který Aristotelovi vytyká způsob zacházení se staršími mysliteli, který podle něj vede k problematické proměně starších konceptů na základě vlastního Aristotelova filosofického systému. Srov. Cherniss, H., *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*. Nicméně je nutné uznat, že Chernissův projekt, jakkoli radikální, jasně poukázal na problémy, které jsou s Aristotelovým výkladem předchůdců, či spíše s jejich interpretací, spjaté.

Zároveň se zaměření mého projektu rozchází se snahou o kritický výklad Aristotelových předchůdců, jaký nalézáme v knize *Předsókratovští filosofové* od Kirka, Ravena a Schofielda.

V kontextu diskusí o roli komentátorů a jejich vlivu na naše pochopení starších myslitelů lze v jejich knize nalézt zajímavý postoj, který nehodnotí například Platónovu či Aristotelovu roli negativně. Na konto Platóna dodávají: „Jeho komentáře jsou však ve většině případů jen přibližné, neboť jsou jako mnohé jeho citace inspirovány ironií či humorem [...]. Ale za předpokladu, že si to uvědomujeme, má pro nás to, co Platón říká, velkou hodnotu.“ Kirk, G. S. Raven, J. E., Schofield M., *Předsókratovští filosofové*, s. 13. S ohledem na můj projekt není bez zajímavosti, že tito autoři vzhledem ke způsobu, jakým Platón a Aristotelés zacházejí s myšlením předchůdců, přece jen vyzdvihují přínos Aristotelův. Navzdory Aristotelovu svéráznému způsobu výkladu – postaveném na jeho vlastním učení – jeho spisy obsahují cenné přehledy, kritiky a jsou „zásobárnou faktických informací“. Kirk, G. S. Raven, J. E., Schofield M., *Předsókratovští filosofové*, s. 13.

²⁷⁵ „Zdá se, že i Thalés, podle toho, co se z jeho myšlenek připomíná, pokládal duši za cosi pohyblivého, když říkal, že magnetovec má duši, protože hýbe železem.“ DA I, 2; 405a19; DK 11 A 22 /2, překlad Z. Kratochvíl.

dalších psychických procesů v dnešním smyslu slova, ale i zdroj života a pohybu vůbec.“²⁷⁶

Irwin na rozdíl od Mráze chápe Aristotelovo pochopení oduševnělého spíše jako kontrastní vzhledem ke starším pojetím předchůdců a zpřítomňuje tak zajímavý protipól v této otázce.²⁷⁷ Domnívám se, že Irwina k této pozici přivádí rozmanitost navzájem mnohdy neslučitelných starších koncepcí, se kterou se Aristotelés teprve musí vypořádat. Proto Aristotelovu definici duše může pochopit i v jistém smyslu jako neslučitelnou s rozmanitými východisky. Jak je však patrné, v rámci práce se vzhledem k tomuto pochopení stavím spíše kriticky. Rozmanitost východisek a jednotná Aristotelova odpověď nemusí být spolu navzájem v rozporu.

Ať se však přikloníme k Mrázově či Irwinově perspektivě, z Aristotelova textu je zřejmé, co se musí na základě předchůdného myšlení proměnit. Musí být přesně řečeno, jak je duše spjatá se vším živým a také, co všechno spadá do oblasti, kterou životem charakterizujeme. To je také důvodem, proč lze tvrzení, že Aristotelés myšlení svých předchůdců odmítá a nahrazuje jej modelem vlastním, možné považovat minimálně za problematické nebo přímo za nepravdivé.²⁷⁸

Aristotelés odmítá některé konkrétní dopady starších teorií a odstraňuje nepřesné představy, za pomoci kterých se nedá v postupném procesu vedoucím k poznání pokračovat. Aristotelés názory předchůdců precizuje, ale v silném smyslu slova většinu z nich nezavrhuje.²⁷⁹ Vymezení vztahu mezi duší

²⁷⁶ Mráz, M. *Úvod ke spisu O duši*, s. 167.

²⁷⁷ Srov. Irwin, T., *Aristotle's First Principles*, s. 279–280.

²⁷⁸ Téměř protipólem se může jevit přístup M. Mráze, který předchůdné myšlení považuje za pomocnou základnu pro Aristotela. Aristotelés je v Mrázově perspektivě myslitelem, který jednotlivé dílčí postřehy starších myslitelů precizuje a propojuje.

V tomto pojetí jsou tak zděděné názory spíše tím, o co se lze opřít, nikoli součástí vlastní metody, což je patrné z Mrázovy volby slov, Aristotelés „[...] **mohl** ovšem i zde vycházet z výsledků svých předchůdců.“ Mráz, M., *Úvod ke spisu O duši*, s. 167. Zvýraznění KJ.

²⁷⁹ „These refutations do not just clear the field, but because of the care taken, the way is charted toward a satisfactory view.“ „Tato (Aristotelova, poznámka KJ) odmítnutí nejen připravuje nové pole, ale díky péči se se postup posunuje blíže uspokojujícímu pohledu.“ Překlad KJ. Polansky, R., *Aristotle's De Anima*, s. 33.

a tělem je toho příkladem. Jedná se o co nejpřesnější specifikaci, ale zároveň se nejedná o nic radikálně jiného – nepředstavitelného – v řeckém myšlenkovém prostředí. Aristotelův koncept jednoty duše a těla je možné chápat jako plod vyrůstající z předchozí myšlenkové tradice.²⁸⁰

4.2.1 Otázky, které musejí být zodpovězeny

(DA I, 1, 402a1–403b19)²⁸¹

Aristotelés v této části tematizuje své systematické rozdělení lidských intelektuálních aktivit, o kterém jsem již v různých souvislostech hovořila, a dostává se zde k jejich hodnocení. Porovnává je mezi sebou, především proto, aby určil místo bádání o duši.²⁸² Kritérii mu jsou přesnost a předmět zkoumání; z obou důvodů je věda o duši nejpřednější.²⁸³ Znalost duše totiž podle Aristotela přispívá k poznání pravdy, především o živé přírodě, neboť je sama počátkem (ἀρχή) živých bytostí. Říci, že poznání duše přispívá obecně k poznání pravdy, lze z toho důvodu, že duše se z určitého hlediska dotýká všech oblastí lidské činnosti, jak jsem již rozebírala na začátku kapitoly v souvislosti se zvláštním charakterem vědy o duši.²⁸⁴

Označit duši jako počátek, pak může – jak se domnívám –, ze své pozice Aristotelés, který se k tomuto kroku za pomoci metody dopracoval, jde totiž o počátek-výsledek. Pro čtenáře by se mohlo jednat o počátek (ἀρχή) prozatím blíže neurčený; přičemž Aristotelovi současníci by s takovým tvrzením mohli bez větších potíží souhlasit.²⁸⁵ Právě vzhledem k Aristotelovu označení duše za počátek se domnívám, že nesledujeme Aristotela v silném slova smyslu

²⁸⁰ Tento pohled sdílí například J. Lear. Srov. Lear, J., *Aristotle: The Desire to Understand*, s. 96.

²⁸¹ V dělení první knihy na významové úseky se přidržuji Ch. Shieldse. Srov. Shields, Ch., *Discursive Outline of De Anima*, s. xlix.

²⁸² Takovým způsobem Aristotelés postupuje i v mnohých dalších pojednáních, jedná se tak o součást jeho metody. Podobnou úvahu nalezneme například v *Metafysice*, *Rétorice*, *Ética Níkomachově*. Tohoto rysu si všímá například Polansky, R., *Aristotle's De Anima*, s. 33.

²⁸³ V části 4.1 jsem tematizovala nejednoznačnost tohoto Aristotelova hodnocení.

²⁸⁴ „δοκεῖ δὲ καὶ πρὸς ἀλήθειαν ἅπασαν ἡ γνῶσις αὐτῆς μεγάλα συμβάλλεσθαι [...]“. „Zdá se, že poznání duše významně přispívá poznání pravdy vůbec.“ Překlad KJ, DA I, 1, 402a4–7.

²⁸⁵ Duše je v řeckém kulturním prostředí chápána jako všeoživující princip.

bádajícího, ale spíše již píšícího o svém postupu.²⁸⁶ Dostáváme se tak zpět k dialektice „dvojích“ počátků, tedy počátků stojících na samém začátku procesu, za pomoci kterých se chceme dostat k vyřešení problému, a počátků ve smyslu dosažených výsledků.

Zkoumání o duši je sice ve výše zmíněných souvislostech privilegované, ale současně (či právě proto) nesnadné. I kdyby bylo možné označit jednu cestu vedoucí k poznání věcí, k zodpovězení otázky „co to je?“ (τὸ τί ἐστίν, *DA I, 1, 402a11–13*), není možné nalézt jednu společnou metodu. Nelze si vystačit ani s dělením (διαίρεσις), ani s dokazováním (ἀπόδειξις).²⁸⁷ Metodu je třeba vždy znovu stanovit, protože počátky (ἀρχαί) jsou ve všem jiné (*DA I, 1, 402a21–22*). Toto sdělení představuje jedno ze zásadních Aristotelových metodologických vodítek, ke kterému se opakovaně ve své práci vracím, a to právě v kombinaci s dělením věd.

Polansky navrhuje při snaze o porozumění Aristotelovu postupu srovnání se sókratovskými dialogy. Vede jej k tomu právě zřetelné formulování otázky τὸ τί ἐστίν a dále Aristotelův důkaz na ukazování rozporů v myšlení předchůdců. Polansky tak vidí v Aristotelově práci s předchůdci něco jako sókratovský ἔλεγχος, který však potencionálně – dle Polanskyho – přináší v Aristotelově podání uspokojivější (positivní) epistemologické výsledky.²⁸⁸

²⁸⁶ „[...] we should hardly expect that we observe Aristotle's first groping inquiries into soul but rather a considered and confident presentation of work he has engaged in extensively beforehand.“ „[...] můžeme jen těžko očekávat, že zkoumáme Aristotelovo první ponoření do studia duše; spíše sledujeme rozmyšlenou prezentaci práce, které se již věnoval dlouho předtím.“ Překlad KJ. Polansky, *Aristotle's De Anima*, s. 34.

²⁸⁷ „But if definition is the starting-point for demonstration, it cannot itself be demonstrated without getting into an infinite regress of demonstration (cf. *APo. II, 3*). Consequently, in studying the soul we must determine not only the being of the soul but also the method for seeking it.“ „Pokud je definice startovním bodem k dokazování, nemůže být sama dokázána, aniž bychom se dostali k nekonečnému regresu dokazování (srov. *APo. II, 3*).“ Proto při studiu duše musíme ustanovit nejen podstatu duše, ale také metodu, skrze kterou je možné k ní dospět.“ Polansky, R., *Aristotle's De Anima*, s. 41. Zcela opačné stanovisko prezentuje Ross, který z Aristotelova textu vyčítá, že právě dělení a dokazování povede k nalezení principu, tj. k ustanovení definice duše. Srov. Ross, *Aristotle*, s. 129.

²⁸⁸ Polansky, R., *Aristotle's De Anima*, s. 33.

Myslím, že se jedná o srovnání problematické a mohlo by nás svést ke sledování obvyklé linie, kde se zdůrazňuje, jak nepatřičně Aristotelés se svými předchůdci zachází. Aristotela nezajímá člověk ve vypjaté situaci odehrávajícího se rozhovoru, kterého by v argumentaci porazil. Zajímá ho naopak spíše celý korpus vědění, ve kterém se každý den pohybujeme. Ten nemůžeme snadno odmítnout, protože jsme jím utvořeni, jsme jeho součástí. Poznání stojí na tom, co již víme, jak se dočítáme například ve *Druhých Analytikách*. Ale nelze se v této fázi zastavit, je třeba toto vědění prověřit a revidovat. Aristotelés nevyzývá svého partnera, aby vydal počet ze své činnosti, nárokuje-li si nějaké vědění. Snaží se zjistit, které z jeho názorů jsou relevantní, a to buď pro svoji všeobecnou rozšířenost, nebo pro intelektuální velikost, kde již kritérium množství nehraje důležitou roli.

Snažíme-li se dále promyslet srovnání Polanskyho, Aristotelés nenechává svého čtenáře či posluchače bez stanovení alespoň směru, jakým lze vyvrácená přesvědčení nahradit; nemůže u vzniklých *aporii* zůstat tak, že jejich existenci konstatuje. Neznamená to, že by na všechny nejasnosti měl připravené odpovědi, ale vyvrácíme-li a odmítáme nějaký názor, musíme vědět, proč tak činíme, přičemž logicko-argumentační stránka není tak důležitá, jako je tomu v sókratovských dialozích. Pro Aristotela není cílem vyvrátit své předchůdce, práce s předchůdným myšlením tvoří součást metody právě proto, že přináší své pozitivní výsledky. Končí-li sókratovský dialog v *aporii*, Aristotelův vlastní postup se na tomto bodě teprve začíná rozvíjet. Neměli-li předchůdci pravdu, je potřeba podat jinou uspokojivou odpověď.

Aristotelés v první kapitole uvádí bohatý výčet dílčích otázek, které je třeba zodpovědět, chceme-li vyřešit otázku duše. Patří sem otázka po přirozenosti duše, po jejích dílčích vlastnostech; po kategorii, ke které patří (je podstatou, kvalitou či kvantitou?), je duše spíše možností či skutečností? Jak je patrné, většina z těchto otázek je již podmíněna perspektivou Aristotela vlastního filosofického pojmového systému a dochází zde k již tematizovanému křížení několika pojmových filosofických sad, prostřednictvím kterých popisuje a vysvětluje svět.

Dále Aristotelés uvádí výtku na konto předchůdců. Většina z nich se dosud zabývala jen duší lidskou (*DA I, 1, 402b3–5*). Tato kritika se během první knihy vynořuje mnohokrát a pro Aristotela je zcela určující. Svoji vlastní definici duše postaví právě proti tomuto pohledu.²⁸⁹ Nicméně je to perspektiva Aristotelem ustanovená.²⁹⁰ Badatel na poli presokratických studií by s touto Aristotelovou výtkou mohl snadno polemizovat. Člověk je u mnohých presokratických myslitelů předmětem zkoumání jen do té míry, do jaké je součástí světa (*kosmu*). Zdůraznění zájmu o člověka pak lze spojit spíše se Sókratem a působením sofistů.²⁹¹ Je tak zřejmé, že Aristotelův výběr určitých konceptů nese silné selektivní rysy. Přesto však nesouhlasím ani s perspektivou, kterou nabízí Irwin. Práci Aristotela s jeho předchůdci vidí v principu jako práci pedagoga vůči žákům, kteří sami plně nepochopili své záměry a je nutné jim je vysvětlit.²⁹² Myslím, že vztah Aristotela k předchůdcům

²⁸⁹ Polansky se zamýšlí nad vztahem mezi touto Aristotelovou výtkou (tj. důrazem na duši lidskou) a formováním obecného výměru. Právě pro toto zúžení se předchůdci nemohli dostat k různým otázkám, které Aristotelés vznáší, a tedy ani k obecnému výměru. Ale i kdyby zůstali u duše lidské, nenabízela by se zde stále možnost, aby o jejích různých vlastnostech pojednali obecně? Srov. Polansky, R., *Aristotle's De Anima*, s. 44–45. Jakkoli zní tato úvaha interpretačně zajímavě, nevidím zde žádný důvod, proč by se u předchůdců měly nalézat výše sepsané Aristotelovy otázky, ani proč by měli předchůdci dojít k definici. To jsou skutečně součástí Aristotelova vědeckého postupu. Aristotelés takové požadavky na své předchůdce, jak se domnívám, nevznáší. Nepožaduje po nich, aby vydávali počet ze svého pojetí na obecné úrovni. Tento úkol na sebe bere Aristotelés sám.

Zajímavou otázkou v reakci na komentář Polanskyho zůstává, zda bychom se dostali ke stejným výsledkům (jen jinak formulovaným), pokud bychom neměli k dispozici Aristotelovy termíny. Nebo je třeba Aristotelovu pojmovou výbavu vidět v rámci nastolené metodologie jako nutnou podmínku úspěchu? Předchůdci nesdíleli stejný pojmový aparát, přesto z jejich úvah může Aristotelés vytěžit vše podstatné. Dotýkám se tak opět otázky, do jaké míry je Aristotelés metafysickým realistou. V rámci bádání o duši, na podkladě první knihy zvlášť, se spíše Aristotelés jeví jako „společensko-jazykový realista“, kterému precizní způsob uchopování za pomoci pojmů umožňuje se v tomto prostředí vyznat a uspořádat vše, co má hodnotu.

²⁹⁰ „Perhaps even the early “cosmological” reflections of the Presocratics already somehow have human preoccupations?“ „Možná dokonce i rané kosmologické reflexe presokratiků již nějakým způsobem odrážely lidský zájem?“ Překlad K.J. Polansky, R., *Aristotle's De Anima*, s. 45. Polansky opět formuluje zajímavé stanovisko, nicméně tento pohled příliš Aristotelovu volbu neprojasňuje. Jistě že i nejstarší představy odrážejí určitý lidský zájem, jde však o to, jak rozuměli místu člověka v *kosmu*. Člověk je jeho součástí, a proto je poznatelný svět ve velkém uspořádání (*kosmos*), stejně jako v malém (člověk).

²⁹¹ Polansky vyzdvihuje v kontextu s touto pasáží spíše Aristotelovy současníky, Platóna a jeho dialog *Tímaios* a platoniky vůbec. Srov. Polansky, R., *Aristotle's De Anima*, s. 45. To však přesto nepomáhá k vysvětlení Aristotelova kroku, kdy ustanoví nedostatečný zájem o živou přírodu jako společný znak předchůdců a tuto tezi opakovaně na různých místech opakuje.

²⁹² Irwin, T., *Aristotle's First Principles*, s. 27.

nelze příliš dobře vysvětlit za pomoci vztahu učitele s žáky. Jak by mohlo vzniknout cokoli nového, pokud by Aristotelés pouze poučoval?

Aristotelés uvádí další dílčí otázky: je určení duše jen jedno, nebo u každého druhu jiné; je mnoho duší či je mnoho částí jedné duše a má se tak zkoumat duše celá nebo jen její části (*DA I, 1, 402b*)? Odpovědi na tyto otázky prozatím nepodává, ale je zřejmé, že všechny již plynou z vlastního porozumění celé věci. Domnívám se, že na těchto otázkách je patrný zásadní Aristotelův intelektuální výkon, který spočívá v reflexi jednotlivého a obecného za pomoci jeho filosofických termínů. Proto se může ptát, zda zkoumáme nejdříve části, nebo výkony; zda zkoumáme nejdříve předměty před vlastní mohutností (předmět vnímání před vnímavostí, předmět myšlení před rozumností, *DA I, 1, 402b 14–16*).

Aristotelés nás upozorňuje na zjevnou výhodnost, která spočívá v kombinování metodologických postupů: je prospěšné poznat nejen, co to je (*τὸ τί ἐστίν*), ale i poznání vlastností má veliký význam pro poznání podstaty. Můžeme-li podat vysvětlení alespoň o většině vlastností, dokážeme se pak vyjádřit také o podstatě. Zde, podobně jako v pasáži z *Etiky Níkomachovy (EN VII, 1, 1145b1-6)*, se setkáváme s poměrně skromnými cíli Aristotelova epistemologického programu. I sledování a vysvětlení jednotlivých projevů významně pomáhá k poznání věci. Jednotlivé projevy duše nejde zkoumat jinak, než na nositeli, živém organismu jako celku. Sledování a pojmenování těchto vlastností nás dovede k dostačujícímu výsledku, a to dokonce v takovém případě, jako je zkoumání duše, tedy činnosti, kterou Aristotelés v rámci věd vyzdvihuje na nejpřednější místa.

Již v této fázi, kdy jsou zmíněny některé otázky, tematizuje Aristotelés celou řadu nesnází (*ἀπορίαι*). Například jsou všechny duševní stavy sdíleny tím, co má duši? Patří nějaké vlastnosti jen duši samotné? Aristotelés mezi těmito otázkami zároveň odpovídá. V jeho odpovědi se zrcadlí jádro jeho úvah o duši. Duše, říká Aristotelés, nepřijímá dojmy, ani nevyvíjí žádnou činnost bez těla. Zmiňuje zde jedinou zvláštní mohutnost, kterou je myšlení. Ale i o

zvláštním charakteru myšlení zde Aristotelés hovoří tak, jakoby již nabízel svoji konečnou odpověď. Pokud je myšlení určitým druhem představivosti, není ani myšlení bez těla (*DA I, 1, 403a8–10*).²⁹³ Právě pro toto spojení s tělesností náleží zkoumání duše také přírodnímu badateli.

Uveďme nyní stručně hlavní body této úvodní kapitoly první knihy. V otázce metody se zde projevuje nutnost kombinování přístupů. K tomu nás vede i množství dílčích otázek, které je třeba zodpovědět. Podat na ně uspokojivou odpověď vlastně znamená podat vysvětlení příčin, které můžeme chápat jako dosažení prvního principu, který vede k poznání duše. Nicméně již zde narážíme na to, že podat definici duše nebude možné bez ohledu na její jednotlivé mohutnosti, které lze zkoumat jen na celcích, živých organismech. Nalézáme zde celou řadu Aristotelových rozhodnutí, která jsou podmíněna dědictvím starších myslitelů. V první kapitole sice nenalzááme dílčí (ve smyslu konkrétní) myšlenky předchůdců, přesto zde Aristotelés vyzdvihuje jeden z jejich společných rysů: příliš se dle něj orientovali na člověka.

4.2.2 Vybrané názory předchůdců a co z nich plyne

(*DA I, 2, 403b20-405b30*)

Ve druhé kapitole Aristotelés začíná s přehledem dílčích názorů předchůdců. Způsob práce se oproti první kapitole zřetelně proměňuje. Podle Polanskyho jsou v první kapitole dominantní spíše metodologické úvahy.²⁹⁴ Myšlenková mapa nás však upozorňuje, že její obsah není možné jednoduše shrnout, neboť se zde různé roviny mísí. Jinak je však nutno s Polanským souhlasit, že zásadní změna spočívá v začlenění velkého množství jednotlivých názorů

²⁹³ Na této myšlence založí Pomponazzi celé čtení Aristotelova spisu *O duši*. Takové čtení je na jednu stranu radikální, nicméně ve shodě se srovnáním úlohy zachovatele tradice oproti filosofovi vede k novým a zajímavým závěrům. Proto Pomponazziho radikální čtení využívám jako doklad interpretační variability Aristotelova textu.

²⁹⁴ Srov. Polansky, R., *Aristotle's De Anima*, s. 62.

zděděných od předchůdců.²⁹⁵ Nepůjde však jen o jejich pouhý výčet, byť je jejich uvedení nutnou součástí postupu.

