

## Obsah

Předmluva.....	5
Kapitola I. Úvod.....	7
<i>Trinácté století – Čtrnácté století v protikladu ke třináctému století – Filosofie renesance – Oživení scholastiky</i>	
<b>Část I. Čtrnácté století</b>	
Kapitola II. Durandus a Petrus Aureoli.....	37
<i>Jakub z Mét – Durandus – Petrus Aureoli – Jindřich z Harclay – Vztah těchto myslitelů k ockhamismu</i>	
Kapitola III. Ockham I.....	62
<i>Život – Dílo – Jednota myšlení</i>	
Kapitola IV. Ockham II.....	69
<i>Ockham a metafyzika esencí – Petrus Hispanus a terministická logika – Ockhamova logika a teorie o univerzáliích – Reálná a racionální věda – Nutné pravdy a prokázání</i>	
Kapitola V. Ockham III.....	86
<i>Intuitivní poznání – Boží moc způsobuje intuitivní poznání neexis- tujícího objektu – Nahodilost světového řádu – Vztahy – Kauzalita – Pohyb a čas – Závěr</i>	
Kapitola VI. Ockham IV.....	105
<i>Podstata metafyziky – Jednoznačné pojetí bytí – Existence Boha – Naše poznání Boží přirozenosti – Boží ideje – Boží poznání budou- cích nahodilých událostí – Boží vůle a všemohoucnost</i>	
Kapitola VII. Ockham V.....	130

*Filosoficky nelze prokázat, že nemateriální a nepomíjející duše je formou těla – Pluralita reálně odlišných forem v člověku – Rozumová duše nevládní žádné reálně odlišné mohutnosti – Lidská osoba – Svoboda – Ockhamova etická teorie*

**Kapitola VIII. Ockham VI ..... 149**

*Disputace o evangelní chudobě a teorie o přirozených právech – Politická suverenita není odvozena z duchovní moci – Vztah lidu k panovníkovi – Jak dalece byly Ockhamovy politické ideje novátorské či revoluční? – Papežova pozice v církvi*

**Kapitola IX. Ockhamovské hnutí:**

**Jan z Mirecourtu a Mikuláš z Autrecourt ..... 162**

*Ockhamovské nebo nominalistické hnutí – Jan z Mirecourtu – Mikuláš z Autrecourt – Nominalismus na univerzitách – Závěrečné poznámky*

**Kapitola X. Vědecké hnutí ..... 200**

*Fyzika ve třináctém a čtrnáctém století – Problém pohybu; impetus a gravitace – Mikuláš Oresme; hypotéza o zemské rotaci – Možnost jiných světů – Některé vědecké implikace nominalismu a teorie o implikacích impetu*

**Kapitola XI. Marsilius z Padovy ..... 217**

*Církev a stát, teorie a praxe – Život Marsilia – Odpor vůči papežským nárokům – Podstata státu a zákona – Legislativa a exekutiva – Církevní jurisdikce – Marsilius a „averroismus“ – Vliv Defensor Pacis*

**Kapitola XII. Spekulativní mystika ..... 234**

*Mystické spisy ve čtrnáctém století – Eckhart – Tauler – Blahoslavený Jindřich Suso – Ruysbroeck – Denis Kartuzián – Německá mystická spekulace – Gerson*

**Část II. Filosofie renesance**

**Kapitola XIII. Oživení platonismu ..... 271**

*Italská renesance – Severní renesance – Oživení platonismu*

**Kapitola XIV. Aristotelismus ..... 283**

*Kritici aristotelské logiky – Aristotelismus – Stoicismus a skepticismus*

Kapitola XV. Mikuláš Kusánský.....	301
<i>Život a dílo – Vliv Mikulášovy hlavní ideje na jeho praktickou činnost – Coincidentia oppositorum – „Učená nevědomost“ – Vztah Boha ke světu – „Nekonečnost“ světa – Světový systém a duše světa – Člověk jako mikrokosmos; Kristus – Mikulášovo filosofické směřování</i>	
Kapitola XVI. Filosofie přírody I .....	322
<i>Obecné poznámky – Hieronymus Cardanus – Bernardo Telesio – Francesco Patrizzi – Thomaso Campanella – Giordano Bruno – Pierre Gassendi</i>	
Kapitola XVII. Filosofie přírody II.....	343
<i>Agrippa von Nettesheim – Paracelsus – Dva Van Helmontové – Sebastian Franck a Valentin Weigel – Jakob Böhme – Obecné poznámky</i>	
Kapitola XVIII. Vědecké hnutí renesance .....	355
<i>Obecné poznámky o vlivu vědy na filosofii – Renesanční věda; empirické základy vědy, řízený experiment, hypotéza a astronomie, matematika, mechanistický pohled na svět – Vliv renesanční vědy na filosofii</i>	