Nejdůležitějším vodítkem pro práci s předchůdným myšlením je to následující: uvažovat o duši znamená uvést všechny nesnáze (ἀπορίαι). A právě k tomu je třeba probrat názory předchůdců. Tvoří totiž materiál, na jehož základě můžeme nesnáze nejen formulovat, ale i objasnit. Z názorů přijmeme, co řekli správně, ale především se vyvarujeme jejich omylů (DA I, 2, 403b20–22).²⁹⁶ Aristotelés zde ukazuje, že se sám považuje za člena určitého kulturního okruhu, kterého je myšlenkovým dědicem. Jelikož je však filosofem, nemůže se k tomuto dědictví postavit nereflektivně. Ba naopak, chyby předchůdců jsou ponaučením pro budoucí kroky. Tvoří základnu, na které může svoji vlastní odpověď postavit.²⁹⁷

Aristotelés sám upozorňuje na podmíněnost vlastního postupu, když říká, že začíná právě tím, co jsme přejali od předchůdců (DA I, 2, 403b27–28). Konkrétně má na mysli rozlišení, čím se oduševnělé liší od neoduševnělého. Vše živé je dle předchůdců spojeno s pohybem a smyslovým vnímáním. Nejdříve se Aristotelés začne věnovat otázce pohybu, brzy se však toto kritérium přirozeně propojí s druhým, se smyslovým vnímáním. K tomuto postupu se dostává z hlediska argumentace zcela přirozeně, neboť většina myslitelů zastává obě kritéria současně.

Aristotelés uvádí názor předchůdců, že co se nepohybuje, nemůže pohybovat ničím jiným. A proto se také duše podle nich pohybuje. Reprezentantů tohoto přístupu uvádí celou řadu, jsou jimi například Thalés, Hérakleitos, Leukippos a Démokritos a někteří lékaři. Již na první pohled je zřejmé, že se jedná o autory navzájem velmi odlišné, a tedy Aristotelova práce

²⁹⁵ Srov. Polansky, R., *Aristotle's De Anima*, s. 62; Shields, Ch., *Commentary*, s. 80.

²⁹⁶ „[...] ὅπως τὰ μὲν καλῶς εἰρημμένα λάβωμεν, εἰ δέ τι μὴ καλῶς, τοῦτ' εὐλαβηθῶμεν.“ R. Bodéus tuto důležitou pasáž překládá následovně, s důrazem na vyhnutí se omylům předchůdců: „[...] afin de recueillir ce qui est bien fondé dans leurs propos et, le cas échéant, de nous mettre en garde devant ce qui ne l'est pas.“

²⁹⁷ Viz rozdíl mezi doxografem a filosofem v rámci kapitoly 3.3.1.

spočívá především ve snaze pojmenovat jejich obecný společný rys. Jejich úvaha je podle Aristotela chybná, a proto vede také k chybnému výsledku. Ačkoli tedy zamítá dílčí odpovědi, charakteristiku pohybu pro svůj další postup zachovává.

Ve spojitosti s duší jako principem poznávání tematizuje Aristotelés Anaxagoru. Ten identifikuje duši s rozumem, a to znamená, že se jedná o koncepci z Aristotelovy perspektivy zcela nepřijatelnou, neboť rozum nenáleží všem živým bytostem (jak později Aristotelés vysvětlí ve II. knize). Anaxagorás má dle Aristotela pravdu, že rozum se nějak duše týká. Ale opět se setkáváme s Aristotelovým nárokem, že je nutné vysvětlit, jaký tento vztah je. Prozatím se Aristotelés spokojuje s příkrou kritikou, že duši nemůžeme převést na rozum, protože jím nedisponují všechny živé organismy (*DA I, 2, 404b4–5*).²⁹⁸

Druhými nejvíce probíranými mysliteli jsou atomisté, a to proto, že z hlediska Aristotela je jejich omyl zcela zřejmý. Duše se nemusí sama pohybovat, aby mohla pohybovat ostatním. Podle atomistů je duše dokonce nejvíce pohyblivá a atomy duše jsou dokonce svým tvarem za tímto účelem přizpůsobené (*DA I, 2, 405a7–11*).

Duši téměř všichni předchůdci určují třemi znaky: pohybem, vnímáním, netělesností, shrnuje Aristotelés.²⁹⁹ Toto sdělení je výsledkem Aristotelovy reflexe předchůdců, je to jádro toho, co bychom si měli z tradice vzít, a pokusit se o lepší vysvětlení, než jaká byla dosud nabídnuta. Tyto tři znaky již nezohledňují specifika jednotlivých myslitelů.³⁰⁰

²⁹⁸ Mezi ostatními předchůdci je to zejména Anaxagorás, který se opakovaně stává terčem Aristotelovy kritiky. Pro Aristotela je naprosto nepřijatelné ztotožnění rozumu s duší; jak by do takové definice Aristotelés mohl zahrnout všechny živé tvory? Zajímavé je, že stejně tvrdě se terčem kritiky stává Anaxagorás v Platónově dialogu *Faidón* v tzv. druhé plavbě. Ještě zajímavější je, že kritika jde z druhé strany, i přes všepořádný rozum podle Platóna zůstává Anaxagorás ve svých vysvětleních na úrovni přírodních procesů. Srov. Platón, *Phaed.* 96nn.

²⁹⁹ Irwin tyto znaky nazývá jako „commonly accepted attributes.“ Irwin, T., *Aristotle's First Principles*, s. 280.

³⁰⁰ Irwin se dokonce domnívá, že tyto tři znaky jsou jen obtížně v rámci myšlení předchůdců spojitelné dohromady, dokonce se dle Irwina nabízí otázka, zda si mohou tyto koncepce, postavíme-li je vedle sebe, navzájem rozumět. Z hlediska Irwina tak nejde jen o odlišné

V rámci kapitoly Aristotelés otevře jedno z témat, ke kterému se ještě podrobně vrátí. Někteří z těch, kdo duši spojují s poznáváním, ji pokládají za určitý prvek (στοιχείον) či soubor prvků (a má tak jeden počátek, nebo více, ptá se Aristotelés?); dle toho tak může být duše jednotou, nebo mnohostí. Aristotelés zmiňuje především koncepci, kterou se bude hlouběji zabývat: stejné se poznává stejným, a tedy duše poznává jenom to, z čeho je sama složena. Opět je zde zmíněn Anaxagorás. Jeho duše (chápaná jako rozum) je neměnná, nemá nic společného s ostatními věcmi. Pokud bychom chtěli takovou koncepci duše zastávat, pak by Aristotelés potřeboval vědět, na základě čeho může taková duše poznávat ostatní věci. Tuto možnost v Anaxagorově koncepci nenalézá. Přesto právě spojení duše a rozumu se stává jednou ze zásadních otázek, které Aristotelés přebírá do základní báze, na které vystaví své pojetí duše.

4.2.3 Duše a pohyb

(DA I, 3, 405b31-407b26)

V této kapitole se Aristotelés soustředí na vyvrácení jednoho z omylu předchůdců. Je svázán s jedním ze tří základních znaků duše, s pohybem. Aristotelés s předchůdci souhlasí, že k duši nějakým způsobem pohyb patří. Nesouhlasí však s tím, že by se duše sama pohybovala. Východiskem pro toto zkoumání se stává různorodá skupina myslitelů. Aristotelés zde uvažuje zároveň o atomistech, pýthagorejcích, Anaxagorovi, Platónovi. V jejich rozmanitých koncepcích, které jsou navzájem obtížně slučitelné, nalézá společný znak, tedy spojitost duše s pohybem. Samotné vytvoření této skupiny je možné chápat jako jeden z kroků Aristotelovy metody, ve kterém prokazuje, že míří dále než jen k přímé kritice jednotlivých koncepcí. Jestliže mnozí z předchůdců spojují duši s pohybem, není možné tento atribut ignorovat.

odpovědi na problém duše, nýbrž vlastně neslučitelné představy o tom, co duše v chápání starších myslitelů vůbec je. Tento výkon – tedy jejich sjednocení – pak náleží Aristotelovi. Srov. Irwin, T., *Aristotle's First Principles*, s. 280.

Na základě společného znaku Aristotelés postupuje argumentací, kterou je možné zjednodušit do následující podoby. Duše je počátkem pohybu živých tvorů. Pouze něco, co se samo pohybuje, může způsobit pohyb v něčem dalším. Závěrem pak je, že se duše pohybuje. Takový způsob uvažování o duši Aristotelés přisuzuje všem výše zmíněným filosofickým koncepcím. Pokud tvrdím, že Aristotelovým cílem není pouze vyvrátit myšlenky jeho předchůdců, co z této pozice přebírá? Aristotelés přijme začátek této úvahy, tedy že duše je počátkem (ἀρχή) pohybu. Další bod však již odmítá (DA I, 3, 406a3–4) a společně s ním i závěr, který z něj plyne.³⁰¹ Wittová zdůrazňuje, že Aristotelés nevidí žádnou nutnost, která by měla vést k závěru, že by se duše sama pohybovala, pokud ji označíme za počátek pohybu.³⁰²

K vysvětlení problému Aristotelés připojuje vlastní koncepci pohybu a jeho možná dělení.³⁰³ Pohyb Aristotelés rozlišuje dvojitě: něco se pohybuje s jiným, nebo samo. V kontextu tohoto základního rozdělení Aristotelés používá příkladu s lodí a lodníky a ptá se, zda je tomu s duší podobně. Snad je možné tento příklad rozvinout do následující úvahy, byť je snaha o jeho vysvětlení pouze interpretací.³⁰⁴ Loď plující po moři se hýbe sama, posádka se pak ke svému cíli dostává jejím prostřednictvím. Pokud bychom se přiklonili k takovému výkladu, pak Aristotelés příkladu užívá, aby ukázal, že duše se nehýbe ani jako loď, ani jako posádka, tedy ani se sama nepohybuje, ani není pohybována ničím dalším.³⁰⁵

³⁰¹ V kontextu této pasáže bývá obvykle odkazováno do *Fysiky* (*Phys.* VIII, 5, 256b27–257a32) kde Aristotelés v souvislosti s prvním hybatelem – nehybným počátkem veškerého pohybu – argumentuje ve prospěch tvrzení, že ne vše, co uvádí v pohyb, musí být samo v pohyb.

³⁰² Wittová, Ch., *Dialectic, Motion, and Perception: De Anima Book 1*, s. 172.

³⁰³ Krtický se k Aristotelovu přístupu, kdy do posuzování předchůdců připojuje vlastní filosofickou představu, oproti které je poměřuje, staví Hicks. Tento postup je podle Hickse možné sledovat nejen zde, ale vůbec v průběhu třetí až páté kapitoly první knihy. „Aristotle deduces absurd and inconsistent conclusions by combining the doctrines of his own system with the prepositions which he undertakes to refute.“ „Aristotelés dochází k absurdním a nekonzistentním závěrům kombinováním doktrín svého vlastního systému s tvrzeními, které plánuje odmítnout.“ Překlad KJ. Hicks, R. D., *Aristotle, De Anima*, s. 239.

³⁰⁴ Tento příklad se řadí mezi problematické ilustrace, které nejsou Aristotelem plně dovysvětleny, a tedy zůstává úkolem čtenářů, aby jej dovysvětlili.

³⁰⁵ Wittová čte příklad jiným způsobem a nezaměřuje se na posádku v kontextu plující lodi, ale spíše na člověka, který se po její palubě pohybuje sám od sebe: „Ship sails and humans walk“.

Rozlišit pak dle Aristotela lze čtyři druhy pohybu, kterými jsou změna místa, kvality, přibývání a ubývání (*DA*, I, 3, 406a12–13).³⁰⁶ Duše by se tak podle Aristotela měla pohybovat jedním z těchto pohybů (nebo více z nich, nebo všemi). Další otázka zní, zda se hýbe přirozeně, nebo nahodile. Pokud se hýbe přirozeně, tak jí náleží i místo, protože dle Aristotela se všechny pohyby dějí v místě (τόπος). Analogicky je tomu s klidem: ze své přirozenosti se pohybuje, ze své přirozenosti setrvává v klidu.

Ke kompletnímu výčtu Aristotelés dodává, že by duše mohla být pohybována i násilně (a k tomu analogicky násilně držena v klidu). Jde však spíše jen o Aristotelovu snahu zachytit všechny logické možnosti, představu násilného pohybu duše Aristotelés převrací ve vtip (*DA* I, 3, 406a22–23).³⁰⁷ Domnívám se, že určitá paradoxnost situace vyplývá na straně jedné z Aristotelovy snahy podat výčet dostupných možností k vyřešení problému, na straně druhé se však tato možnost dostává do rozporu s Aristotelovou vlastní koncepcí. Vztáhne-li Aristotelés představu o násilném pohybu a klidu duše ke svému pojetí živého organismu, který je pro něj psychosomatickým celkem, který se teprve může pohybovat či setrvávat v klidu, dojde ke komické situaci, kterou ve svém překladu zachycuje Kříž a Mráz: „Co si však máme myslet pod násilným pohybem a klidem duše, nebudou moci snadno vysvětlit ani ti, kteří by třeba rádi něco vymyslili.“ Logická možnost zde naráží nejen na neslučitelnou filosofickou koncepci, ale zřejmě i na Aristotelovu žitou zkušenost, se kterou je

V tomto případě se tedy loď i lodníci pohybují sami od sebe, a proto z příkladu vychází závěr, že Aristotelés nechává možnost, že by byla duše pohybována něčím jiným, prozatím otevřenou. Srov. Wittová, Ch., *Dialectic, Motion, and Perception: De Anima Book 1*, s. 173.

Wittová se k příkladu lodníků pohybujících se prostřednictvím lodi ve svém textu později vrací a používá ho k závěru, že mezi lodníky pohybujícími se lodí na straně jedné a duší a tělem na straně druhé je možné spatřit analogii: „the soul is carried along when the body moves just as the sailor is carried along by the ship“ („duše je nesena pohybem těla, stejně jako je námořník unášen lodí“, překlad KJ). Stejně jako jiná možná čtení tohoto příkladu, přináší i toto jisté nedostatky. Z hlediska pochopení Aristotelova pojetí duše je zde problematické postavení duše k tělu, neboť duše je počátkem pohybu těla, nikoli naopak. Dále se pak nabízí otázka, zda lze lodníky v příměru chápat jako integrální součást lodi, zatímco duše s tělem jednotu tvoří.

³⁰⁶ Tak jako v jiných mnohých případech, i zde se setkáváme s jiným členěním, než například ve *Fysice*, kde Aristotelés uvádí pohyby jenom tři.

³⁰⁷ „ποῖαι δὲ βίαιοι τῆς ψυχῆς κινήσεις ἔσονται καὶ ἡρεμίαι, οὐδὲ πλάττειν βουλομένοις ὁἰδίων ἀποδοῦναι.“

jeho filosofická představa o živém tvoru již neodmyslitelně propojena. Duši tak nenáleží vlastní pohyb, protože jí nepřísluší vlastní místo.

Pokud bychom zkusili tvrdit, že se duše hýbe, plyne z takového pojetí celá řada problémů. Kdyby se duše pohybovala místně, měnila by se změnou místa celá (nebo její části). Aristotelés dovádí úvahu až k hraničnímu příkladu, duše by tak mohla tělo opouštět a zase do něj (i opakovaně) vstupovat. To je však pro Aristotela nemyslitelné, jak uvidíme ve II. knize. Když duše tělo „opouští“, tj. organismus jako celek podléhá zániku, nastává smrt. Jestliže v těchto pojetích duše hýbe tělem, tak by se i duše měla pohybovat, jak se hýbe tělo, a to pro spojitost přirozeného pohybu s místem. Zůstává zde také problém s klidovým stavem, pokud by duše pohybovala tělem tak, jako se hýbe sama, jak by mohla způsobit klid? Aristotelés uvádí specifický příklad na Platónovi a podobě duše z dialogu *Timaios*.³⁰⁸ Je-li pohyb duše pohybem kruhovým, a kruh je věčný, duše by musela myslet stále, neboť by se otáčením vracela zpět k počátku (*DA*, I, 3, 406b23nn). Poznání však nemůže postupovat kruhem (neboť bychom nemohli dosáhnout ničeho nového). Navíc člověk nemůže myslet stále, nýbrž jen po nějaký čas.³⁰⁹ Nahodilým pohybem duše může být například pohyb násilný. Kdyby však měla být duše pohybována od něčeho jiného, vychylovala by se ze své podstaty a přestávala by tak být duší.³¹⁰

V rámci třetí kapitoly jsme byli svědkem argumentačního postupu, který vede k vyvrácení názoru o pohybu duše. Shrňme výsledek, který by mohl zůstat v Aristotelových argumentačních sítích zamotán. Duše se sama nepohybuje, není ani pohybována násilně. Za příklad, který je zcela mimo dění přírodního světa, používá Aristotelés Platóna a jeho dialog *Timaios*. Duše se nemůže pohybovat v kruhu, kdyby tomu tak bylo, nebylo by možné žádné poznání.

³⁰⁸ Aristotelés vykládá pasáž nikoli metaforicky, nýbrž doslovně. Navíc explicitně podobu této duše srovnává s podobou živých organismů a jejich omezení.

³⁰⁹ *PN, Somn.* 1, 454a223–32.

³¹⁰ Druhým případem, kterému zde Aristotelés věnuje zvláštní pozornost, je Démokritos a jeho chápání duše jako atomů, které jsou pohyblivé v nejvyšší míře a uvádí do pohybu těla. Aristotelés spatřuje hlavní problém v tom, že tyto atomy duše jsou v pohybu neustále, a proto by bylo obtížné vysvětlit klidový stav organismů.

Velmi zajímavé je, že zde Aristotelés nikde neuvede vlastní řešení. Celá rozsáhlá kritika, jak bude patrné především později ve II. knize, je založena na Aristotelově vztahu duše a těla. Když máme hovořit o pohybu, tak pouze v rámci celku, nepohybuje se totiž duše, nýbrž například člověk.

4.2.4 Duše není harmonií, ani číslem

(DA I, 4, 407b27-408a34; 408a34-b3; 408b32-409b18)

V rámci čtvrté kapitoly se Aristotelés pustí do prověření pojetí duše jako harmonie³¹¹. Harmonii Aristotelés vysvětluje jako poměr a skladbu protiv v směsi (DA I, 4, 407b31).³¹² A hned se táže, jak by taková mohla být duše. Především se podivuje nad tím, proč by měla být duše harmonií, když mezi vlastnosti harmonie nepatří schopnost uvádět v pohyb. Pohyb totiž nutně k duši patří, byť ne takovým způsobem, jaký nám starší myslitelé nabídli. Nicméně v názorech předchůdců se představa o duši jako harmonii vyskytuje, a je tedy nutné ji prověřit.

Aristotelův návrh je založen na opuštění kontextu duše, o harmonii by bylo totiž lepší hovořit v kontextu těla. Pokusit se popsat stavy a činnosti duše jako druh harmonie je nemožné. Hodí se totiž pro veličiny s rozlohou, neboť ty mají pohyb a polohu. Skladbu tělesných částí lze vyjádřit snadno, ale jaké je složení rozumu či vnímavosti? Takové vysvětlení by Aristotelés žádal například na Empedokleovi: jakým poměrem můžeme vyjádřit *Lásku* (DA, I, 4, 408a17–18)?³¹³

Ve spise *O duši* se setkáváme především s poměřováním intelektuálních koncepcí, názorů dalších myslitelů; zde však Aristotelés zkoumání doplní o příklad z běžné jazykové praxe (λεγόμενα). O duši běžně říkáme, že se rmoutí

³¹¹ Aristotelés zde pro toto pojetí použije slova δόξα.

³¹² „καίτοι γε ἡ μὲν ἁρμονία λόγος τίς ἐστι τῶν μιχθέντων ἢ σύνθεσις [...]“

³¹³ V práci jsem se několikrát dostala ke spojení κατὰ τὸν λόγον a možností, jak jej překládat v souvislosti s otázkou po míře přesnosti prvních principů. V této pasáži o duši jako harmonii je λόγος používán ve smyslu poměru, jak také podporují Aristotelovy otázky směřované na Empedokleův koncept Lásky (Φιλία).

či raduje atp. (*DA*, I, 4, 408b1–3).³¹⁴ Z toho chybně odvozujeme, že se pohybuje. Ale skutečně to „jen říkáme“, tj. nepřesně, protože tak může činit skrze duši člověk, nikoli duše sama. Neraduje se duše, raduje se člověk.

Aristotelés zde opět používá vtípu. Odtud pramení i možnost chápat ho jako záměrnou součást jeho postupu. Jde vlastně o určitý příklad, jehož cílem je dokladovat nemožnost vybrané myšlenky. Za pomoci vtípu testuje myšlenku až na samou hranici, k limitám zkoumané koncepce či názoru. Završuje s jeho pomocí úvahu o dílčím problému. V souvislosti s kritikou pojetí duše jako harmonie se Aristotelés dostal k výsledku, že ta se týká spíše těla než duše, v kontextu těla je vhodné (a možné) mluvit o poměru a skladbě. Tohoto omylu se však podle Aristotela nedopouští jen filosofové, nýbrž se s ním setkáváme i v naší běžné jazykové praxi: „Říkat o duši, že se hněvá, je právě takovým vysvětlením, jako kdyby někdo řekl, že duše tká nebo staví.“ (*DA* I, 4, 408b12–13).³¹⁵ Duše samotná takových výkonů není schopna, člověk jako jednota tělesného a duševního však ano. Proto Aristotelés úvahu zakončuje návrhem, že adekvátním vysvětlením je nikoli činnost duše samotné, nýbrž že tak člověk činí skrze duši (*ἀλλὰ τὸν ἄνθρωπον τῇ ψυχῇ*, *DA* I, 4, 408b14).

Dále zde nalezneme vysvětlení na úrovni fyziologické: duše nestárne. Stáří nespočívá ve změně duše, nýbrž těla, které podléhá přírodnímu procesu. Aristotelés doplňuje tuto úvahu příkladem. Pokud by stařec dostal oko mladíka, bude znovu vidět ostře.³¹⁶

³¹⁴ „φραμὲν γὰρ τὴν ψυχὴν λυπεῖσθαι χαίρειν, θαρρεῖν φοβεῖσθαι, ἔτι δὲ ὀργίζεσθαι τε καὶ αἰσθάνεσθαι καὶ διανοεῖσθαι· ταῦτα δὲ πάντα κινήσεις εἶναι δοκοῦσιν. ὅθεν οἰηθεῖται τις ἂν αὐτὴν κινεῖσθαι.“ „Neboť o duši říkáme, že se rmoutí či těší, že má odvalu či že se bojí, že se hněvá, vnímá a přemýšlí. A to, jak se zdá, jsou všechno pohyby. Proto si lze myslet, že se duše pohybuje.“ Překlad KJ.

³¹⁵ „τὸ δὴ λέγειν ὀργίζεσθαι τὴν ψυχὴν ὅμοιον καὶ εἰ τις λέγοι τὴν ψυχὴν ὑφαίνειν ἢ οἰκοδομεῖν.“

³¹⁶ Pro Aristotela se jedná o hypotetickou úvahu. Je zajímavé, že dnes ji můžeme běžně probíhajícími zákroky potvrdit, nejde však o výměnu celého orgánu, nýbrž čočky. Tento moderní úkon tak je skutečně v souladu s Aristotelovou představou, že mohutností duše se nijak neunavují či nevytrácejí, zatímco tělo či jeho části postupně slábnou. Například i ve spánku činnost duše vznikají sny, tedy jakési podle Aristotela deficitní vjemy, které máme, když je naše

V rámci této kapitoly se ještě Aristotelés zastavuje u pojetí duše jako čísla (*DA I, 4, 408b32-409b18*). Mezi všemi pojetími předchůdců Aristotelovi přijde nejméně rozumná a přijatelná představa, že by duše byla číslem sebou samým pohybující. A to proto, že ani jedna z částí tohoto konceptu nefunguje, obě odporují naší zkušenosti. Svůj postup proto Aristotelés doplňuje příkladem, který bychom mohli nazvat i experimentem. „Mnohé rostliny i živočichové žijí i potom, co byli rozděleni; a zdá se, že jejich duše zůstala co do druhu stejná. Překlad KJ.³¹⁷ Tedy žijí minimálně po nějakou chvíli, jak můžeme sami pozorovat. V případě rostlin tento příklad lépe funguje ve vztahu s naší přímou zkušeností, mnoho rostlin je možné například množit rozdělením a je velmi pravděpodobné, že zrovna takový případ má Aristotelés na mysli. Rozdělíme-li rostlinu ve dvě, nevznikne něco nového, nýbrž stejná rostlina stejného druhu. Když ale odečítáme od čísla, vznikne zcela jiné číslo. A pokud by duší bylo určité číslo (počet) bodů v těle, proč by neměla duši všechny tělesa? Vždyť všechna tělesa jsou z určitých bodů v těle (či tělese)³¹⁸ složena.³¹⁹

K důvodům, proč Aristotelés nemůže akceptovat myšlenku vlastního pohybu duše, jsme se již dostali. Nepohybuje se totiž duše, ale celek živého organismu. Dovětkem o organismu jako celku se dostáváme i ke kritice duše jakožto čísla. Pokud bychom toto pojetí přijali, museli bychom připustit, že každý celek je vlastně oduševnělý, neboť každá věc je složená z určitého počtu bodů, které můžeme vyjádřit číslem.

tělo ve fázi útlumu či odpočinku. Srov. Jiráková, K., *Koloběh smyslového: bdění a vjem, spánek a sen*, s. 22–23. Srov. například *PN, Somn.* 1, 453b26–27; 2, 456a26.

³¹⁷ τὰ δὲ φυτὰ καὶ τῶν ζώων πολλὰ διαιρούμενα ζῆ καὶ δοκεῖ τὴν αὐτὴν ψυχὴν ἔχειν τῶ εἶδει.

³¹⁸ Řečtina používá stejné slovo (σῶμα) pro oba významy, tedy pro těla i tělesa, stejně tak v moderních jazycích například angličtina (body). Využívám tak místy možnosti českého jazyka k ukázání rozdílu mezi živým tělem a tělesem, které může naznačovat příslušnost k anorganické přírodě, anebo spojitost s tělesy abstraktními, matematickými.

³¹⁹ Navíc Aristotelova úvaha postupuje dále: pohybem jednotky vzniká bod, čára, plocha, a tak by pohybem docházelo opět ke vzniku něčeho zcela jiného.

4.2.5 Proč není duše složená z prvků

(DA I, 5, 409a31–411b30)

V páté kapitole Aristotelés navazuje na předchozí úvahu. Badatelé, kteří spojili dohromady pohyb a číslo, nemohou tímto pojetím vysvětlit rozmanité duševní stavy a činnosti. Jak by tímto konceptem chtěli vysvětlit například myšlenku, vjem či cit, ptá se Aristotelés (DA I, 5, 409b12–15).³²⁰

Aristotelés připomíná, že od předchůdců přejímá tři znaky duše. Duše je spjatá s pohybem (u některých předchůdců je dokonce nepohyblivější ze všeho), je spíše netělesná (anebo složená z co nejjemnějších částíček), může být složená z prvků (στοιχεῖα).³²¹ Tento názor tedy zbývá prozkoumat. Pro nás se nejedná o problém neznámý, již jsme na něj jednou v souvislosti s Aristotelovým výkladem narazili.³²² Jak je vidět, Aristotelés své výčty vycházející z myšlení předchůdců variuje, častější podobou je zachycení těchto charakteristik duše za pomoci znaků vnímání/myšlení, netělesnosti a pohybu. Důvodem častějšího výskytu druhé varianty je Aristotelovo rozhodnutí některé z náhledů odmítnout, s prvky je dle něj totiž spjaté tělo.

Z prvků je dle starších myslitelů duše poskládána proto, aby mohla vnímat věci a poznávat vše jsoucí. Aristotelés se k této koncepci staví od začátku kriticky. Takové pojetí dle něj přináší mnoho nemožností (DA I, 5, 409b21–22). Jeho zastánci tvrdí, že stejné se poznává stejným (γνωρίζειν τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον). Duše tak poznává složené věci, protože je sama tvořena ze stejných prvků. Aristotelés brilantně formuluje otázku: jak by však duše vnímala celek?

³²⁰ „δῆλον δ' εἶ τις ἐπιχειρήσειεν ἐκ τοῦ λόγου τούτου τὰ πάθη καὶ τὰ ἔργα τῆς ψυχῆς ἀποδιδόναι, οἷον λογισμούς, αἰσθήσεις, ἡδονάς, λύπας, ὅσα ἄλλα τοιαῦτα.“ Zvýrazněné spojení (zvýraznění KJ) lze v tomto kontextu přeložit ve smyslu „dle tohoto pojetí či přístupu“, tímto pojetím je představa o duši složené z prvků. Použitý výraz λόγος naznačuje možnost volnějšího čtení, neboť se jedná o jednu možnou perspektivu mezi dalšími pojetími předchůdců; navíc již zde Aristotelés naznačuje, že toto pojetí je velmi problematické.

³²¹ Mezi druhým a třetím znakem je tedy patrné napětí. Někteří z předchůdců duši chápou spíše netělesně, někteří ji sestavují z prvků. V tomto smyslu hodnotil rozmanité starší představy Irwin, když upozorňoval na jejich obtížnou slučitelnost až neslučitelnost.

³²² Srov. kapitola 4.2.2.

„[...]například co je bůh nebo člověk, maso nebo kost?“ (DA I, 5, 409b25) Tedy jak by vylo možné vysvětlit cokoli složeného, když prvky v jednotlivinách nejsou seskupeny jakýmkoli způsobem, ale v určitém poměru. Nalézáme zde tak vlastně protipól k pojetí duše jako harmonie; ani jedno z těchto pojetí však není – viděno perspektivou Aristotela – dostačující. Dle Aristotela totiž nedává smysl, jsou-li v duši prvky, ale nejsou v ní zároveň poměry těchto prvků. Duše by tak rozpoznávala stejné prvky, neuměla by však uchopit celek z nich v různém poměru složený, například člověka.

Na myšlenkové mapě I. knihy spisu *O duši* ukazují, kolik pozornosti Aristotelés názorům předchůdců věnuje. Domnívám se, že ze způsobu, jakým s předchůdným myšlením zachází, vyplývá, že zdaleka nejde jen o reflexi existujících řešení za účelem nastolení vlastní vize. Jedná se o důležitou součást Aristotelova postupu vedoucího k dosažení prvních principů, o nutný metodický krok. Zastavím se podrobněji u dílčího pojetí, poznávání stejného stejným, a využiji jej jako příkladu ke sledování Aristotelova kritického postupu.

Většina živých organismů k dobru směřuje neuvědoměle, teleologicky; například již tím, že se tito tvorové vyživují a plodí potomky. Člověka se samozřejmě také týká toto přírodní teleologické směřování. Rozdíl se ukazuje, když vstoupíme na rovinu jednání a rozhodování. Člověk by měl dobro vědomě uchopit, a dokonce mezi různými dobry rozlišovat.³²³ Dobré je nasytit se, když jsme hladoví a unavení, méně dobré je sytit se pro potěšení; přesto však i tento případ vede k určité podobě dobra. Dobré je věnovat se určité lidské činnosti, ale některá činnost je více dobrá, hodnotnější, než jiná; jak jsme viděli například na Aristotelových úvahách nad bádáním o duši. Tímto vztahovým rozvažováním nižší organismy nedisponují.

Jak by se člověk měl na základě koncepce předchůdců poznávání stejného stejným dostat k poznání třeba takového dobra, ptá se Aristotelés. Aristotelés

³²³ Dobrem v kontextu jednání se zabývá například P. Jirák. „Aby člověk vposledku dobře jednal, musí umět rozlišit pravá dobra od těch zdánlivých.“ Jirák, P., *Dobro v Aristotelově nauce o středu*, s. 139.

zvažuje důsledky, které z této koncepce plynou. V duši nemáme kosti, abychom mohli rozpoznat jednotlivé kosti, rozpoznali bychom jenom prvky, ze kterých je kost složená. V duši nemáme člověka, abychom jej mohli ve světě rozpoznat. „Tak je tomu i s dobrem a s tím, co není dobrem, a stejně i v ostatním.“ (DA I, 5, 410a11–12). Pro Aristotela je naprosto nepředstavitelné, jak bychom za pomoci této koncepce mohli dospět k poznání jakékoli věci. V duši nejenže nemáme celky kostí a člověka, ale situace se komplikuje s ohledem například na proměnlivé koncepty či dokonce obecné termíny. Ty v duši obsaženy nejsou, k těm se musíme sami svojí aktivitou dopracovat. Taková teorie tak neumí vysvětlit ani vnímání neživého, ani živých celků a již vůbec ne věcí obecných.³²⁴ Přesto však tyto věci (πράγματα) poznáváme, ačkoli je v duši nemáme. Vysvětlení, jak je poznáváme, tak zůstává pro Aristotela stále otevřené.

Aristotelés navíc v rámci svého systému poznamenává, že prvky nepatří ke všem kategoriím a naznačuje tak, že duše bude spadat právě do kategorie, ke které prvky nenáleží. Aristotelés jde až tak daleko, že zpochybňuje vlastní princip, na kterém je tato představa o duši z prvků založena, a ptá se, proč by stejné mělo být nutně poznáváno stejným. Například Empedokleův bůh tak musí čelit Aristotelově námitce, že je ze všech nejméně vědoucí. Nezná totiž svár, kdežto my jakožto smrtelníci ano, běžně jej totiž zakoušíme. Poznání tohoto boha by pak vůči lidským možnostem bylo skrz Aristotelovu perspektivu zanedbatelné.

Aristotelés se ještě navrácí k tomu, co již bylo probráno. Rozšiřuje skupinu myslitelů, o které hovoří. K těm, co duši skládají z prvků, připojuje předchůdce, kteří ji považují za nejpohyblivější. Aristotelés argumentuje příkladem ze živého světa: ne všechny organismy jsou schopny pohybu v místě (například rostliny), mnohým z nich zase nenáleží rozumové schopnosti. A proto sestavujeme-li duši z prvků (a tím i její mohutnosti, například rozum, vnímání), jak bychom tím mohli vystihnout duši obecně, ptá se Aristotelés. Za pomoci tohoto kritéria totiž nevystihneme ani jednu konkrétní duši. Aristotelovým závěrem je, že duše

³²⁴ Tento problém jsem rozebírala v textu *Aristotelovo pojetí duše a dobra v De Anima*.

nepoznává proto, že by byla sestavena z prvků. Ani se duše nepohybuje. Přesto však nějakým způsobem je s poznáváním i s místní pohybem spjatá; tedy u těch živých tvorů, kterým tyto mohutnosti náleží. Aristotelés tak naznačuje, že odpověď na to, co je duše, nemůže vysvětlovat jen některé z oduševnělých tvorů, nýbrž všechny, a to bez ohledu na to, jakými dílčími mohutnostmi disponují.

Aristotelés ještě uvádí otázky (*DA I, 5, 411a7–b30*), ke kterým se dosud na platformě zkoumání předchůdců dostal a jejichž řešení se bude snažit nalézt. Náleží jednotlivé úkony duši celé, anebo jejím částem? Pokud náleží částem, je duše přirozeně dělitelná? Je-li přirozeně dělitelná, co by tyto části spojovalo v celek? Protože duše spíše spojuje dohromady tělo. Když jej duše opustí, tělo práchniví, jednotlivé jeho části se rozpadají. Aristotelés připojuje příklad z oblasti biologie, který opět můžeme považovat i za určitý druh experimentu. Zdá se, že některé druhy hmyzu žijí, i když jsou rozděleny. Ačkoli se tak děje jen dočasně, nemají totiž v těchto rozdělených částech ústrojí (orgány), aby mohly žít samostatně.³²⁵

Aristotelés zcela záměrně uvádí příklady, které se týkají nižších forem živých organismů. V rámci této kapitoly explicitně říká, že i počátek (*ἀρχή*) v rostlinách je duší. Ačkoli jim nenáleží vnímavost, která byla většinou u předchůdců chápána jako jeden ze znaků duše. Aristotelés totiž postupuje opačně, bez tohoto vegetativního stupně nemůže mít žádná bytost vnímavost. Narážíme tak specifický hierarchický model duše, který jde po stupních, každý vyšší stupeň nutně předpokládá a potřebuje stupeň nižší. Proto schopnosti rostlin představují základní bázi, bez které se žádný z vyšších tvorů neobejde.³²⁶

³²⁵ Podobný případ jsme již rozebírali dříve v případě rostlin, kde tato analogie fungovala lépe.

³²⁶ U Platóna také nalézáme tripartitní a hierarchicky uspořádaný model duše. Jedná se však o zcela jiný koncept. Aristotelova hierarchie přírodního světa postupuje a tvoří po stupních, tedy odspodu, od nejjednodušších organismů. To, že jsou nejjednodušší, nemůže být nikdy pochopeno negativně či méně hodnotně, neboť tato základní báze otevírá možnost vzniku všeho vyššího. Tuto perspektivu radikálně rozvíjí padovský renesanční aristotelik P.

Poslední pátou kapitolou první knihy se obvykle v komentářích ohraničuje konec práce s předchůdci a jejich myšlením. Domnívám se, že takto oddělit tyto oblasti, tedy předchůdné myšlení a myšlení Aristotelovo, nelze. Již v rámci první knihy jsme narazili na řadu problémů, které působí vzájemná provázanost starších konceptů a Aristotelova řešení. Nicméně lze jistě říci, že pátou kapitolou opouštíme rovinu dílčích předchůdných perspektiv, byť se k nim Aristotelés příležitostně navrácí i ve druhé a třetí knize. Předznamenejme, že ve druhé knize se bude Aristotelés především snažit o to, aby přinesl odpovědi na otázky vydobyté z myšlení předchůdců. V tomto smyslu tak nelze hovořit o opuštění starších konceptů.

4.2.6 Výsledky, otázky, problémy

Než se přesuneme k Aristotelovým vlastním odpovědím, shrňme body, ke kterým jsme v Aristotelově první knize spisu *O duši* dospěli. Narazili jsme na interpretační problém v souvislosti se snahou určit, do jaké fáze Aristotelovy cesty za poznáním se připojujeme. Sám Aristotelés opakovaně upozorňuje, že nikdy nezačínáme na cestě k poznání od naprostého začátku, vždy již něco o zkoumaném předmětu víme. V případě zkoumání o duši je – jak bylo ilustrováno za pomoci myšlenkové mapy –, výchozího materiálu značné množství. A to nejen z hlediska filosofické tradice, ačkoli právě tyto koncepce zde zaujímají hlavní místo v roli počátků-východisek. Aristotelés tak není v roli průkopníka a inovátora, nýbrž je součástí všeho, co již bylo o tématu řečeno, nutně se proto ocitá v diskusi s celou řadou dalších myslitelů.³²⁷ Dalšími východisky, která jsme v první knize našli, jsou jevy v oblasti přírodního zkoumání a obecně sdílené názory ve společenství. Vrátime-li se tak k diskusi

Pomponazzi, kterého na některých místech práce zmiňuji a to právě pro jeho skeptickou vizi spjatou s vyjímáním člověka z řádu přírody a se snahou přičítat mu vysoké intelektuální možnosti.

³²⁷ Ačkoli všechny v práci označujeme za „předchůdce“, jedná se o jejich pojetí v širším smyslu slova, neboť sem spadají i Aristotelovi současníci. Předchůdcem je tak každý, kdo se k tématu vyslovil a spoluvytvořil tak Aristotelovu výchozí platformu.

nad povahou počátků-východisek v kontextu široké interpretace, kterou nabízí Nussbaumová, nalézáme zde všechny tři typy jevů.³²⁸

Narazili jsme zde také na problém, že mnoho stanovisek má Aristotelés již nějakým způsobem promyšlených, formulovaných. Sledujeme zde tedy postup od počátků-východisek k počátkům-výsledkům? Aristotelovy letmé zmínky o tom, proč nějaká z předchůdných koncepcí nemůže fungovat, odkazují na jeho vlastní odpověď na vydobyté otázky a nesnáze, které budou jasně formulovány teprve ve druhé knize. Sledujeme tak již zapsanou, reflektovanou, podobu cesty k počátkům. Jedním z důvodů, který nám umožňuje takovým způsobem na Aristotelův text nahlížet, je i to, že proces se před námi postupně rozvíjí, spíše jsme tak k řešení ve II. knize přivedeni, než že by nás Aristotelés o svém dosaženém výsledku zpravoval jako své žáky. Toto čtení navrhuje Polansky, který spisu *O duši* rozumí spíše jako didaktickému pojednání.

Téměř protipólem Polanskyho je interpretace Ch. Wittové, která Aristotelovu metodu identifikuje jednoznačně jako dialektickou a je v tomto ohledu v souladu s projektem T. Irwina. Wittová nabízí model Aristotelova postupu, který člení do dvou hlavních kroků, kterými jsou shromáždění relevantních názorů³²⁹ a odkrytí aporií, které z nich vycházejí. V tomto modelu pak sleduje stěžejní témata, kterým se Aristotelés věnuje: duši jako původci pohybu, duši jako harmonii a epistemologickou otázku spjatou s koncepcí, kdy stejné je poznáváno stejným. Tento jasně vymezený model aristotelické dialektiky není problematické začlenit do širšího pojetí, které zastávám v této práci, nicméně vlastní podoba Aristotelova textu se zdá být komplikovanější.³³⁰ Podíváme-li se na tento problém z obecnější perspektivy, Aristotelés v rámci první knihy používá několik strategií, které jsou navzájem kombinovány a stávají se tak navzájem obtížně rozlišitelné. První z nich lze spojit s jeho intelektuálním

³²⁸ Podobou východisek se zabývám ve třetí kapitole této práce, především v části 3.1.

³²⁹ Dle Wittové jsou na základě Aristotelova spisu *Topiky* relevantní jak názory moudrých, tak i obecně sdílená přesvědčení. Poměrně radikálně však Wittová shrnuje, že v rámci spisu *O duši* Aristotelés pracuje s myšlením moudrých lidí. Srov. Wittová, Ch., *Dialectic, Motion, and Perception: De Anima Book 1*, s. 170.

³³⁰ S nadsázkou tak lze říci, že pohled Wittové i Polanskyho jsou příliš radikální a že je možné je do jisté míry propojit. Spis o duši není ani čistou dialektikou, ani pedagogickým spisem.

výkonem, kdy v rozmanitých koncepcích předchůdců nalézají obecné znaky, které jsou jim společné. Druhá je spojena s testováním dílčích vybraných teorií, zda jsou samy vnitřně konzistentní. Třetí strategie je nejvíce problematická, neboť zahrnuje poměrování vybraných názorů perspektivou vlastního filosofického systému.

Shrňme nyní všechny relevantní znaky Aristotelova postupu, které jsme mohli v první knize vysledovat. Aristotelés uvedl četné názory předchůdců, především filosofů, doplněných příležitostně obecnými míněními o duši. Nelze opomenout ani hojnost příkladů ze živého světa. Jen málo z nich se týkalo člověka, mnohem častěji Aristotelés použil příklady týkající se nejnižších organismů. Vymezuje se tak vůči důležitým znakům, které získal kombinací a prověřováním rozmanitých starších přístupů: duše se netýká jen člověka, ale všeho živého. Některé příklady hraničí s pozorováním a experimentem, některé příklady jsou technické či matematické a Aristotelés jich užívá pro jejich názornost.³³¹

Co do práce s předchůdným myšlením jsme svědky určité rekapitulace stěžejních názorů pro dané téma. Z tohoto přehledu je patrný cílený Aristotelův výběr; myšlenky, které zde nalézáme, se již týkají konceptů, které Aristotelés považuje za formující jeho vlastní perspektivu. Dále jsme svědkem kritického prověření těchto názorů. Aristotelés je určitým způsobem testuje a ptá se, co z nich vyplývá. U tohoto postupu však nezůstává, logicko-argumentační stránka není pro Aristotela vším. Porovnává je i s přírodními jevy. Zde pak dochází k silné třecí ploše, protože je zjevné, že některé z teoretických konceptů není možné sloučit s věcmi, jak se nám přirozeně jeví. Zatímco současný badatel je již běžně zvyklý na to, že teoretické koncepty není možné jednoduše vyvrátit poukazem na empirický svět, pro Aristotela je to zásadním důvodem k odmítnutí nějakého konceptu. Nejde o to, že by takový koncept nebyl z hlediska argumentace na výši, nevypovídá-li však o světě, jehož jsme

³³¹ Všechno živé totiž podléhá různým typům změn, kdežto matematické či technické úlohy jsou v tomto smyslu jednodušší a tím i více ilustrativní.

součástí, nemá pro Aristotela smysl se tímto konceptem dále zabývat, a to zejména v otázce duše, která je dle Aristotela vždy spjata s přírodním světem.

Aristotelés tak s trochou nadsázky pracuje s myšlením předchůdců, jako kdyby měl k dispozici principy svých předchůdců a testoval je, zda ob stojí jako první principy v aristotelském významu. Jedná se tak o méně průhledný proces, než by v Aristotelovi chtěl vidět již několikrát zmíněný Wieland. Aristotelés je nepoměruje jen v rámci jejich teorií, nýbrž i ve vztahu ke všem živým organismům.

Nicméně v rámci Aristotelova systému je každému názoru ponecháno značné místo (nikoli však již v samotném textu, který je možné nazvat selektivním výběrem), s každým z nich je zacházeno jako s počátkem, který je nutné prověřit.³³² Ačkoli se nám některá Aristotelova hodnocení mohou zdát příkrá, všechny základní znaky, které našel u předchůdců, si ponechává. Jde o pohyb, netělesnost (tj. otázku, jak se má duše k tělu), vnímání a myšlení (například *DA I, 2, 405a*). Proto, jak jsem již v práci zmínila, se téměř nabízí převrácená otázka: kolik toho Aristotelés přidává nového? Kolik z jeho výsledků je založeno na předchůdcích, jejichž postoje obratně reformuluje? K této otázce se vrátíme, až přibereme vlastní Aristotelovo řešení problému.

Je Aristotelův postup interpretačně ospravedlnitelný? Z mého úhlu pohledu uskutečňuje, co si předsevzal, a tak jakkoli se nám jeho dílčí interpretace mohou zdát radikální či násilné, navracíme se k rozdílu mezi úlohou doxografa a filosofa. Aristotelés je svébytný myslitel, a tedy se nutně vymezuje oproti svým předchůdcům. Ztratí-li se v jeho čtení něco původního z étosu předchůdců, domnívám se, že je to nutná daň spojená se vznikem něčeho nového.

³³² Zcela proti této perspektivě se ve svém textu staví D. Fredeová, která je vůči Aristotelově práci s předchůdným myšlením a jeho označováním za hlavní metodu velmi skeptická. „Furthermore, these views are not subjected to any aporetic testing. Instead, they are roundly refuted. Their discussion is, then, not a truth-finding procedure, but a fault finding one.“ „Navíc tyto názory nejsou podrobeny aporetickému testování, nýbrž jsou přímo odmítnuty. Diskuse tak není procedurou hledající pravdu, nýbrž chyby.“ Fredeová, D., *The Endoxon Mystique*, s. 191.

Zmiňme ještě problém spojený s orientací v první knize z hlediska čtenáře.³³³ Nesnáze při sledování Aristotelova komplikovaného argumentačního postupu, odhalování struktury řešení jednotlivých problémů, spoluurčila podobu této do značné míry popisné a vysvětlující části projektu. Nabízím zde vybraný textový materiál, aby bylo zřejmé s čím (a také jak) Aristotelés pracuje, jaké myšlenky si vybírá. Aristotelés se v I. knize snaží promyslet důsledky různých koncepcí, až se v některých chvílích stává nejasné, kterou pozici zastává. Postupně se snaží zastávat (testovat) mnohé z nich, teprve poté je opustí. Takovou komplikovanou argumentační strukturu můžeme sledovat například v rámci úvah o pohybu duše. Porozumět těmto četným odbočkám lze až po zohlednění vlastního Aristotelova konceptu duše, bez kterého je snadné se v Aristotelově labyrintu úvah snadno ztratit.³³⁴

V úvodní části tohoto oddílu věnovanému první knize spisu *O duši* jsem již zmínila zajímavou otázku, jakou fázi Aristotelova postupu máme před sebou. Bez toho, abychom se alespoň pokusili o její zodpovězení, lze jen těžko přesvědčivě použít tento text k rekonstrukci Aristotelova postupu; a to zvláště, vybírám-li tento spis jako ukázkou toho, co si lze představit pod metodou *ἐπαγωγή*. K rozumnému řešení nás může navést Polansky, byť jeho vysvětlení nepřijímám celé. Aristotelés se zde natolik jasně vyjadřuje o cíli a otázkách, které je třeba v případě duše vyřešit, že lze jen těžko uvěřit, že by Aristotelés sám stál v pozici teprve bádajícího, stojícího uprostřed cesty. Proto snad lze

³³³ Stále nově se objevující překlady a komentáře tohoto spisu jsou toho jen dokladem. Jedním z posledních autorů, který se tohoto úkolu zhostil, je Ch. Shields, jeho kniha vyšla roku 2016.

³³⁴ U tohoto rysu Aristotelova myšlení se zastavuje Shields. „[...] in endoxic or aporetic contexts it is often difficult to determine when Aristotle is speaking *in propria persona* and when he is not. Although in some such contexts it seems perfectly appropriate to understand him as venturing a view of his own even as he recounts the opinions of others, such conclusions are often delicate and easily disputed. So, for this reason too, some measure of caution is warranted when seeking to ascribe positive doctrine to Aristotle on the basis of the several striking remarks he offers in this chapter.“ „[...]“ v aporetickém kontextu či při práci s předchůdným myšlením je často obtížné určit, kdy Aristotelés hovoří sám za sebe a kdy nikoli. Ačkoli se v některých těchto případech zdá být naprosto vhodné rozumět jim jako vlastnímu odvážnému pohledu Aristotela, i když pojednává o názorech druhých, jsou často takové závěry křehké a snadno napadnutelné. Z tohoto důvodu je také třeba určité opatrnosti, když se snažíme přisoudit Aristotelovi pozitivní doktrínu na základě několika pozoruhodných poznámek, které v této kapitole nabízí.“ Překlad KJ. Shields, Ch., *Commentary*, s. 81.

řící, že jsme spíše seznamováni s výsledky již provedených zkoumání.³³⁵ Ale to také není úplně přesné. Pokud bychom měli být pouze seznámeni s výsledky, stačilo by začínat s Aristotelovou definicí duše, byli bychom pak v roli Aristotelových žáků, kterým by bylo možné z této již hotové definice vše odvodit. Viděli jsme však, že Aristotelés zde složitě prochází různými tvrzeními předchůdců a postupně ve svém textu odhaluje i metodologická kritéria, kterých se přidrží. Aristotelés tak považuje za důležité, abychom měli možnost sledovat celý proces, jakým se lze k prvním principům ve vědě o duši dostat.

Proto zde Aristotelés nezasazuje vědu do axiomatické podoby³³⁶; chce ukázat, jak se skrze prvotní nesnáze lze dostat k prvním principům. Aristotelés zde nenabízí jen své výsledky, ale také cestu, jak jich dosáhnout. Ačkoli je přírodní věda, dosáhneme-li jejích principů, vědou dokazující, nemůže být postup takový, jako by tomu bylo v geometrii, protože vždy je tu nutné mít ohledy na rozmanitost spojenou s jednotlivými věcmi, které mají vždy i svou látku, nejen formu. Tento ohled na vše jednotlivé, množství rozmanitých živých bytostí, které se musí vejít do obecných výměrů, spoluurčuje Aristotelův postup a podobu spisu *O duši*.³³⁷ Pokud bychom spolu s Aristotelem začali konstatováním výsledku, mohli bychom na toto podstatné kritérium spočívající

³³⁵ „Since Aristotle has been so clear about what he seeks in the *De anima* and the difficulties that he must overcome, will he offer merely a groping treatment? Should we read this treatise as if we are in the midst of investigations in which Aristotle is making up his mind? Most likely we get the results of previously completed inquiries.“ „Jestliže se Aristotelés tak jasným způsobem vyjadřoval o tom, co hledá v *De anima* a jaké obtíže musí překonat, může nám nabízet spíše jen tápající pojednání? Měli bychom toto pojednání číst, jako bychom byli v polovině bádání, kde se teprve Aristotelés rozmýšlí? Spíše máme před sebou výsledky předešlých zkoumání.“ Překlad KJ. Polansky, R., *Aristotle's De Anima*, s. 61.

³³⁶ „But why, then, does Aristotle not put the science into axiomatic form resembling geometry?“ Polansky, R., *Aristotle's De Anima*, s. 61. „Ale proč by pak Aristotelés nevsadil vědu (o duši, pozn. KJ) do axiomatické podoby, podobně jako v geometrii?“ Překlad KJ.

³³⁷ „Moreover, natural science, though demonstrative, cannot have the clean, simple development of geometry since matter is so germane to the subject. Because of the involvement of matter – which can be and not be – things have merely hypothetical or conditional necessity; that is, if they are to achieve some purpose then they are such and such, and attributes hold only for the most part (ἐπι τὸ πᾶν) so that the demonstrations are about what is for the most part the case.“ „Navíc přírodní věda, ačkoli demonstrativní, nemůže vykazovat jasný a jednoduchý vývoj jako geometrie, protože je zde k subjektu navázaná látka. Právě pro toto zahrnutí látky – které může být a nemusí – mají věci spíše hypotetický či nepodmíněný charakter; jestliže tedy chceme dosáhnout nějakého účelu, tj. že jsou věci takové a takové, a vlastnosti náleží pouze větší části, tak důkazy pojednávají pouze o tom, co platí ve většině případů.“ Překlad KJ. Polansky, R., *Aristotle's De Anima*, s. 61.

v mnohosti jednotlivého živého světa zapomenout. Z tohoto důvodu se domnívám, že Aristotelés považuje za podstatné projít všemi zásadními body – tím, co se o duši běžně říká, co podstatného o ní řekli předchůdci, ale také jaké potíže z toho vyplývají a jak se tato tvrzení vztahují k tomu, co známe z naší zkušenosti atp. Jako žákovi by nám mohl stačit výsledek, definice duše; jako badatelům či následovníkům nám však Aristotelés nechává před očima zrekonstruovaný celý proces.

Aristotelés shromážděním znaků, které našel v myšlení předchůdců, naráží na řadu problémů. Jedním z těchto podstatných je, jakým způsobem je spojit dohromady. Jak jsme viděli, někteří duši chápou v materiálním slova smyslu, jiní naopak. Řečeno perspektivou Aristotela: jak je možné dát dohromady pojetí duše jako látkové příčiny či příčiny pohybové?³³⁸ Své řešení přináší v rámci druhé knihy.

³³⁸ Irwin, T., *Aristotle's First Principles*, s. 283.

4.3 Aristotelova odpověď na myšlení předchůdců ve II. knize

*Duše není speciální přísadou, která by vdechla život do neživého těla; je určitým aspektem živého organismu a živý organismus je vzorem funkční jednoty.*³³⁹

4.3.1 Jen startovní body poznání?

Tradičně se soudí, že názory předchůdců (ἔνδοξα) představují výchozí bod Aristotelova vlastního zkoumání. V tom jsem s hlavním proudem aristotelských badatelů v souladu. Zařazení názorů předchůdců do první knihy však již považuji za zcela nedostatečné. Je-li myšlení předchůdců vlastní součástí Aristotelovy metody, nemůžeme se spokojit s jeho zařazením do první knihy, kterou mechanicky oddělíme coby historický přehled. Na základě četby Aristotelova spisu *O duši* je možné ukázat, že s nimi Aristotelés pracuje napříč celým spisem. Jeho koncept stojí na odkazu starších myslitelů. Ve druhé a třetí knize tak Aristotelés sice přichází s vlastní odpovědí, ta je však úzce spojená s předchůdným myšlením.

V části 4.2 jsem podala přehled hlavních témat, která Aristotelés u svých předchůdců našel. Nyní se budu zabývat Aristotelovými vlastními odpověďmi. Aristotelés své předchůdce z hlediska metody neopouští. Jsou významnou součástí nejen co do východisek, ale i výsledků bádání. Tento způsob porozumění Aristotelovu postupu je v souladu s druhou kapitolou této práce, ve které jsem se věnovala tomu, co znamenají „dvojí“ počátky v Aristotelově myšlení.

Jen v krátkosti uvedu, že Aristotelés v rámci svého vědeckého řešení uvede definici duše na straně jedné (jako výsledný první princip), na straně druhé uvede výčet jednotlivých duševních schopností. Oba tyto postupy Aristotelés považuje za komplementární, vzájemně se doplňující. Jak zkoumání

³³⁹ Překlad KJ. „Soul is not a special ingredient which breathes life into a lifeless body; it is a certain aspect of a living organism, and a living organism is a paradigm of a functioning unity.“ Lear, J., *Aristotle: The Desire to understand*, s. 97.

jednotlivých projevů, tak snaha o vymezení celku, se odehrává na pozadí zděděných úvah o duši.

Aristotelés tyto dva způsoby odpovědí přináší proto, že se snahou po zodpovězení otázky τί ἐστίν se v případě duše druží nemalé potíže. Proto k požadavku obecného výměru, zodpovězení otázky po podstatě (οὐσία), je dle Aristotela nutné připojit i zkoumání jednotlivých projevů duše, jejích vlastností. Pochopení jednotlivých projevů může v tomto případě pomoci objasnit celek. Aristotelův návrh na metodu vedoucí k poznání duše tedy vede dvěma směry: „[...] naopak i poznání vlastností významně přispívá k poznání věci (tj. podstaty, pozn. a překlad KJ)“, *DA I, 1, 402b21–22*.³⁴⁰

Za pomoci východisek získaných od předchůdců se se stejnými otázkami utká Aristotelés znovu; na poli svého vlastního způsobu myšlení, za pomoci svého filosofického systému a termínů ve druhé knize. Ale stejně tak s nimi pracuje i ve třetí knize spisu. Je tedy patrné, že myšlení předchůdců neplní jen úvodní roli při vstupu do zkoumání, nýbrž Aristotela provázejí po celou dobu (srov. např. *DA II, 2, 414a19–25*). Ačkoli tedy Aristotelés upozorňuje na přechod, změnu v uchopení problému, když říká, že začne znovu (*DA II, 1, 412a3–6*)³⁴¹, nejedná se o žádný násilný přechod, plynule totiž navazuje na vše, co mu zbylo v podobě výsledků z kriticky prověřených názorů předchůdců.³⁴²

Jen stručně uvedme, co Aristotelés u svých předchůdců odhaluje a co se tedy stává materiálem pro další postup. Jedná se o společné znaky, které nachází u většiny předcházejících myslitelů. Duše je chápána jako princip

³⁴⁰ „ἀλλὰ καὶ ἀναπαλιν τὰ συμβεβηκότα συμβάλλεται μέγα μέρος τὸ εἶδεναι τὸ τί ἐστίν.“

³⁴¹ Podobně například v *Met. VII, 17, 1041a6–7, EN I, 7, 1097a24*.

³⁴² Zcela protikladně se k tomuto problému vyjadřuje Ross. Ten úlohu předchůdců zcela umenšuje a zdůrazňuje naopak Aristotelův nový začátek spjatý s jeho vlastním pojmovým aparátem. Srov. Ross, *Aristotle*, s. 129.

pohybu, je spojována s mohutnostmi vnímání a poznávání, u některých myslitelů je zdůrazňována její netělesnost.³⁴³

Mezi rozmanitými pojetími duše Aristotelés nenalézám obecný výměr, který by do sebe pojmul vše živé, a tak je na něm, aby tři hlavní znaky, které u předchůdců našel, spojil. Zajímavý postřeh přináší Irwin, který poznamenává, že jednoduchým útokem, prostým vyvrácením, by Aristotelés jen těžko tyto nesnáze vysvětlil.³⁴⁴ Problémy, které z jednotlivých pojetí plynou, bude Aristotelés řešit vlastními filosofickými prostředky. Irwin nabízí zajímavou interpretační možnost, a navrhuje ke zvážení variantu, že Aristotelovi předchůdci přehlédli jednu z důležitých předběžných otázek, která znemožňuje, aby obecného výměru dosáhli.³⁴⁵

4.3.2 Aristotelova první odpověď: definice (κοινότατος λόγος)

Než Aristotelés přikročí k vlastnímu návrhu, jak vyřešit nesnáze spjaté s vědou o duši, rekapituluje hlavní body svého filosofického systému (především pojetí podstaty či substance, οὐσία), na kterých je jeho odpověď založena. Aristotelés explicitně dává najevo, že úspěšné řešení otázky se odehrává na poli jím nabídnutého uspořádání světa, nicméně vybudovaného na zděděných pilířích.

Jako zastřešující odpověď na tyto otázky, které vykrystalizovaly na kritickém zhodnocení předchůdců, Aristotelés uvede definici duše (κοινότατος

³⁴³ „ὁρίζονται δὲ πάντες τὴν ψυχὴν τρισὶν ὡς εἶπεῖν, κινήσει, αἰσθήσει, τῷ ἄσωμάτῳ.“ *DA I*, 2, 405b11–12.

³⁴⁴ Irwin, T. *Aristotle's First Principles*, s. 281–282.

Další rozsáhlou pasáž, ve které můžeme sledovat Aristotelovu práci s myšlením předchůdců, nalézáme v *Metafysice I*, 3–10.

³⁴⁵ Srov. Irwin T., *Aristotle's First Principles*, s. 282.

Ať již Irwinovu hypotézu přijmeme či ne, nevyplývá z toho zásadní změna v kontextu tohoto projektu. Jde zde v podstatě o to, do jaké míry budeme následovat Aristotela v jeho tvrzení, že předchůdci skutečně cosi podstatného opomenuli, a tudíž jsou jejich řešení jen částečně správná. Buď se více přikloníme k Aristotelově perspektivě a tuto tezi přijmeme, anebo zůstaneme více kritičtí a zůstaneme u méně radikální podoby, ve které uznáme inovativnost Aristotelova způsobu, která však nutně starší koncepce zpětně problematizuje a doplňuje. V tomto ohledu se navracíme k použitému mottu od Komenského.

λόγος), respektive vzájemně se rozvíjející definice duše.³⁴⁶ Množné číslo je zde důležité, reflektuje právě Aristotelovu snahu o co nejpřesnější vymezení, kterého zřejmě není možné dosáhnout za pomoci jednoho vyčerpávajícího termínu. První kapitolu druhé knihy Aristotelova spisu *O duši* tak lze pochopit jako koncentrovaný Aristotelův filosofický postoj. V několika stručných bodech zde vydává počet ze svého způsobu, jakým uchopuje svět.

Podstatou³⁴⁷ označujeme zaprvé látku, zadruhé tvar, zatřetí složeninu (σύνθετον) obojího, tedy jednotu látky a tvaru. Stejný problém Aristotelés vysvětluje za pomoci další ze svých pojmových sad; vztah mezi látkou (tj. prvním způsobem, jak lze označit podstatu) a tvarem (druhým způsobem) uchopuje za pomoci možnosti (δύναμις) a uskutečnění (ἐντελέχεια). Sledujme pokračování Aristotelovy úvahy o podstatě: „Zdá se, že podstatami jsou zejména tělesa³⁴⁸, a z nich především tělesa přírodní; ty jsou totiž počátky těles ostatních.“ (DA II, 1, 412a12–a17, překlad KJ).³⁴⁹ Přírodní tělesa, která

³⁴⁶ Aristotelés se domnívá, že je schopen na základě zkoumání, které provedl na rovině především předchůdného myšlení, podat takovou definici, která vysvětlí vztah mezi duší a tělem. Právě tento vztah považoval Aristotelés za doposud nevyjasněný. Srov. Lear, J., *Aristotle: The Desire of Understand*, s. 96.

³⁴⁷ Srov. Irwin, T., Fine, G., *Glossary*, heslo „essence, ousia“, s. 616.

³⁴⁸ Opět se otevírá možnosti překládat slovo σῶμα za pomoci dvou českých slov, a to těl a těles, které v rámci mé práce umožňují zdůrazňovat rozdíl mezi neživými a živými – oduševněnými – věcmi. Zde ovšem Aristotelés začíná v rámci svého hierarchického způsobu uvažování o světě od neživé přírody směrem k živé, a to i z toho důvodu, aby ukázal na uspořádání světa. Udělat tak předěl mezi tím, kdy v překladu opustit překlad ve smyslu tělesa a začít s těly, se ukazuje jako komplikované a rušící Aristotelovu snahu o postupný výklad jednotlivých stupňů. Proto zde ponechávám překlad slova jako tělesa (jako ho volí například Kříž a Mráz), stejně tak by zde zřejmě mohlo být i tělo (tedy tělo přírodní neživé a živé).

³⁴⁹ „οὐσίαι δὲ μάλιστα εἶναι δοκοῦσι τὰ σώματα, καὶ τούτων τὰ φυσικὰ ταῦτα γὰρ τῶν ἄλλων ἀρχαί.“ „Among substances are by general consent reckoned bodies and especially natural bodies; for they are the principles of all other bodies.“ Překlad J. A. Smith. „What seem to be substances most of all are bodies and especially natural bodies, since these are the sources of the others.“ Překlad G. Fine, T. Irwin.

Podle klasické interpretace (zastávané například W. D. Rossem) jsou přírodní tělesa především taková, která stojí v opozici k tělesům umělým; nevznikají tedy jako výsledek lidské dovednosti (τέχνη).

Především Fine a Irwin ve svém překladu zdůrazňují spojitost těles a počátků. V jakém smyslu mohou být přírodní tělesa počátky všech dalších těles? Tito dva badatelé odkazují do Fysiky (*Phys.* II,1,192b19) a navrhují právě vysvětlení v kontextu lidských aktivit, to artefakty jsou složeny z přírodních těles.

Jinak k tomuto problému přistupuje A. P. Bos ve své studii *Aristotle's De anima II.1: The traditional interpretation rejected*. Bos představuje svoji interpretaci, ve které rozumí přírodním

Aristotelés doporučuje jako nejlepší příklad podstaty, jsou podstatou ve zmíněném třetím významu, tedy jako složeniny. Mezi přírodními tělesy jej pak dále zajímají především ta živá: taková, která se vyživují a podléhají vzniku a zániku.³⁵⁰ „Tedy každé přírodní těleso, které je účastno života, je podstatou, a to podstatou ve smyslu složeniny.“ (DA II, 1, 412a13–14, překlad KJ).³⁵¹

Různé perspektivy, za pomoci kterých lze uchopit podstatu, Aristotelés ještě jednou později zopakuje, a to s ohledem na vymezení vztahu duše a těla. V rámci první knihy jsme viděli, že někteří z Aristotelových předchůdců duši chápou tělesně, jiní naopak netělesně; pro Aristotela se tak jednoznačným úkolem stává vysvětlení tohoto rozporu. Znovu se tedy k problému podstaty vrátí těsně před tím, než rozčlení duši na jednotlivé části.³⁵² Víme již tedy, že v Aristotelově pojetí lze vypovídat o podstatě třemi způsoby, přičemž v našem kontextu se zdá být nejdůležitější význam třetí, který akcentuje věci složené, přírodní celky. V rámci celku je pak možné rozlišit látku a jí odpovídající možnost, formu a jí odpovídající uskutečnění. Takový pohled na skutečnost

tělesům ve smyslu základních prvků, tj. jako ohni, vodě atd. K podpoření své teze uvádí, že Aristotelés by se dopustil metodologicky chybného kroku, kdyby nejdříve označil přírodní tělesa jako podstatu a krátce poté je označil za složeninu. Tento pohled by však bylo zřejmě možné opět zproblematizovat za pomoc Aristotelova textu. Mohli bychom například zdůraznit, že Aristotelés již jednou na obecné úrovni rozdělení provedl, a to ve chvíli, kdy uvedl tři možnosti, jakými lze hovořit o podstatě. Na druhou stranu Bos vystihuje, že je zde určitý problém s vysvětlením této pasáže. Ať se však již rozhodneme Bosovu interpretaci přijmout či nepřijmout, neplynou z ní pro tuto práci závažné důsledky. Jde mu totiž spíše o otázku, na jaké úrovni Aristotelés svůj výklad začíná: u prvků, či již u věcí z nich složených? Hlavní zájem této práce se však soustředí na tělesa složená a živá (pokud bychom chtěli volně navázat na diskusi o možnostech překladu, tak o živá – oduševnělá – těla). Srov. Bos, A. P., *Aristotle's De anima II.1: The traditional interpretation rejected*, s. 188–189.

³⁵⁰ Stejně se Aristotelés vyjadřuje i v *Kategoriích* (Cat. 5, 2a11), které jsou považovány spíše za jeho rané pojednání. Lear označuje žijící organismus dokonce za paradigma podstaty. Srov. Lear, J., *Aristotle: The Desire to Understand*, s. 97.

³⁵¹ „ὥστε πᾶν σῶμα φυσικὸν μετέχον ζωῆς οὐσία ἂν εἴη, οὐσία δ' οὕτως ὡς συνθέτη.“ „It follows that every natural body which has life in it is a substance in the sense of a composite.“ Překlad J. A. Smith.

³⁵² Jak jsem již na několika místech práce naznačila, Aristotelovo členění (nejen) duše mám – například na základě jeho chápání podstaty ve trojím smyslu či v kontextu jeho metodologických úvah – tendenci interpretovat jako spíše intelektuální výkon. Děje se tak pomyslně, v *logu*.

vede Aristotela k závěru, že tělo není skutečností duše, nýbrž naopak, že „duše je skutečností určitého těla.“ (DA II, 2, 414a12–14).³⁵³

V souvislosti s otázkou po vztahu mezi pojmy se v poněkud jiné perspektivě o podstatě dočítáme v *Metafysice* (*Met.* VII, 16, 1040b5–10).³⁵⁴ O mnoha věcech se domníváme, že jsou substancemi, říká Aristotelés. Ale většina z nich odpovídá pouze látce a možnosti. Jako příklad uvádí části zvířat. Žádná část zvířete – například kusadla či končetina – nemůže žít odděleně od celku, ke kterému náleží. Aristotelés v kontextu *Metafysiky* látku explicitně neoznačuje jako podstatu, jak je tomu ve výše citovaných pasážích spisu *O duši*.

Domnívám se, že jiná perspektiva, kterou zde zastává, neznamená, že by se z této pasáže muselo vyvodit, že „pravou“ substancí, o kterou zde Aristotelovi jde, je forma, jak to čte například A. P. Boss³⁵⁵ či T. Irwin. V kontextu *Metafysiky* se samozřejmě Aristotelova pozornost zaměřuje na zkoumání obecného; neznamená to však, jak můžeme vidět na příkladu s kusadly, že by opouštěl svoji koncepci o tělesech a tělech jako přírodních celcích. Ačkoli zde Aristotelovi jde o sledování jiného cíle, a na problém tak nahlíží z jiné perspektivy, přesto zde používá příkladu ze světa živé přírody – a to příkladu části vůči funkčnímu celku organismu. Jistě to není jen z důvodu názornosti. Takový celek je totiž tím, co můžeme smyslově zakoušet. Stojí na

³⁵³ „τριχῶς γὰρ λεγομένης τῆς οὐσίας, καθάπερ εἴπομεν, ὧν τὸ μὲν εἶδος, τὸ δὲ ὄλη, τὸ δὲ ἐξ ἀμφοῖν, τούτων δ' ἡ μὲν ὄλη δύναμις, τὸ δὲ εἶδος ἐντελέχεια, ἐπεὶ τὸ ἐξ ἀμφοῖν ἔμψυχον, οὐ τὸ σῶμά ἐστιν ἐντελέχεια ψυχῆς, ἀλλ' αὕτη σώματός τινος.“

Schiels velmi výstižně podotýká, že zrekonstruovat vztah, který lze zjednodušeně formulovat v podobě, že duše se má k tělu stejně jako se má forma k látce, a že duši odpovídá forma a tělu látka, to na základě Aristotelova textu není problém. Mnohem obtížnější je již vysvětlit, co tyto vztahy znamenají. Srov. Schiels, Ch., *General introduction*, xix.

³⁵⁴ „Evidently even of the things that are thought to be substances, most are only potentialities, e.g. the parts of animals (for none of them exists separately; and when they are separated, then they too exist, all of them, merely as matter) [...]. Yet all the parts must exist only potentially, when they are one and continuous by nature, — not by force or even by growing together, for such a phenomenon is an abnormality.“ *Met.* VII, 16, 1040b5–10. Překlad W. D. Ross.

Části živých celků zde slouží Aristotelovi jako názorný příklad, za pomoci kterého podporuje svoji myšlenku o tom, proč je většina věcí spíše spjatá s látkou. Oddělením například části určitého živočicha pozbyde tato část své funkčnosti a zůstává tak vlastně jen látkou a možností, neboť již nemůže plnit svoji funkci.

³⁵⁵ Bos, A. P., *Aristotle's De anima II. 1: The traditional interpretation rejected*, s. 188.

začátku procesu poznání a zabezpečuje výchozí podmínky, abychom se mohli posunout od východisek k výsledkům. Bez přírodního celku se k odlišení látky a formy, jakožto dvou aspektů téže věci, nelze dobrat.

Začleněná pasáž z *Metafysiky* znovu připomíná zajímavý problém. Aristotelés formě a uskutečnění na mnoha místech přisuzuje prvotnost, nadřazenost. Na základě jeho úvah o podstatě se však nezdá být nutným závěrem, že by chtěl látku v rámci svého myšlení upozadit: převážná většina věcí je s látkou spjatá. Aristotelův způsob myšlení, který je schopen akcentovat vždy určitou část problému, určitý aspekt věci, mě vede k možnosti, že by se mohlo jednat o nadřazenost dle rozumového, tedy spíše pojmového uchopení problému. „Z hlediska určení (κατὰ τὸν λόγον) jsou uskutečnění a činnosti (ἐνέργειαι καὶ πράξεις) dříve (προτέραι) než mohutnosti (δυνάμεις)“. (DA II, 4, 415a). Vzhledem k Aristotelovu noetickému programu nejde o nic překvapivého: různé věci, živé i neživé, jimiž jsme obklopeni, jsou zvláštními složeninami. Možnost ukázat na dynamický proces směrem od možnosti k uskutečnění zde Aristotelés tematizuje opačně, než jak tyto složeniny došly ke svému vzniku: chceme-li například pochopit, kde se bere mohutnost, schopnost (δύναμις), určitého živočišného druhu k vnímání, začneme od zkoumání činnosti vnímání samotné, a tedy i od zkoumání předmětů této aktivity.³⁵⁶

Víme-li od Aristotela, v jakém smyslu hovoříme o podstatě v případě živého organismu jako celku a v jakém smyslu, akcentujeme-li tělesnou či duševní stránku, můžeme se přesunout k nabídnutým definicím, které, jak se domnívám, můžeme označit za hledané první principy, ke kterým v otázce duše Aristotelés došel. První z možných definic je založena na analogii vztahu mezi látkou-formou a tělem-duší: „tak je nutně duše podstatou-tvarem přírodního těla, které má v možnosti život.“ (Překlad KJ. DA II, 1, 412a19–21).³⁵⁷ Duše je

³⁵⁶ „Aristotelés tak uvádí příklad se stavbou, kterou může realizovat pouze to, co je schopné stavět. Stejně tak může vidět pouze to, co má dříve tuto schopnost před samotným viděním (tzn. realizace schopnosti).“ Zielina, M., *Aristotelova klasifikace živočichů*, s. 22.

³⁵⁷ „ἀναγκαῖον ἄρα τὴν ψυχὴν οὐσίαν εἶναι ὡς εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶην ἔχοντος.“

označena jako tvar, εἶδος. Druhá definice přináší její rozšíření, duše je uchopena prostřednictvím termínu ἐντελέχεια. (DA II, 1, 412a21–22).³⁵⁸ S jeho pomocí Aristotelés zpřítomňuje další z dynamických párů, pomocí kterých uchopuje a vysvětluje věci ve světě, tedy prostřednictvím δύναμις/ἐνεργεία, ἐντελέχεια. Třetí definice, často označována za hlavní, zachází ještě dále: „εἰ δὴ τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λεγεῖν, εἴη ἂν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικῷ ὀργανικοῦ.“ „Pokud se má stanovit obecný výměr, který bude vypovídat o každé duši, tak je duše prvním uskutečněním přírodního ústrojného těla.“ (Překlad KJ, DA II, 1, 412b4–7).³⁵⁹ Duší může disponovat jenom to, co je živé. A to, co je živé, je ke svému životu uzpůsobeno svým ústrojím (orgány)³⁶⁰, ať již jednoduchým či sofistickým. Tato široká definice splňuje Aristotelův nárok na to, aby do sebe pojmla všechny živé organismy: rostliny, zvířata i člověka a jejich jednotlivé životní projevy od nejnižších mohutností po ty nejvyšší. Všem těmto živým organismům bez ohledu na postavení v pomyslné hierarchii živých tvorů je společné, že jsou zacílení, či přirozeně směřují k zabezpečení základních potřeb výživy a rozmnožování.³⁶¹

Za pomoci komplementárních definic Aristotelés přichází s řešením aporií, které zůstaly po prozkoumání myšlení předchůdců. Duše je podstatou, a to podstatou ve smyslu formy, příčinou formální, nikoli látkovou, jak podle Aristotela vyplývalo z některých koncepcí předchůdců. Forma je uskutečněním těla, látka jeho možností, a proto Aristotelés duši definuje jako uskutečnění

³⁵⁸ „ἡ δ' οὐσία ἐντελέχεια. τοιοῦτον ἄρα σώματος ἐντελέχεια.“ „But substance is actuality, and thus soul is the actuality of a body as above characterized.“ Překlad J. A. Smith. „Podstata je však uskutečněním, a proto je duše uskutečněním takového těla.“

³⁵⁹ Detailní analýza vztahu mezi různými výměry duše je obsažena například v Ackrillově článku. Srov. Ackrill, J. L., *Aristotle's Definitions of 'Psyche'*, s. 119–133.

³⁶⁰ Díogenés Laertský, kterého jsem v práci zachytila ve srovnání činnosti doxografa a filosofa, výstižně ve svém textu píše, že ústrojné tělo je uzpůsobeno k nějakému účelu „jako je zrak k vidění či sluch ke slyšení.“ *DL*, V, 1, 33–34.

³⁶¹ Irwin hovoří o „constant goals“. Srov. Irwin T., *Aristotle's First Principles*, s. 284.

O teleologickém aspektu reprodukce jako základní přírodní funkce píše Aristotelés v *DA* II, 4, 415a1nn, o výživě 415b28–416c18.

organismu.³⁶² Překonává tak perspektivu dílčích možností navržených předchůdci a ukazuje, co je společným jednotícím hlediskem všeho oduševnělého.³⁶³ Nicméně, jak je na základě rekapitulovaných podob definice vidět, jeho hlavním cílem je vyjasnit vztah mezi duší a tělem, které za pomoci svých termínů prezentuje jako provázanou jednotu.

V nabídnutých definicích můžeme spatřit Aristotelovu kritickou reflexi předchůdného myšlení. Podle Aristotela respektují mnohost duševních procesů, této pozice nebyli schopni jeho předchůdci dosáhnout. A to proto, že se zajímali především o duši lidskou. (Srov. *DA* I, 1, 402b3–5). Výsledkem Aristotelovy diskuse s myšlením předchůdců je nová odpověď postavená na základech, které z nich získal. Aristotelova odpověď tak je i není novým prvkem v řeckém myšlení. Vyrůstá organicky z předchozí tradice, ze které si více bere, než odmítá, ačkoli to nemusí být na první pohled snadno patrné. Ve sledování postupu čtenáři brání radikální Aristotelova díkce, skrz kterou čtenář snadno nabyde dojmu, že předchůdci učinili téměř všechno špatně a že je třeba celkové revize. Zároveň pak jde o specifické pojmové uchopení, do kterého myšlenky předchůdců převede.³⁶⁴

³⁶² Za pomoci plurality definic Aristotelés rozlišuje mezi různými „úrovněmi uskutečnění“ a za účelem vysvětlení tohoto problému si pomáhá analogií s věděním. Tuto analogii vystihuje Lear. Pokud člověk dosáhne vědění, můžeme to nazvat uskutečněním. „There is nothing that is left which remains to be done in order to be able to exercise it at will. Nevertheless, this does not seem to be as high a level of actuality as the exercise of one's knowledge.“ „Nezbývá již nic dalšího, co by mělo být uděláno, abychom mohli vědění v budoucnu uplatňovat. Nicméně se zdá, že se nejedná o stejnou úroveň uskutečnění jako v případě, že je vědění člověka uplatňováno.“ Překlad KJ. Lear, J., *Aristotle: The Desire to Understand*, s. 96. Když někdo uvažuje a jeho vědění je aktivní (je užíváno), je ve své činnosti na vyšší úrovni než člověk, který vědění dosáhl, ale v daném okamžiku s ním nepracuje. Lear dodává, že stejně tak analogie funguje mezi spícím a bdícím organismem, ve spícím stavu své mohutnosti využívá jen v minimální míře. Výsledkem Aristotelovy analogie je zdůvodnění, proč je duše prvním uskutečněním organismu (Srov. *DA*, II, 1, 412a27–8, b5). Srov. Lear, J., *Aristotle: The Desire to Understand*, s. 96–97.

³⁶³ „Once we conceive the soul in this way, we can see why having a soul is an important common property of living organisms.“ „Jakmile formulujeme duši tímto způsobem (tj. jako podstatu ve smyslu formy, pozn. KJ), vidíme, proč je duše společným základem všech živých organismů.“ Překlad KJ. Irwin, T., *Aristotle's First Principles*, s. 283.

³⁶⁴ Aristotelovu filosofii v přímé souvislosti s myšlenkami předchůdců spojuje J. Netopilík. Srov. Netopilík, J., *Aristotelés – největší přírodovědec starověku*.

V jakém smyslu tedy Aristotelovy definice v sobě obsahují původní počátky vzešlé z tradice, z myšlení předchůdců? Aristotelés v něm nejdříve identifikoval, a poté přejal, tři podstatné znaky, které se tradičně s problémem duše pojí. Vysvětlení, která podali předchůdci, mu nepřipadala dostatečná, a proto je ve svých definicích upřesňuje. Za prvé, duši předchůdci přisuzovali spojitost s vnímáním (anebo i myšlením). Aristotelés odpovídá, že nevnímá a nemyslí duše, nýbrž celek organismu. Vnímání a myšlení bude Aristotelés vysvětlovat jako jedny z vyšších mohutností duše a bude se jim věnovat po zbytek spisu. Za druhé, někteří předchůdci duši přisuzovali netělesnost. Tento názor Aristotelés rozvíjí skrz své definice velmi podrobně, duše není tělesná, ale je spojena v podstatnou jednotu s tělem. Jejich rozlišení je pak možné jen za pomoci *logu*. Třetím tradičním znakem duše je pohyb. Ale duše sama se nepohybuje, pohybuje se celek živého tvora, můžeme tak z Aristotelova hlediska maximálně říci, že duše je počátkem života a pohybu v organismech, ale bez těla by se žádný z pohybů neudál.

Aristotelova odpověď, slovy Leara, ukazuje, že „duše není speciální přísadou, která by vdechla život do neživého těla; je určitým aspektem živého organismu a živý organismus je vzorem funkční jednoty.“³⁶⁵ Tuto jednotu duševního a tělesného je navzájem od sebe obtížné odlišit.³⁶⁶ To vede Leara k zajímavé perspektivě: hlavním Aristotelovým úkolem již není ukázat, že duše a tělo tvoří celek³⁶⁷, nýbrž jakým způsobem lze o této jednotě uvažovat ze dvou různých úhlů.³⁶⁸ Aristotelovým prvním úkolem bylo stanovit takový výměr, který by do sebe pojal všechny jednotlivé případy (*κοινότατος λόγος*).³⁶⁹ Podle

³⁶⁵ Lear, J., *Aristotle: The Desire to understand*, s. 97.

³⁶⁶ Přesvědčivě to na Aristotelových definicích ukazuje ve své studii *Aristotle's Definitions of 'Psoche'* Ackrill.

³⁶⁷ Pokud bychom měli Learovu úvahu následovat, zřejmě by bylo možné tuto první fázi spojit s přímou odpovědí na myšlenky předchůdců, ve kterých Aristotelés nenalezal dostatečné vysvětlení, jak je tomu se vzájemným postavením duše a těla.

³⁶⁸ Sledujeme-li dále tuto Learovu myšlenku, mohli bychom říci, že Lear považuje uchopení skrz komplementární definice právě jako výraz této Aristotelovy intelektuální snahy.

³⁶⁹ Tímto krokem odpovídá na navzájem obtížně slučitelné pohledy předchůdců a zároveň na problém jejich selektivnosti, který v nich Aristotelés spatřoval.

Leara jsou však výsledky zkoumání příliš abstraktní,³⁷⁰ a tak Aristotelés přetáčí či doplňuje svoji původní strategii o detailní zkoumání mohutností duše.³⁷¹

V rámci obecných úvah o duši Aristotelés uvádí analogii se sekyrou a s okem. V prvním případě Aristotelés využívá příkladu z oblasti řemesel, neboť poskytuje možnost problém ilustrovat na méně složitém případě (*DA II, 1, 412b12–413a7*). Ptáme-li se po podstatě (ve smyslu essence) sekyry, je jí způsobilost k výkonu a takto ji budeme definovat. Příklad s okem se již přesunuje na půdu přírodních zkoumání. Podstatou oka je způsobilost k vidění. Zůstává otázkou, zda tento malý funkční celek je možné rozšířit na živý organismus,³⁷² ačkoli Aristotelés se domnívá, že co platí o části, platí i o celku (*DA II, 1, 412b22–24*). Pokud by oko či sekyra pozbyly své způsobilosti k výkonu, již by nebyly okem (*DA II, 1, 412b14b21*) a sekyrou (*DA II, 1, 412b14–15*), jen podle jména.

Aristotelés tedy nezůstává u obecného výměru duše a bude zkoumat také její rozmanité mohutnosti, které zakládají složitou hierarchii živého světa. Označíme-li duši jako podstatu, vyjadřujeme se o ní z hlediska *logu*.³⁷³ Je nutné podniknout „zpáteční cestu“, ve které bude třeba zkoumat na živých celcích, tedy v jakém smyslu je duše podstatou a uskutečněním ústrojných těl.³⁷⁴ Pokud jsme nástroj definovali jeho způsobilostí k sekání (uskutečněním by pak byla vlastní činnost) a oko viděním, jaké mohutnosti (a jejich uskutečnění) náleží duši?³⁷⁵

³⁷⁰ Nedostatečná provázanost konceptů s přírodním světem byla též jedním z momentů, který Aristotelés na myšlení svých předchůdců kritizoval.

³⁷¹ Srov. Lear, J., *Aristotle: The Desire to understand*, s. 99.

³⁷² Srov. Lear, L., *Aristotle: The Desire to understand*, s. 98–99.

³⁷³ „This is substance according to the *logos*. The essence or *logos* of something is, as we have seen, an order – an order which is intelligible.“ „To je podstata podle *logu*. Essence nebo *logos* nějaké věci spočívá, jak jsme viděli, v řádu – v řádu, který je rozumem uchopitelný.“ Překlad KJ. Lear, J., *Aristotle: The Desire to Understand*, s. 98.

³⁷⁴ Srov. Lear, J., *Aristotle: The Desire to Understand*, s. 98.

³⁷⁵ Lear tak chápe duši u Aristotela jako soubor rozmanitých mohutností, které zakládají jak jednotu živých organismů, tak je od sebe i odlišují.

4.3.3 Aristotelova odpověď: duševní procesy a projevy

Většina spisu *O duši* je věnována výkladu jednotlivých mohutností duše, tedy mohutnosti vyživovací, vnímavé a myslící, které jsou tradičně označovány za tři složky duše. Není to však úplně přesné, protože všechny tři mohutnosti patří jedinému ze živých organismů, a to člověku. Ale není to člověk, kterému je věnován spis *O duši*. Nejvíce prostoru je věnováno mohutnosti vyživovací a vnímavé, tj. těm mohutnostem, které má člověk společné s dalšími živočichy. V případě mohutnosti vyživovací dokonce s rostlinami.

V textu nalézáme mnoho indicií, které nás vedou k opatrnosti při snaze k přílišnému vyzdvihování člověka, ten totiž stále zůstává součástí přírody. Díky hierarchickému pochopení duše, jak jsme o něm již hovořili, se mnohé stupně mezi sebou prolínají a jejich určení je opět především záležitostí *logu*. Uvedme alespoň jeden příklad. Výlučnost člověka, kterou můžeme spatřit v možnosti volit, rozhodovat se o věcech například v etických záležitostech (tedy v oblasti, kde se věci mohou mít i jinak), se může zdát oslabena například při tematizování představivosti.³⁷⁶ Tato vyšší mohutnost totiž náleží různým živým organismům. Co do místa v Aristotelově teorii představivosti prochází tripartitním dělením duše napříč, můžeme ji situovat mezi smyslovou a rozumovou část.³⁷⁷

Důvodem, proč je představivosti vlastní velké části vyšších živočichů je její sepětí s mohutností žádostivosti, která vede živočichy k naplňování určitých cílů na různých úrovních. Ačkoli je tak zřejmé, že druhů představivosti bude více³⁷⁸, nelze zapomenout, že představivosti nutně předpokládá paměť, a tedy se ocitáme vysoko v přírodní hierarchii. Člověk a velké množství živých tvorů se

³⁷⁶ Představivosti se věnuje K. Thein ve své knize v části *Φαντασία* a problém zkušenosti myšlení. Srov. Thein, K., *Aristotelés o lidské přirozenosti*, s. 183–231.

³⁷⁷ Srov. Richardson, H. S., *Desire and the Good in De Anima*, s. 382.

³⁷⁸ O různých úrovních představivosti hovoří podrobně například Papachristou. Srov. Papachristou, C. S. *Three Kinds or grades of phantasia in Aristotle's De Anima*, s. 19–48. Výstižně a přehledně pak o druzích představivosti viz Irwin, T., Fine, G., *Glossary*, s. 567.

Další pohledy nabízí D. Fredeová či M. Schofield. Srov. Fredeová, D. *The Cognitive Role of Phantasia in Aristotle*; Schofield, M. *Aristotle on the Imagination*.

tak právě díky mohutnosti představivosti doslova ocitá na jedné lodi.³⁷⁹
Například všem takovým tvorům náleží snění.³⁸⁰

Zatímco definice duše je v úzkém kontaktu s teoriemi předchůdců, zde se dostává pozornosti především procesům probíhajícím v přírodním živém světě. Právě tyto úvahy jsou podle Aristotela nezbytné, abychom mohli skutečně hovořit o poznání duše. Nabídnutá definice a popis jednotlivých duševních projevů se vzájemně doplňují a měly by tak dohromady sdělovat výsledek bádání a zároveň jej potvrzovat odkazy do světa přírodního dění.³⁸¹

4.3.4 Proč lze při interpretaci Aristotelovy metody na předchůdce zapomenout?

Na jeden z důvodů, proč badatelé mají v rámci Aristotelovy filosofie tendenci striktněji odlišovat jevy přírodní od těch společenských, a v důsledku toho i metody, které se k jejich uchopení váží, by mohl poukázat „dvojitý“ způsob, jakým Aristotelés odpovídá na otázku, co je to duše. Aristotelés ve svém zkoumání vyšel především od myšlenek předchůdců, neodděloval je však striktně ani od dalších typů počátků-východisek. Své výsledky prezentuje nejen v podobě prvních principů, ale i odkazem na jednotlivé přírodní děje, které jsou spojeny s mohutnostmi duše.

³⁷⁹ Srov. Jiráková, K., *Koloběh smyslového: bdění a vjem, spánek a sen*, s. 21–22.

Více skeptický je v hodnocení představivosti a množství tvorů, kterých se týká Hicks. Srov. Hicks, R. D., Aristotle, *De Anima*, s. 326.

³⁸⁰ Tomuto tématu jsem se podrobně věnovala ve studii „*Koloběh smyslového: bdění a vjem, spánek a sen*“, především s. 21–25.

Vzhledem k otázce po metodě je zajímavá pasáž, ve které Aristotelés podporuje své výsledky pozorováním spících živočichů. Srov. *PN, Somn.* 1, 454b14–22.

³⁸¹ J. Stránský vyzdvihuje, že zkoumání jednotlivých stavů (πάθη) duše, jako je například hněvání, toužení, smyslové vnímání, se Aristotelés snaží ve svém spisu *O duši* pojmut co nejvíce komplexně, aby se tak vyhnul nedostatkům předchůdců, kteří k této otázce přistupují spíše nahodile. Srov. Stránský, J., *Kdo je podle Aristotela φυσικός?*, s. 57–59.

V tomto smyslu se tento Aristotelův nárok na co největší míru komplexnosti přibližuje požadavku na přesnost, kterou udává pomocí definic. Je to sám Aristotelés, kdo upozorňuje, že jednotlivé projevy a stavy živého organismu slouží sice také k významnému objasnění problému duše (Srov. například *DA I, 1, 402a5–8*), nicméně právě pro svou rozmanitost nemohou být pochopeny jako počátky-výsledky. Rozmanité stavy a projevy jsou totiž součástí výměru duše a fungují tedy zároveň jako její test.

Pokud přijmeme Aristotelovo tvrzení, že v rámci druhé knihy opouští starší koncepce a začíná „znovu“, může dojít k tomu, že se ztotožníme s představou, že názory předchůdců hrají svoji roli jen na začátku celého procesu a přestaneme jim tak v kontextu Aristotelovy metody věnovat pozornost. V této perspektivě se tak systematické oddělení přírodních fenoménů od lidských promluv může nabízet jako vhodné řešení.

Dalším důvodem, který může vést ke snaze po jejich oddělování, jsou partikulární badatelské zájmy. Badatel se zájmem o metodu nezkoumá běžně konkrétní Aristotelovy názory o předchůdcích a ten, kdo se o ně zajímá, je málokdy zasazuje do obecného metodologického rámce. Toto propojení se však přirozeně nabízí: předchůdci stojí na počátku Aristotelova zkoumání, stejně jako se stanou součástí jeho výsledku. Plní tak roli startovních bodů, a zároveň je nalezneme obsaženy v tzv. prvních principech, které Aristotelés ve spisu *O duši* nabízí prostřednictvím navzájem se doplňujících definic.

Zřejmě nejsnadněji lze podlehnout snaze o rozdělování přírodních jevů a myšlenek lidí na základě konkrétních spisů; zapomeneme-li že neexistují samostatně, ale že jsou spjaty s dalšími úvahami. Pokud bychom hlavním předmětem svého zájmu udělali konkrétní spis, který se bude zabývat například přírodovědným problémem, mohli bychom zapomenout na dvojí perspektivu Aristotelovy filosofie, která se ukazuje ve spisu *O duši*. Například v tzv. *Malých přírodovědných pojednáních* (*Parva Naturalia*), tedy v souboru Aristotelových kratších přírodovědných textů se předpokládá znalost jiných, „hlavních“ spisů. Vezmeme-li si texty *O spánku a bdění* (*De somno et vigilia*), *O snech* (*De insomniis*) a *O věštění ze snů* (*De divinatione per somnum*), předpokládá se, že čtenář rozumí úzké vazbě těchto textů na spis *O duši*. Aristotelés je řadí do přírodních věd v širokém smyslu slova (Φυσική), ale samotná pojednání můžeme označit právě za biologická. Aristotelés zde zanechává za sebou metafysické souvislosti, ačkoli jejich znalost předpokládá. Již se neptá po definici duše, ale věnuje se živému organismu jako celku. Vysvětlení tak probíhá především na úrovni fyziologické. Aristoteles popisuje procesy, které se v živém tvorů odehrávají a způsobují například stavy spánku a bdění. Jelikož se

předpokládá přirozená návaznost na spis *O duši*, nejsou zde již počátky ve smyslu myšlení předchůdců znovu tematizovány a mohlo by se zdát, že pro dané zkoumání nehrají roli. Přesto však Aristotelés do textu umístil několik odkazů, aby bylo zřejmé, že takové ohledy nazpět jsou nezbytné, neboť je na nich následující výklad založen.³⁸² Například stav spánku se týká celého organismu; a proto je nutné vědět, jak jej Aristotelés uchopuje (například že se jedná o jednotu mezi tělem a duší atp.).

4.3.5 Pomponazzi: více aristotelský, než Aristotelés?

Když jsem se věnovala vysvětlení Aristotelových základních filosofických pojmů, především, jakým způsobem je možné porozumět jeho počátkům (ἀρχαί), připojila jsem srovnání s Francisem Baconem, aby bylo zřejmé, odkud se vzala tendence badatelů připisovat Aristotelovi Baconovu podobu východisek jako empirických faktů. Bacon sám viděl v Aristotelovi především metafysika a zdůrazňoval tak jeho zájem o formulování obecnin s podezřením, že ohled na přírodní svět pro něj hraje až druhotnou roli. Bezpochyby šlo o velmi silné čtení, které zdůraznilo jenom jeden ze dvou stejně důležitých momentů v Aristotelově myšlení. Z tohoto důvodu jsem se rozhodla začlenit i myslitele, který vykládá Aristotelovo myšlení se stejně silným důrazem, ale se zaměřením na druhou oblast, tedy oblast jednotlivých smyslově poznatelných věcí.³⁸³

³⁸² Srov. například *PN, Somn.* 1, 454a.

³⁸³ Důvod, pro který jsem do své práce začlenila F. Bacona, je v souvislosti s mým projektem zřejmý. Méně jasně se však jeví důvod pro připojení Pomponazziho výkladu Aristotela. Proč začleňovat pojetí tohoto renesančního myslitele do práce, která je formována spíše současným diskurzem aristotelského bádání? Překvapivě právě zde nalézám důvod. V první kapitole se snažím tematizovat problém, že náhled na Aristotelovu metodu se v dějinách proměňuje. Zároveň se snažím poukázat na to, že ani současní badatelé se v náhledu na tento problém neshodnou. Proto ve své práci tematizují interpretační možnost, ve které bude tato proměnlivost a perspektivnost vzata zcela vážně. Ve shodě například s J. Mouralem (srov. *Aristotelés jako pluralista: proměny obrazu Aristotela a poučení z nich*) je tak Aristotelés chápán jako bytostně pluralistní myslitel. Pomponazziho pohled na Aristotela je s tím Baconovým zcela neslučitelný, oba výklady ve své radikalitě ilustrují krajní možnosti výkladu Aristotelovy filosofie. Oba náhledy lze pro účely tohoto projektu využít také proto, že Baconovi i Pomponazzimu (stejně jako Aristotelovi) je cizí kultivovaná badatelská korektnost spjatá se dnešní vědeckou praxí, jejich hodnocení Aristotela tak zaznívá v určité ryzí podobě. Jejich vzájemný kontrast pak může

Aristotelés značnou část své filosofie věnuje bádání nad smyslově vnímatelnými jednotlivinami, malými celky, složeninami věcí. Neživými, ale především těmi živými. Oblast živých složených celků je na základě jeho pojetí duše velmi široká, pojímá do sebe vše od nejjednodušších rostlin přes zvířata až k člověku. Aristotelés nabízí specifické hierarchické pojetí: vše živé musí být nejdříve schopno se vyživovat, poté je teprve možné vůbec přibrat v úvahu vyšší schopnosti. To je také důvodem, proč značná část spisu *O duši*, ale i *Malých přírodovědných pojednání*, nepojednává o člověku, ale o tom, co mají jednotlivé živé druhy společného. Navíc v mnohých případech je hranice mezi nižším a vyšším stupněm jen obtížně rozlišitelná.

Na takový způsob vidění světa naváže renesanční myslitel Pietro Pomponazzi a dovede výklad aristotelské noetiky až k radikálnímu empirismu. Ukázkou, jak lze být více aristotelským, než Aristotelés sám, je jeho *Pojednání o nesmrtelnosti duše*, kde bezprostředně reaguje především na spis *O duši*. Pomponazziho pozice je obvykle historiky filosofie vysvětlována v souvislosti s tzv. teorií dvojí pravdy. Jedná se o pozici, ve které víře a filosofii náleží jiné prostředky k dokazování (v našem případě o problému smrtelnosti a nesmrtelnosti duše). Odlišné výsledky, ke kterým dojdou, proto nemůžou být chápány jako navzájem protikladné. Výsledky filosofické argumentace nijak nepřekáží výkladu víry. Proto může Pomponazzi říci, že za pomoci filosofických prostředků je spíše smrtelná, aniž by to protiřečilo křesťanské víře v nesmrtelnost duše (tak totiž vyznívá závěrečná kapitola jeho pojednání).

My však můžeme ponechat tuto dobově podmíněnou diskusi zcela stranou. Vlastní Pomponazziho text je mnohem radikálnější. Takto totiž člověk nemůže žít (*De im. an.* XV, §232), člověk se musí rozhodnout, jak naloží se svým životem. Je-li duše nesmrtelná, tak je třeba oprostít se od věcí pomíjivých a věnovat se věcem věčným. Je-li smrtelná, tak naopak. Velkou roli zde hraje Pomponazziho skeptický postoj k vyšším schopnostem člověka. Jsme podobni

sloužit zástupně k vysvětlení jisté ambivalentnosti Aristotelova uchopení světa. Jak se snažím ukázat na spisu *O duši*, Aristotelés stojí rozkročen mezi jednotlivými věcmi a touhou po jejich poznání, které by jejich časově podmíněnou existenci překročilo.

zvířatům, neboť většinu času netrávíme přemýšlením (VIII, §85, 86). Lidské intelektuální schopnosti jsou limitované (IX, §124) a jejich plné rozvinutí náleží jen hrstce nadaných (XIII, §170). Nesnáze spojené s rozřešením otázky po smrtelnosti či nesmrtelnosti duše jsou toho jen dokladem. To, co člověka charakterizuje, není teoretický způsob života, nýbrž život praktický.³⁸⁴

Pomponazziho výklad Aristotelovy filosofie je radikální. Přes vysoké hodnocení oblasti lidské praxe je dle Aristotela cílem lidského života teorie. Doklady nalézáme jak v *Metafysice*, tak v *Etice Níkomachově*, ale především celý Aristotelův filosofický odkaz je přímým poukazem na to, jakou činností má člověk co nejlépe naplnit svůj život. Nicméně samotný Aristotelés si je dobře vědom, že na poli lidského jednání nelze striktně uplatnit logické zákony a že se jedná o takovou oblast, kde se věci vždy mohou mít i jinak (ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν, *EN* VI, 4, 1140a1). Tak můžeme chápat i Pomponazziho důkladnou revizi, která ponechává život v teorii spíše na rovině ideálu.

Základní kritéria, skrze která Pomponazzi přistupuje k řešení otázky po smrtelnosti či nesmrtelnosti duše, jsou následující. Zaprvé, je určité tvrzení v souladu s přirozeným řádem světa (φύσις)? Zadruhé, je v souladu s Aristotelem? Přičemž je zřejmé, že se obě kritéria navzájem překrývají. Pojednávat o tématu filosofickými prostředky pro Pomponazziho znamená myslet v rámci Aristotelovy filosofie. V rámci tohoto kritéria vybírá Pomponazzi svůj hlavní argument. Je jím spojení představivosti s rozumem³⁸⁵ v kombinaci s definicí duše³⁸⁶. Stručně rekonstruuji Pomponazziho úvahu založenou na vybraných pasážích z Aristotela. Lidská duše je spojena s tělem v jednotu, bez něj není schopna své činnosti, včetně schopnosti myslet. Aby člověk mohl myslet, musí mít k dispozici představu. Rozumová činnost, kterou se člověk vyvyšuje nad živočišnou říši, je možná jen díky činnosti nižší schopnosti

³⁸⁴ Srov. Gontier, Th., *Introduction*, s. XLIX–LIX.

³⁸⁵ „[...] pokud je myšlení představivostí, anebo není bez představivosti, pak by nemohlo být myšlení bez těla.“ *DA* I, 1, 403a8–10, překlad KJ.

„Rozum nikdy nemyslí bez představy.“ Myšleno lidský rozum, vztah k intelektu nezávislému řešení není. *DA* III, 8, 432a 8–10, překlad KJ.

³⁸⁶ „Duše je uskutečněním přírodního organického těla.“ *DA* II, 1, 412 b4–6, překlad KJ.

představivosti (*φαντασία*). K myšlení obecnin se tak dostaneme jediné skrze jednotlivé: představy (zjednodušeně dematerializované vjemy) jsme získali skrze činnost spojenou s našimi smyslovými orgány. Proto pokud zaniká tělo, zaniká naše duše spolu s ní, včetně rozumové části. Tato úvaha je hlavním protiargumentem proti všem výkladům Aristotela, které by z jeho filosofie chtěly vyvodit nesmrtelnost duše.

Je to právě rozhodnutí upřednostnit Aristotelovu fyziku před metafysikou, které předznamenává nejen řešení problému rozumové duše, ale vůbec pochopení Aristotelova odkazu především jako přírodního myslitele. Vybraným vztahem mezi činností lidského rozumu a představivostí vždy Pomponazzi zdůrazňuje způsob, jakým člověk poznává, tj. že obecné uchopuje vždy skrze jednotlivé, a tedy lidský rozum je svou aktivitou alespoň zčásti závislý na smyslových orgánech.³⁸⁷

Radikální empirismus můžeme spatřit i v tom, že Pomponazzi se nespokojuje s konstatováním, že jeho řešení je v souladu s Aristotelovou filosofií. Dokladem je pro něj (jakkoli je tento postup diskutabilní) i každodenní lidská zkušenost (IX, §116). Pomponazzi tedy svůj názor nepodporuje jen na rovině teorie, ale sestupuje i na zkušenostní rovinu člověka jako jednotlivce. Apeluje na svého čtenáře, aby si uvědomil, že se jedná i o jeho vlastní zkušenost. Za představenou teorií podle Pomponazziho stojí skutečný řád věcí (IX, §122, Srov. Aristotelés, *HA*, IX, 7, 612b2–6).

Příkladem svérázné Aristotelovy interpretace, s důrazem na oblast přírodního dění, kterou představil lékař a filosof Pietro Pomponazzi, jsem chtěla ukázat, do jaké míry je nejen Aristotelův spis *O duši*, ale i jeho filosoficko-vědecký pohled na svět otevřený k různým čtením. Bacon v Aristotelovi

³⁸⁷ Z jiné perspektivy se na problém dívá K. Thein, který ukazuje druhou stranu problému: lidské myšlení nelze skrz činnost těla plně uchopit. „Na rozdíl od jiných činností však myšlení nelze přímo a jednoznačně vepsat do žádného tělesného orgánu: odolává totiž svým průběhem čistě fyzikálnímu popisu. [...]. Odtud logický závěr: nelze-li tuto vazbu vyložit skrze tělesné podmínění myšlenkových úkonů, výklad musí jít opačným směrem a podíídit tělesnou stavbu člověka jeho schopnosti myslet.“ Thein, K., *Aristotelés o lidské přirozenosti*, s. 9.

spatřoval především metafysika, Pomponazzi v něm vidí přírodního badatele. Tyto extrémy se průběžně v dějinách výkladu Aristotela vynořují a opět zapadají. Tohoto příkladu využívám k podložení teze, že Aristotelés je vždy obojím, fysikem i metafysikem. Zapomínat na jednu z těchto jeho poloh vždy vede k redukci, která může být interpretačně silná, ale vždy reduktivní.

5 V jakém smyslu je Aristotelova metoda univerzální?

Cesta nahoru–dolů,

jedna a táž.³⁸⁸

V této krátké kapitole bych se chtěla formou úvahy zastavit nad tím, co bylo na různých úrovních předmětem předchozích kapitol. Může být Aristotelova metoda – především v kontextu jeho cesty vedoucí k poznání – označována jako „univerzální“? Pokud ano, v jakém smyslu je tak na ni možné nahlížet?

Domnívám se, že hovořit o Aristotelově metodě jako metodě univerzální v jistém ohledu skutečně lze. Pokud by to vůbec nebylo možné, jak bych také mohla obhájit, že si jako svorník či východisko, skrze který se obracím k dalším oblastem, kterými se Aristotelés zabýval, volím jeden konkrétní spis? Určitý postup, který můžeme v rámci Aristotelova způsobu uchopování a řešení rozmanitých problémů nalézt napříč jeho spisy, je postup od počátků-východisek k počátkům-výsledkům či od počátků k prvním principům. S tímto metodologickým rozvrhem souvisí i Aristotelova terminologická jednota; ať se již pohybujeme v problémech etických (zkoumáme například fenomén přátelství) či biologických (pozorujeme proces dýchání u určitého živočišného druhu), Aristotelés dokáže problémy uchopit za pomoci jednotných termínů a pojmových sad, pro které je typická významová provázanost. Určitou „univerzálnost“ můžeme spatřit také v určitém typu úvah, které jsem v rámci práce nazvala „metodologickými vodítky“. Tyto úvahy se objevují na různých místech Aristotelových spisů bez ohledu na cíl daného pojednání.

Zároveň však Aristotelova metoda „univerzální“ není.³⁸⁹ Nemáme k dispozici jednotný postup, který bychom mohli použít na libovolný zkoumaný

³⁸⁸ Hérakleitos, *DK 22 B 60*. Překlad Z. Kratochvíl.

předmět. V tomto případě se již jedná o konkrétní cestu, která vede od specifických – vlastních – počátků určité vědy k jejím principům. Principy v rámci různých věd jsou významně spoluurčené oblastí svých počátků. Jde-li o politický problém, nikdy nedosáhneme stejného stupně přesnosti, jako by tomu bylo v případě problému biologického; samotná povaha počátků-východisek nám to neumožňuje. Průběh vědeckého postupu se tak napříč různými disciplínami liší. Jsou-li však různé typy počátků, jsou různé i výsledky, ke kterým se dostaneme. S vědomím rozmanitosti lidských intelektuálních činností Aristotelés přistupuje k jejich rozdělení. Nejedná se zdaleka jen o technický krok, o snahu rozmanité aktivit roztřídit, byť i tato tendence je pro Aristotela charakteristická. Na důležitost kroku jsme upozorněni vždy znovu, a to na začátku jeho mnohých dílčích pojednání. Každý problém je nejdříve třeba zasadit do patřičné oblasti, ve které bude řešen.

Z tohoto důvodu také Aristotelés kritizuje myslitele, kteří rezignují na rozmanitost počátků. Mnohost, a tím i komplikovanost, zkoumaných věcí je spojena se světem, který nás obklopuje; pochází ze světa vnímatelného a sdíleného s lidským společenstvím. Aristotelés nekritizuje například eleaty z hlediska odlišného charakteru jejich uvažování. Jakkoli s nimi co do řešení nesouhlasí, přece jen se jedná o lidské teoretické – a tedy nejvyšší – výkony. Problém je z hlediska Aristotelova uvažování spojen právě s otázkou po cíli jejich aktivity. Nemůže porozumět tomu, proč by se člověk měl takové činnosti věnovat.³⁹⁰ Člověk se nemůže spolehnout pouze na své intelektuální dovednosti, přestane-li brát ohled na svět jevů, vzniknou prázdné konstrukty.

³⁸⁹ Tuto rétorickou figuru si vypůjčuji od Aristotela samotného. Používá ji například v *Etice Níkomachově*, kde s její pomocí ukazuje na nejednoznačnost zkoumaného fenoménu. Přátelství „nižších úrovní“, kterými sledujeme příjemnost či prospěch sice jako přátelství běžně nazýváme, nicméně se nejedná o jeho nejvíce hodnotnou podobu. Přátelství tak zároveň jsou, ale i nejsou. Jsou přátelství, neboť dokonalé přátelství v sobě prospěšnost i příjemnost zahrnuje. Nejsou přátelství, protože se míjejí s cílem přátelství pravého nesledovat konkrétní cíl, ale být přáteli pro přátelství samé. Srov. *EN VIII, 8, 1158b5–12*. Argumentační struktura této Aristotelovy úvahy nápadně připomíná dělení lidských aktivit či věd z *Metafysiky*, ve kterých je nejvýše hodnocena teoretická činnost, jež má také cíl sama v sobě (tedy v teorii samé) a nesleduje jím například bezprostřední užitek.

³⁹⁰ Zde se tak Aristotelova pozice zcela rozchází s hlediskem Platónovým, jak jej nalzáme například v *Ústavě*. Srov. *Resp. 533d1nn*.

Rozdílu mezi teoretikem-Aristotelem a teoretikem z elejské školy si všímá Nussbaumová a komentuje pasáž, ve které právě z tohoto důvodu Aristotelés nazývá Eleaty jako ztřeštěnce či pomatence.³⁹¹

K ilustraci situace, která vyplývá z Aristotelova přístupu k poznání, můžeme využít Hérakleitova zlomku s cestou: „Cesta nahoru–dolů, jedna a táž.“ (DK 22 B 60). Je to příklad zakořeněný ve smyslovém světě; obraz, který je pro každého člověka snadno představitelný. Fragment nás zároveň upozorňuje na podmínky, které jsou vždy konkrétní (spjaté s časem a místem) a podmíněné určitou perspektivou.

Pokud stojíme na dolním konci cesty a čeká nás výstup vzhůru, jeví se nám pochopitelně cestou nahoru. Hérakleitos by řekl, že to potvrzují naši hlavní „svědkové“, oči. Toto srovnání se nabízí pro společný důraz obou myslitelů na smyslovou orientaci ve světě, k úloze zraku pro orientaci člověka se navíc Aristotelés nevyjadřuje jen v přírodovědných pojednáních. Zásadní úlohu zraku Aristotelés například zmiňuje na začátku *Metafysiky*. „Mezi ostatním smyslovým vnímáním pak nejvíce milujeme to, které prostředkují oči. Neboť nejenom když chceme něco dělat, ale i tehdy, když nehodláme nic dělat, chceme se, abych tak řekl, ze všeho nejvíce právě dívat.“³⁹² Právě pro tento Aristotelův důraz na oblast smyslově vnímatelného badatelka A. L. Carboneová charakterizuje Aristotelův přístup jako „visuální myšlení“ (*pensée visuelle*), který se sice rodí především v kontextu jeho přírodovědných prací, ale zásadně jej překračuje a stává se součástí jeho celkového přístupu.³⁹³ Pokud stojíme nahoře a čeká nás příkrý sestup, stejní „svědkové“ potvrdí, že se jedná o cestu dolů. Představme si však, že stojíme ve středu a otáčíme se tu na jednu, tu na druhou stranu. Výsledek tak zní: oba póly jsou obsaženy ve stejné věci, záleží tedy na konkrétní perspektivě. Takový závěr sice může znít skromně, přesto se nejedná

³⁹¹ Srov. GC I, 8, 325a18–22.

Aristotelovým postojem k učení eleatů se zabývá Nussbaumová podrobně a několikrát se k tomuto problému vrací. Srov. např. Nussbaumová, M. C., *Křehkost dobra*, s. 472, 482–483, 498 (v anglickém originále s. 241–242, 247–248, 256).

³⁹² Překlad F. Karfík.

³⁹³ Carbone, A. L., *Aristote illustré*, s. 13.

o zanedbatelný výsledek reflexe. Skrz Hérakleitův fragment bychom měli dosáhnout pochopení, že to, co se nám jeví v dané situaci takové či onaké, je podmíněno naší konkrétní perspektivou.

Můžeme tak smyslový obraz cesty z Hérakleitova zlomku pochopit jako metaforu pro jistou omezenost lidských možností. Snad lze zajít v rámci úvahy ještě dále a interpretovat jej jako jistou analogii k Aristotelově otázce cesty za poznáním, která je ústředním tématem této práce. Snad bychom v tomto obrazu mohli spatřit výchozí podmínky pro zahájení procesu vedoucího k poznání, tedy k výstupu. Když se však na kopec pracně dostaneme a získáme tak jistý nadhled nad věcmi, které se z této perspektivy zdají být malé a dílčí, musíme se vrátit zpět, neboť mezi těmito jednotlivostmi žijeme, ba sami jsme jednou z nich. A tak ačkoli se jedná spíše o analogii volnější, můžeme v ní spatřit určitou paralelu k Aristotelovu přístupu k metodickému uchopování rozmanitých fenoménů, který počítá jak s cestou od jednotlivostí k obecnému, tak i s návratem k těmto počátkům.³⁹⁴

Počátečním impulsem může být například smyslový vjem, od kterého se teprve můžeme vydat dále, tedy k reflexi na obecnější úrovni. Vycházíme-li co do metody vždy od jednotlivých jevů, nejde zde z hlediska Aristotela o kritiku parciálnosti našich náhledů. To, že je člověk lapen v určité perspektivě, zakouší něco v určitém čase, v určitém místě, nás spíše upozorňuje, že náš náhled je vždy omezený a částečný oproti perspektivě kosmické či božské.³⁹⁵ Z použité smyslové metafory by však mělo být zřejmé, že je velký rozdíl zůstat dole, anebo se za pomoci svých intelektuálních možností dostat k tak přesnému, náhledu, jak je to jen pro člověka možné. Pro Aristotela tak vjem, sdělení či názor může sehrát zásadní roli, abychom začali s prozkoumáváním určitého

³⁹⁴ „Aristotelés si ovšem byl dobře vědom, že ve vědě existují dva rozdílné postupy – deduktivní a induktivní.“ Berka, K., *Aristotelovo pojetí vědy z hlediska její deduktivní výstavby*, s. 12.

³⁹⁵ Tato perspektiva však člověku nenáleží. Vlastním intelektuálním úsilím se k ní však přibližujeme a docházíme k pochopení určitých vztahů a zákonitostí, a tím i k reflexi našeho místa ve světě. Aristotelés na mnoha místech naznačuje, že celková božská perspektiva vlastně není záviděníhodná, neboť jako dokonalá již nic dalšího nepotřebuje. V kontextu etiky tak například bohové pro svou celistvost nepotřebují přátele. Viz např. *EN VIII*, 8, 9, 1159a5nn.

problému. Tato činnost nakonec povede k tomu, že o daném problému víme vše, co je člověku přístupné; tedy máme vědění.

Uzavřeme tak toto zamyšlení nad povahou Aristotelovy metody. Povaha rozmanitých počátků-východisek nás vede nazpět k otázce univerzality a dílčích postupů. Ať jsou již počátky jakéhokoli charakteru, jejich hledání a selekce zůstává obecným postupem napříč rozmanitými oblastmi lidských aktivit. Aristotelův postup, který jsem sledovala v I. knize spisu *O duši* je praktickou ukázkou postupně se zužujícího výběru, který umožňuje zmapování oblasti a následný progres.³⁹⁶ Tento způsob se stal samozřejmou součástí našeho přístupu ke světu, jakým řešíme úkoly v běžném i vědeckém životě. Pokud chceme v Aristotelově myšlení hledat univerzální metodu vedoucí k poznání, tak především v tom smyslu, že jeho obecná snaha vždy zohledňuje určité hraniční body; tedy odkud vycházíme a čeho chceme dosáhnout. Vlastní proces, kterým je tento posun realizován, však nabývá rozmanitých podob.

³⁹⁶ Ačkoli zůstává interpretační otázkou, jak hodnotíme Aristotelova kritéria, dle kterých svůj výběr a následnou selekci provádí, je zřejmé, že právě tento proces postupného prověřování mu umožňuje další postup.

Závěr

Shrnutí výsledků práce a jejich zhodnocení

V projektu nabízím Aristotelovu interpretaci metody, která je spjata s chápáním podstaty jakožto složeniny látky a formy (σύνθετον). Na základě toho je prezentované pojetí možné charakterizovat příklonem k přírodovědnému typu uvažování, ale nikoli redukcí na tento model. Krajiní způsoby interpretace Aristotelovy filosofie byly v práci ilustrovány na F. Baconovi a P. Pomponazzim. Postavíme-li oba tyto modely vedle sebe, ukazuje se v praxi, že Aristotelovy texty umožňují výklady nejen rozmanité, nýbrž navzájem neslučitelné. Využívám je pro jasnost (a radikálnost) postojů.³⁹⁷ Právě oscilace mezi jednotlivinami, které nás obklopují, a nárokem na poznání obecných zákonitostí tvoří podstatný rys Aristotelova myšlení. Příklon na jednu či druhou stranu tak významným způsobem ovlivňuje porozumění Aristotelově metodě. V kontextu aristotelských bádání navrhuji podržet toto napětí ve výkladu Aristotela vždy přítomné, jeho zrušením by vznikl Aristotelés přírodovědec či Aristotelés metafysik.

Na základní otázku celého projektu, tedy jakým způsobem se Aristotelés dostává k poznání prvních principů (či počátků) a příčin, odpovídám za pomoci vysvětlení „dvojích“ počátků. Jako „dvojí“ je nazývám proto, že počátky nejsou jen výsledky metodického procesu, ale i jeho východisky. Chceme-li sledovat Aristotelovu metodu, je nutné ji sledovat právě s ohledem na proces, který se odehrává mezi těmito pomyslnými krajiními body. Interpretační model orientovaný na principy a příčiny tak přetáčím a věnuji se podrobně Aristotelovým východiskům. V práci sleduji jak obecná metodologická vodítka, tak i vlastní Aristotelův postup, přičemž si volím spis *O duši*. Užší zaměření na první knihu, která bývá obvykle chápána ve smyslu přípravné platformy pro vlastní Aristotelovu koncepci, umožnilo detailně sledovat způsob, jakým

³⁹⁷ Jejich začleněním do práce poukazuji na dvě různé perspektivy, nevěnuji se jim tedy v jejich historickém kontextu.

Aristotelés postupuje od východisek směrem k výsledkům, které lze nalézt na především na začátku druhé knihy. Na základě toho představuji Aristotela spíše jako geniálního interpreta předcházejících koncepcí, jako znalce svého intelektuálního prostředí, jehož je součástí. Ukazují, že Aristotelés z tradice více přejímá, než odmítá. Jeho vlastní odpovědi jsou vystaveny právě na zděděných základech. Z toho v širším smyslu vyplývá i přehodnocení Aristotelova vztahu k předchůdcům, který nabývá výrazně pozitivnějšího obrazu, než jaký je například v českém badatelském prostředí obvyklý.

Výsledky Aristotelova zkoumání prezentují perspektivou východisek, jejichž postupnou precizací se k výsledkům dostává. Definice, které Aristotelés ve svém spisu *O duši* nabízí, tak chápu jako hledané první principy. Nicméně Aristotelés používá k dokladování smysluplnosti výsledků i odkaz na jednotlivé projevy duše, dokonce prohlašuje, že takový postup může vést k objasnění celého problému (*DA I, 1, 402b21–22*). Tento vlastní Aristotelův postup mě vede k epistemologicky skromnějšímu pochopení prvních principů. Jsou tak objektivní, jak to v dané oblasti jde. Ačkoli Aristotelés sám prohlašuje bádání o duši za jedno z nejpřesnějších vůbec, ukazuje se, že její přesnost není absolutní.

Co se týká podoby Aristotelovy induktivní metody, nabízím v práci její pochopení na dvou úrovních, která se navzájem doplňují. Induktivní proces můžeme nazvat univerzální metodou v tom smyslu, že vždy postupujeme od počátků-východisek k počátkům-výsledkům. Do tohoto obecného modelu se zřejmě vejdu všechna Aristotelova dílčí zkoumání. Na rovině konkrétních problémů se však stává očividné, že různým vědám náleží různá východiska, která pak nutně ovlivňují i podobu výsledků, a to především v míře přesnosti, které dosahují. Rozmanité výsledky Aristotelových bádání v jednotlivých vědních oborech pak podporují spíše pluralistický způsob čtení a porozumění Aristotelovu odkazu.

V obou výše zmíněných bodech tak reviduji Irwinův projekt, se kterým jsem průběžně vedla diskusi. Irwin svůj výklad Aristotelovy metody vedoucí

k poznání prvních principů zakládá na rozdělení dvou typů východisek, kterým pak náleží rozdílná metoda. Z tohoto důvodu od sebe odděluje indukci (jdoucí od jevů) a dialektiku (vycházející od názorů předchůdců). Rozdíl se vynořuje o to zřetelněji, že Irwin si pro dokladování svého přístupu volí spis *O duši*, který jsem si pro bližší zkoumání vybrala i já. Na základě Aristotelova textu ukazují, že Aristotelés jednotlivé typy východisek kombinuje. Oddělovat tak od sebe dialektiku a indukci není Aristotelovi vlastní. Navrhuji tak použít označení Aristotelovy metody jako indukce ve smyslu zastřešujícího názvu, pod který se vejdou postupy různé. Aristotelovu metodu lze nazvat indukcí minimálně v tom ohledu, že se postupuje od dílčích východisek směrem k obecnému výměru.

Nyní se zastavím u výsledků, které lze považovat za relevantní nejen pro aristotelickou badatelskou obec, ale které by mohly oslovit širší spektrum odborníků na poli antických studií. Prvním z nich je diskuze nad metodou Aristotela a F. Bacona, která přináší následující závěry. Ukazuje se, že ačkoli se Bacon sám profiluje v protikladu k Aristotelově metodě, překvapivě se s ním v mnoha ohledech shoduje. Další závěr se již týká srovnání jejich konkrétního postupu, ve kterém se ukazuje, že rozcházejí-li se Aristotelova a Baconova metoda v něčem podstatném, je to právě podoba jejich východisek. Problém nespočívá ani tolik v přírodních jevech, zde by se oba myslitelé na základní podobě shodli, byť by se již neshodli na relevantním množství jevů, které umožňuje další postup. Hlavní rozpor je spojen se šíří východisek, se kterými Aristotelés pracuje a činí z nich základní stavební kameny pro cestu od východisek k výsledkům. Aristotelés k jevům přírodním připojuje nejen názory předchůdců, ale i to, jakým způsobem běžně o věcech hovoříme. Taková východiska jsou pro Bacona přímo nepřijatelná a začleňuje je do svého učení o idolech, kterých je třeba se vyvarovat.

Z tohoto důvodu se zdá být mnohem komplikovanější otázka, v jakém smyslu můžeme považovat Aristotela za vědce v moderním významu slova, ačkoli jsem se v práci věnovala několika motivům, které jsme přirozeně učinili součástí našeho vědeckého přístupu ke světu. Baconovo pojetí východisek a metody vůbec se stalo natolik vlivným obrazem pro induktivní chápání vědy, až

můžeme jeho ozvuk nalézt i u současných aristotelských badatelů, kteří na Aristotelův postup nahlíží skrz tuto baconovskou perspektivu.

Perspektivy dalšího bádání

Mezi možnosti, kterými by mohl projekt pokračovat, se nabízí doplnění o procesu poznání na fyziologické úrovni (vznik vjemu, jeho přetváření do zkušenosti a poté poznatku), k čemuž poskytuje vodítko druhá a třetí kniha Aristotelova spisu *O duši*, stejně jako Aristotelova kratší pojednání sdružená do *Parva Naturalia*. Další z možností, kterou by bylo vhodné projekt rozvíjet a podpořit, spatřuji ve sledování Aristotelova konkrétního postupu ve spisech z jiných oblastí lidských aktivit než je činnost teoretická, tedy především z jednání a tvorby (překrokům do těchto oblastí se dosud v práci věnuji jen okrajově).

Z projektu však vyplývají i další možnosti. Nabízí se precizněji sledovat Aristotelovy termíny, které v práci nazývám jako komplementární či dynamické, a vůbec způsob, jakým s jejich pomocí Aristotelés popisuje a zachycuje svět. Někteří badatelé navrhuji vysvětlení, že některé Aristotelovy termíny fungují horizontálně, některé pak vertikálně, tyto pak doplňují určitý chybějící rys. Příkladem může být mohutnost představivosti, která stojí na rozhraní mezi smyslovými a rozumovými schopnostmi duše.³⁹⁸

Díličními motivy, které vycházejí z projektu a jejichž zpracování by mohlo vést k zajímavým výsledkům, je sledování Aristotelova vztahu k archaickému mysliteli Hérakleitovi z Efesu. Navzdory časové distanci obou myslitelů a kritickému postoji Aristotela k jeho odkazu se nabízí sledovat jejich myšlenkovou spřízněnost (například v hodnocení úlohy smyslů a smyslového poznání, či v pozici epistemologického optimismu ohledně výsledků, ke kterým se člověk může svou intelektuální činností dostat).

³⁹⁸ Přímou k této otázce se vyjadřuje H. S. Richardson. Srov. Richardson, H. S., *Desire and the Good in De Anima*. Vztahy mezi Aristotelovými termíny sledují například G. Fine a T. Irwin v knize *Aristotle: Selections* (především v části *Glossary*).

Na základě zkoumání Aristotelových postupů se dalším zajímavým problémem, kterému bych se chtěla podrobněji věnovat, jeví role příkladů. Ačkoli se Aristotelovy příklady těší živému badatelskému zájmu (v mnohých případech se však spíše jedná o diskusi nad významem těch méně jasných), nabízí se téma uchopit systematicky a zasadit jej právě do kontextu metody vedoucí k poznání. Nabízí se prozkoumat nejen ilustrativní a pedagogickou roli příkladů, ale i hypotézu, že příklady z rozmanitých oblastí hrají velmi důležitou, tedy nezastupitelnou roli v Aristotelově metodě, což bylo prozatím v práci spíše naznačeno. Velmi zajímavé by bylo sledovat výskyt určitého konkrétního příkladu v rozmanitých oblastech lidského vědění, neboť jak bylo v práci naznačeno, příkladů z přírodního světa Aristotelés používá i ve svých metafysických úvahách.

Seznam použitých pramenů a literatury

Primární literatura – seznam zkratek

Na klasické prameny je odkazováno, jak je v oboru obvyklé, níže uvedenými zkratkami.

Aristotelés

<i>APo.</i>	<i>Analytica posteriora (Druhé analytiky)</i>
<i>APr.</i>	<i>Analytica priora (První analytiky)</i>
<i>Cat.</i>	<i>Categoriae (Kategorie)</i>
<i>DA</i>	<i>De anima (O duši)</i>
<i>De Part. An.</i>	<i>De partibus animalium (O částech zvířat)</i>
<i>EN</i>	<i>Ethica Nicomachea (Etika Níkomachova)</i>
<i>GC</i>	<i>De generatione et corruptione (O vzniku a zániku)</i>
<i>HA</i>	<i>Historia animalium (Zkoumání živočichů)</i>
<i>Met.</i>	<i>Metaphysica (Metafysika)</i>
<i>Phys.</i>	<i>Physica (Fysika)</i>
<i>PN</i>	<i>Parva naturalia (Malá přírodovědná pojednání)</i>
<i>Somn.</i>	<i>De somno et vigilia (O spánku a bdění)</i>
<i>DS</i>	<i>De sensu et sensibilibus (O vnímání a vnímatelném)</i>
<i>Top.</i>	<i>Topica (Topiky)</i>

Další používané zkratky

BAW Historisch-Kritische Gesamtausgabe, H. J. Mette and K. Schlechta (eds.), 9 vols., Friedrich Nietzsche

De im. an. De immortalitate animae (O nesmrtelnosti duše), Pietro Pomponazzi

DK Diels, H., Kranz, W. Die Fragmente der Vorsokratiker. 6. Aufl. Zürich: Weidmann, 1969

DL Díogenés Laertský, Vitae philosophorum (Životy, názory a výroky proslulých filosofů)

NO Novum Organum (Nové Organon), Francis Bacon

Resp. Respublica (Ústava), Platón

Primární literatura – prameny a překlady

Překlady použité v práci vycházejí z níže uvedených zdrojů, na vlastní překlady v textu upozorňuji.

ARISTOTELÉS. *De Anima*. Books II and III (with Passages from Book I). Translated with Introduction and Notes by D. W. Hamlyn. Oxford: Clarendon Press, 1993. ISBN 978-0198240853.

—, *De Anima*. Translated with an Introduction and Commentary by Ch. Shields. Oxford: Oxford University Press, 2016. ISBN 9780199243457.

—, *De Anima*. With translation, introduction and notes by R. D. Hicks. Cambridge: Cambridge University Press, 1907. ISBN-10: 1107492505.

—, *De l'âme*. Traduction et présentation par R. Bodéüs. Paris: Flammarion, 1993. ISBN 978-2-0807-0711-6.

—, *Druhé analytiky*. Přeložil A. Kříž, úvodem a poznámkami opatřil K. Berka. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1962. ISBN neved.

—, *Etika Níkomachova*. Přeložil a poznámkami opatřil A. Kříž. Praha: Nakladatelství Petr Rezek, 1996. ISBN 80-901796-7-3.

—, *Fyzika*. Přeložil A. Kříž. Praha: Nakladatelství Petr Rezek, 1996. ISBN 80-86027-03-1.

—, *Metafyzika*. Vydání s upraveným překladem A. Kříže. Praha: Nakladatelství Petr Rezek, 2003. ISBN 80-86027-19-8.

—, *Metafyzika A*. Přeložil F. Karfík. Praha: Oikoymenh, 2015. ISBN 978-80-7298-209-7.

—, *Nicomachean Ethics*. Přeložil H. Rackham. Perseus Digital Library. Cambridge, MA and London: Harvard University Press and William Heinemann, 1934.

—, O duši. In *Člověk a příroda*. Přeložil A. Kříž a M. Mráz, úvodem a poznámkami opatřil M. Mráz. Praha: Svoboda, 1984. ISBN: 25-149-84.

—, O snech. In *Člověk a příroda*. Přeložil A. Kříž a M. Mráz, úvodem a poznámkami opatřil M. Mráz. Praha: Svoboda, 1984. ISBN: 25-149-84.

—, *První Analytiky*. Přeložil A. Kříž, úvodem a poznámkami opatřil K. Berka. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1961. ISBN neved.

——, *Selections*. Translated, with introduction, notes and glossary by T. Irwin and G. Fine. Indianapolis/Cambridge: Hackett, 1995. ISBN-13: 978-0915145676.

——, *The Complete Works of Aristotle*, Vol. 1., Vol. 2. Barnes, J. (ed.). Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1984. ISBN: 9780691016504, ISBN: 9780691016511.

BACON, F. *Nové organon*. Přeložil M. Zůna. Praha: Svoboda, 1990. ISBN 80-205-0107-X.

——, *The New Organon*. Jardine, L., Silverthorne, M. (eds.). Cambridge Texts in the History of Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. ISBN-13: 978-0521564830.

DÍOGENÉS LAERTSKÝ. *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. Pelhřimov: Nová tiskárna, 1995. ISBN 80-901916-3-0.

EURÍPIDÉS. *Bakchantky*. Přeložil J. Klier a H. Kurzová. In *Héraklés a jiné tragédie*. Praha: Svoboda, 1988.

KOMENSKÝ, J. A. *Předehra pansofie. Objasnění pansofických pokusů*. Praha: Academia, 2010. ISBN 978-80-200-1862-5.

POMPONAZZI, P. *Traité de l'immortalité de l'âme*. Texte établi, traduit, présenté et annoté par Th. Gontier. Paris: Les Belles Lettres, 2012. ISBN: 978-2-251-80127-8.

Slovníky

LIDELL, H. G., SCOTT, R. *A Greek-English Lexicon*, With a Revised Supplement by H. S. Jones, R. McKenzie. Oxford: Oxford University Press, 1996. ISBN: 9780198642268.

CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire de mots*. Paris: Klincksieck, 2009. ISBN 978-2-252-03681-5.

LEPAŘ, F. *Slovník řeckočeský*. Praha: Vydavatelství Petr Rezek, 2008. ISBN neuv.

Sekundární literatura

ACKRILL, J. L. „Aristotle's Definitions of 'Psyche'.“ *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, 73, 1 (1972–1973), s. 119–134. ISSN 0066-7374.

——, *Aristotle the Philosopher*. Oxford: Oxford University Press, 1981. ISBN-13: 978-0192891181.

ADORNO, T. W., HORKHEIMER, M. *Dialektika osvícenství*. Praha: Oikoymenh 2009. ISBN 978-80-7298-267-7.

ALLEN, J. Aristotle on Chance as an Accidental Cause. In Leunissen, M. (ed.). *Aristotle's Physics: A Critical Guide*, s. 66–87. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. ISBN 78-1-107-03146-3.

AUBENQUE, P. „Le II e Symposium aristotelicum (Louvain, 24 août-1 er septembre 1960. “ *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 151 (1961), s. 131–133. ISSN 0035-3833.

BARNES, J. Aristotelova teorie důkazu. In Rezek, P. (ed.). *Epagóge a epistémé*, s.47–87. Praha: Nakladatelství Petr Rezek, 1999. ISBN 8086027201.

——, Nietzsche and Diogenes Laertius. In Jensen, A. K., Heit, H. (eds.). *Nietzsche as Scholar of Antiquity*, s. 115–138. London: Bloomsbury, 2014. ISBN 978-1-4725-1152-2.

——, Proof and the Syllogism. In Berti, (ed.). *Aristotle on Science: The Posterior Analytics*. Proceedings of the Eighth Symposium Aristotelicum, s. 17–59. Padua: Antenore, 1981.

BERKA, K. Aristotelovo pojetí vědy z hlediska její deduktivní výstavby. Předmluva. In *Druhé analytiky*, s. 5–26. Přeložil A. Kříž, úvodem a poznámkami opatřil K. Berka. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1962. ISBN neuved.

BIANCHI, L. Continuity and Change in the Aristotelian Tradition. In: Hankins, J. (ed.). *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, s. 49–71. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. ISBN 978-0-521-84648-6.

BOHÁČEK, K. „Aristotelova reflexe tragického konceptu příčiny“. *Aithér*, VIII, 15 (2016), s. 72–83. ISSN 1803-7860.

BURNYEAT, M. F. Aristotle on Understanding Knowledge. In Berti, E. *Aristotle on Science: the „Posterior Analytics“*, s. 97–139. Proceedings of the Eight Symposium Aristotelicum. Padua: Antenore, 1981. ISSN 0066-7374.

CARBONEOVÁ, A. L. *Aristote illustré. Répresentation du corps et schématisation dans la biologie aristotélicienne*. Paris: Classiques Garnier, 2011. ISBN 978-2-8124-0257-9.

COXHEAD, M. „Mere Knowledge and Scientific Knowledge in Aristotle's Posterior Analytics.“ *London Ancient Science Conference* (Londýn, 14. 2. 2019). Department of Science and Technology Studies, University College London.

DAHL, N. O. „Reviewed work: Aristotle's First Principles.“ *Noûs* 27, 1 (1993), s. 127–133. ISSN 00294624.

DICKIE, W. M. „A Comparison of the Scientific Method and Achievement of Aristotle and Bacon“. *The Philosophical Review*, 31, 5 (1922), s. 471–494. ISSN 0031-8108.

FREDEOVÁ, D. The Cognitive Role of Phantasia in Aristotle. In Nussbaumová, M. C., Rortyová, A. O. (eds.). *Essays on Aristotle's De Anima*, s. 279–298. Oxford: Oxford University Press, 1995. ISBN 9780198236009.

—, The Endoxon Mystique: What endoxa Are and What Are They Not. In Inwood, B. (ed.). *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. XLIII, s. 185–215. Oxford: Oxford University Press, 2012. ISBN-10: 0199666164.

GONTIER, Th. Introduction. In Pomponazzi, P. *Traité de l'immortalité de l'âme*. Texte établi, traduit, présenté et annoté par Th. Gontier. Paris: Les Belles Lettres, 2012. ISBN: 978-2-251-80127-8.

GOTTHELF, A. Coda Aristotle as Scientist: A Proper Verdict (with emphasis on his biological works). In *Teleology, First Principles, and Scientific Method in Aristotle's Biology*. Oxford: Oxford Aristotle Studies, 2012. ISBN-13: 9780199287956.

GOTTHELF, A., LENNOX, J., G. *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. ISBN 0521 310911.

GRAU, S. Diogenes Laertius between Tradition and Innovation: Philosophers and θεῖοι ἄνδρες. In García-Gasco, R., González Sánchez, S., Hernández de la Fuente, D. *The Theodosian Age (A.D. 379-455). Power, Place, Belief and Learning at the End of the Western Empire*, s. 183–189. ISBN 978-1-4073-1107-4.

HAMLIN, D. W. Notes on the Translation. In Aristotle. *De Anima*. Books II and III (with passages from Book I). Translated with Introduction and Notes by D. W. Hamlyn. Oxford: Clarendon Press, 1993. ISBN 978-0198240853.

HENRY, D. Substantial Generation in Physics 1.5–7. In Leunissenová, M. (ed.). *Aristotle's Physics: A Critical Guide*, s. 144–161. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. ISBN 978-1-107-03146-3.

HICKS, R. D. Introduction. In Aristotle. *De Anima*. With translation, introduction and notes by R. D. Hicks. Cambridge: Cambridge University Press, 1907. ISBN-10: 1107492505.

HLOCH, R. „Dvě Aristotelovy teze o smyslovém vnímání.“ *Aithér*, IX, 18 (2017), s. 4–21. ISSN 1803-7860.

HOBZA, P. „Aristotelova filosoficko-vědecká metoda.“ Kolokvium *Aristotelés a jeho dědictví* (Olomouc, 9. 12. 2016). Katedra filozofie Filozofické fakulty Univerzity Palackého v Olomouci, Česká společnost pro studium Aristotela a jeho myšlenkového odkazu.

—, „Filosofie, věda a epistémé u Aristotela: Rozlišoval Aristotelés filosofii a vědu?“ *Aithér*, 9 (2013), s. 46–68. ISSN 1803-7860.

—, „Je skutečně zjevné, že Aristotelovi předchůdci hovořili o příčinách? (Met. 983b3)“ *Aithér*, VII, 13 (2015), s. 46–55. ISSN 1803-7860.

—, *Filosofie a věda: filosofické pojednání o skutečnosti*. Praha: OIKOYMENH, 2015. ISBN 978-80-7298-213-4.

HOBZA, P., ZIELINA, M. *Řecká filosofie: jazykově-filosofický úvod I*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2013. ISBN 978-80-244-3956-3.

CHAIGNET, A.-Éd. *Essai sur la psychologie d'Aristote: contenant l'histoire de sa vie et de ses écrits*. Paris: Hachette, 1883.

CHERNISS, H. *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1935. ISBN neved.

IRWIN, T. *Aristotle's First Principles*, Oxford: Clarendon Press, 1990. ISBN 0-19-824290-5.

IRWIN, T., FINE, G. Glossary. In: Aristotle. *Selections*, s. 564–622. Translated, with introduction, notes and glossary by T. Irwin and G. Fine. Indianapolis/Cambridge: Hackett, 1995. ISBN-13: 978-0915145676.

JAEGER, W. *Aristotle: Fundamentals of the History of His Development*. Přeložil R. Robinson. Oxford: Oxford University Press, 1962. ISBN-10: 0198810377.

JANNONE, A. Introduction. In Aristote. *De l'âme*. Paris: Les Belles Lettres, 1966.

JIRÁK, P. Dobro v Aristotelově nauce o středu. In Boháček, K., Jiráková, K. (eds.). *Platonica Pilonica IV. Dobro*, s. 135–145. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni, 2015. ISBN 978-80-261-0341-7.

JIRÁKOVÁ, K. „Bacon jako Aristotelův dědic.“ *Aithér*, IX, 18 (2017), s. 22–39. ISSN 1803-7860.

——, „Double origins” (archai). Focus on Aristotle's Theory of Scientific Knowledge.“ *London Ancient Science Conference* (Londýn, 14. 2. 2019). Department of Science and Technology Studies, University College London.

——, „Dvojí počátky (archai).“ Přednáška v doktorském semináři (Plzeň, 22. 2. 2019). Katedra filozofie Západočeské univerzity v Plzni.

——, „Koloběh smyslového: bdění a vjem, spánek a sen.“ *Kuděj*, 18, 2 (2017), s. 18–34. ISSN 1211-8109.

——, Aristotelovo pojetí duše a dobra v De Anima. In Boháček, K., Jiráková, K. (eds.). *Platonica Pilonica IV. Dobro*, s. 123–134. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni, 2015. ISBN 978-80-261-0341-7.

KIRK, G. S., RAVEN, J. E., SCHOFIELD, M. *Předsókratovští filosofové. Kritické dějiny s vybranými texty*. Přeložil F. Karfík, P. Kolev, T. Vítek. Praha: OIKOYMENH, 2004. ISBN 80-7298-110-2.

KOČANDRLE, Radim. *Fysis iónských myslitelů. Rozprava nad peripatetickou dezinterpretací*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2008. ISBN: 978-80-86818-72-6.

KOLÁŘ, A. Osobnost a dílo Díozena Laertského. Úvod. In Díozenés Laertský. *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. Pelhřimov: Nová tiskárna, 1995. ISBN 80-901916-3-0, s. 5–27.

KRATOCHVÍL, Z. Autoři a spisy, díky kterým máme Hérakleitovy zlomky (B) zachovány. *Fysis*. Stránky filosofa Zdeňka Kratochvíla [online]. Dostupné na <<http://www.fysis.cz/herakleitos/bautorichar.htm>>, citováno 5. 4. 2018.

——, Hérakleitos z Efesu. *Fysis*. Stránky filosofa Zdeňka Kratochvíla [online]. Dostupné na <<http://www.fysis.cz/presokratici/22/bcz.htm>>, citováno 5. 4. 2018.

LABUDA, P. „Aristotelova filozofia jazyka: posun smerom k pragmatickejšiemu čítaniu.“ *Aristotelés a tradice, tradice a Aristotelés* (kolokvium, Praha, 12. 6. 2016). Česká společnost pro studium Aristotela a jeho myšlenkového odkazu, Oddělení pro studium antického a středověkého myšlení Filosofického ústavu AV ČR.

LEAR, J. *Aristotle: The Desire to Understand*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. ISBN 0-521-34762-9.

LEWES, G. H. *Aristotle: a Chapter from the History of Science, including Analyses of Aristotle's Scientific Writings*. London: Smith, Elder & Co, 1864.

LONG, Ch., P. „Saving ‘Ta Legomena’: Aristotle and the History of Philosophy.“ *The Review of Metaphysics*, 60, 2 (2006), s. 247–267. ISSN 0034-6632.

MOURAL, J. „Popper a Stránský o interpretaci Platóna.“ *Aithér*, VIII, 15, (2016.)

——, Aristotelés jako pluralista: proměny obrazu Aristotela a poučení z nich. In Javorská, A., Marchevský, O. (eds.). *Kultúra, civilizácia, normativita – dialóg a konflikty z pohľadu filozofie*, s. 9–19. Bratislava: Filozofická fakulta PU v Prešove a Slovenské filozofické združenie pri SAV, 2017. ISBN 978-80-970303-8-4.

MRÁZ, M. Poznámky ke spisu *O duši*. In *Člověk a příroda*, s. 280–314. Přeložil Antonín Kříž a Milan Mráz, úvodem a poznámkami opatřil Milan Mráz. Svoboda: Praha, 1984. ISBN 25-149-84.

——, Úvod ke spisu *O duši*. In *Člověk a příroda*, s. 167–196. Přeložil Antonín Kříž a Milan Mráz, úvodem a poznámkami opatřil Milan Mráz. Svoboda: Praha, 1984. ISBN: 25-149-84.

NETOPILÍK, J. Aristotelés – největší přírodovědec starověku. Předmluva k výboru Aristotelových textů. In *Člověk a příroda*, s. 7–36. Přeložil Antonín Kříž a Milan Mráz, úvodem a poznámkami opatřil Milan Mráz. Svoboda: Praha, 1984. ISBN 25-149-84.

NUSSBAUMOVÁ, M. C. *Křehkost dobra: Náhoda a etika v řecké tragédii a filosofii*, Praha: OIKOYMENH, 2003. ISBN 80-7298-089-0.

——, „ΨΥΧΗ in Heraclitus, I.“ In *Phronesis*, 17, 1 (1972), s. 1–16. ISSN 1568-5284.

OWEN, G. E. L. „Tithenai ta phainomena.“ In Barnes, J., Schofield, M., Sorabji, R. (eds.). *Articles on Aristotle*, vol. 1., Science, s. 113–126. ISSN 0-7156-0762-6.

PAPACHRISTOU, C. S. „Three Kinds or grades of phantasia in Aristotle’s *De Anima*“. *Journal of Ancient Philosophy*, 7, 1 (2013), s. 19–48. ISSN 1981-9471.

PATOČKA, J. *Aristotelés, jeho předchůdci a dědicové. Studie z dějin filosofie od Aristotela k Hegelovi*. Praha: Československá akademie věd, 1964. ISBN: 21-024-64.

PINE, M. L. *Pietro Pomponazzi: Radical Philosopher of the Renaissance*. Padua: Antenore 1986. ISBN 10: 8884554020.

POLANSKY, R. *Aristotle’s De anima. A Critical Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. ISBN 978-0-511-55101-7.

RABINOFFOVÁ, E. „Aristotle on the Intelligibility of Perception.“ *The Review of Metaphysics*, 68, 4 (2015), s. 719–740. ISSN 0034-6632.

RÁLIŠ, J. *Věda, principy a dialektika v Aristotelově díle* (magisterská diplomová práce). Olomouc, 2010.

REZEK, P. Předmluva. In Rezek, P. (ed.). *Epagóge a epistémé*, s. 7–8. Praha: Nakladatelství Petr Rezek, 1999. ISBN 80-86027-20-1.

RICHARDSON, H. S. *Desire and the Good in De Anima*. In Nussbaumová, M. C., Rortyová, A. O. (eds.). *Essays on Aristotle's De Anima*, s. 381–400. Oxford: Oxford University Press, 1995. ISBN 9780198236009.

ROBB, K. Psyché a logos: historické počátky pojmu duše. In Pokorný, M. *Hérakleitos z Efesu: Zkušenost a řeč*, s. 121–168. Praha: OIKOYMENH, 2008. ISBN: 978-80-7298-271-4.

RÖD, W. *Novověká filosofie I*. Praha: Oikoymenh, 2001. ISBN 80-7298-039-4.

SHIELDS, Ch. Commentary. In Aristotle. *De Anima*. Translated with an Introduction and Commentary by Ch. Shields. Oxford: Oxford University Press, 2016. ISBN 9780199243457.

—, Discursive Outline of De Anima. In Aristotle. *De Anima*. Translated with an Introduction and Commentary by Ch. Shields. Oxford: Oxford University Press, 2016. ISBN 9780199243457.

—, General Introduction. In Aristotle. *De Anima*. Translated with an Introduction and Commentary by Ch. Shields. Oxford: Oxford University Press, 2016. ISBN 9780199243457.

SCHOFIELD, M. Aristotle on the Imagination. In Nussbaumová, M. C., Rortyová, A. O. (eds.). *Essays on Aristotle's De Anima*, s. 249–278. Oxford: Oxford University Press, 1995. ISBN 9780198236009.

SMITH, R. Dialectic and the Syllogism, s. 133–151. *Ancient Philosophy*, 14, special issue (1994). ISSN 0740-2007.

—, Logic. In Barnes, J. (ed.). *The Cambridge Companion to Aristotle*, s. 27–65. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. ISBN-10: 0521411335.

SORABJI, R. Intentionality and Physiological Processes: Aristotle's Theory of Sense-Perception. In Nussbaumová, M. C., Rortyová, A. O. (eds.). *Essays on Aristotle's De Anima*, s. 195–226. Oxford: Oxford University Press, 1995. ISBN 9780198236009.

STRÁNSKÝ, Jiří. „Kdo je podle Aristotela φυσικός? (*De an.* 403a29–b18).“ *Aithér*, VII, 13 (2015), s. 56–69. ISSN 1803-7860.

ŠPELDA, D. *Renesanční a novověká filosofie*. Plzeň: Fakulta filozofická ZČU, 2009. ISBN 978-80-7043-822-0.

THEIN, K. *Aristotelés o lidské přirozenosti. Od myšlení k anatomii*. Praha: Filosofia, 2017. ISBN 978-80-7007-494-7.

WIELAND, W. Problém Principů v Aristotelově Fyzice. In Rezek, P. (ed.). *Epagógé a epistéme*, s. 26–46. Praha: Nakladatelství Petr Rezek, 1999. ISBN 80-86027-20-1.

WITTOVÁ, Ch. Dialectic, Motion, and Perception: De Anima Book 1. In Nussbaumová, M. C., Rortyová, A. O. (eds.). *Essays on Aristotle's De Anima*, s. 169–184. Oxford: Oxford University Press, 1995. ISBN 9780198236009.

Summary

Aristotle's Theory of Knowledge: Focus on the Inductive Method and Its Reflection by Contemporary Scholars

The project is determined by two basic demands. The first is bound to the reflection of Aristotle's theory of cognition, the second rest on putting this theory into the context of contemporary research discussions. It turns out that the way of interpreting this topic has considerably changed in the history of European thought. We can find a turn in the Aristotelian research caused by the article *Tithenai ta phainomena* written by G. E. L. Owen (first published in 1961) and by Irwin's book *Aristotle's First Principles* (first published in 1988) that have changed the way we think about the Aristotle method.

Aristotle claims that we reach the knowledge (ἐπιστήμη) only when we know the first principles and causes (ἀρχαί καὶ αἰτίαι). That is also the reason why I follow the process which should lead us to these principles in Aristotle's writings. If we search an agreement between contemporary scholars, it seems that it rests on getting the origins and causes by inductive method or that induction plays an important role in the Aristotle method at least.

In the first chapter, I start by placing the project in the context of contemporary research. On this basis, I deal with Aristotle's demand for achieving the first principles (or origins). In the second chapter, I show that Aristotle's term of origin (ἀρχή) can be traced at two levels, as a starting point and as a result of a methodical procedure. This "dual" concept of origins leads me to the hypothesis that if we want to reconstruct Aristotle's way leading to knowledge, it is necessary to focus on the origins in the meaning of starting point. In the third chapter, I deal with the origins in the sense of starting points from which it is possible to begin a journey leading to knowledge according to Aristotle. In the fourth chapter, I mainly focus on the first book of Aristotle's writing *De anima* where I try to follow Aristotle's methodological guidelines and the partial Aristotle's procedures. On the basis of these, I interpret own

Aristotle's answer primarily as a result of work with various types of origins-starting points. In the fifth chapter, I consider if Aristotle's method can be understood as a universal one. In conclusion, I turn to the same question but in perspective of concrete results that have emerged from the four main chapters of this work.

Following results can be considered as the most important: the interpretation of Aristotle's origins as "dual" (1); the emphasis on the origins-starting points (2); follow-up of Aristotle's inductive approach in the first book of *De anima* (3); proposal of epistemological modesty in relation to the results of Aristotle's inquiry (4); the influence of F. Bacon on the modern interpretation of Aristotle's method (5); answer to T. Irwin's project *Aristotle's First Principles* (6); the revision of Aristotle's relationship to predecessors (7).

Resumé

La théorie de la connaissance d'Aristote: l'accent sur la méthode inductive et sa réflexion par les auteurs contemporains

Le projet est déterminé par deux regards essentiels. Le premier est lié à la réflexion de la théorie de la cognition d'Aristote, le deuxième consiste à placer cette théorie dans le contexte de recherche contemporaine. Il semble que la manière d'interpréter ce sujet a considérablement changé pendant l'histoire de la pensée européenne. Nous pouvons trouver un tournant important dans la recherche aristotélicienne qui été provoquée par l'article *Tithenai ta phainomena* écrit par G. E. L Owen (1961) et par le livre *Aristotle's First Principles* écrit de Terrence Irwin (1988). Ces deux textes ont changé notre façon de voir la méthode d'Aristote.

Aristote affirme que nous possède la connaissance (*ἐπιστήμη*) uniquement lorsque que nous connaissons les principes premiers et les causes (*ἀρχαί καὶ αἰτίαι*). C'est aussi la raison pour laquelle je suivais le processus qui devrait nous conduire à ces principes dans les écrits d'Aristote. Si nous recherchons un accord entre des spécialistes contemporains, on peut le trouver dans l'opinion que c'est l'induction qui joue au moins un rôle important dans la méthode d'Aristote.

Dans le premier chapitre je commence par placer le projet dans le contexte de la recherche contemporaine. Dans le deuxième chapitre je montre que le terme d'origine d'Aristote peut être tracé à deux niveaux. Nous pouvons le comprendre en sens de points de départ et comme des résultats de recherches méthodologiques. Ce <double> concept des origines me conduit à l'hypothèse que si nous voulons reconstruire le chemin méthodologique d'Aristote conduisant à la connaissance, il est nécessaire de se concentrer sur les origines dans le sens de départ. Dans le troisième chapitre, je traite des origines dans le sens de points de départ à partir desquels il est possible de commencer un voyage menant à la connaissance selon Aristote. Dans le

quatrième chapitre, je me concentre principalement sur le premier livre *De l'âme* d'Aristote, où j'essaie de suivre les directives méthodologiques d'Aristote ainsi que les procédures partielles. Sur la base de celles-ci, j'interprète la propre réponse d'Aristote à la suite des travaux basés sur différents types de points de départ. Dans le cinquième chapitre je considère si la méthode d'Aristote peut être comprise comme une méthode universelle. En conclusion je passe à la même question mais dans la perspective des résultats concrets qui se sont dégagés des quatre chapitres principales de ce travail.

Les résultats suivants peuvent être considérés comme les plus importants: l'interprétation des origines d'Aristote comme des origines <doubles> (1); l'accent sur les origines en sens de points de départ (2); observation de l'approche inductive d'Aristote dans le premier livre *De l'âme* (3); proposition de modestie épistémologique en relation avec les résultats de l'investigation d'Aristote (4); montrer le problème de l'influence de F. Bacon sur l'interprétation contemporaine de la méthode d'Aristote (5); réponse au projet de T. Irwin (6); la révision des relations d'Aristote avec ses prédécesseurs (7).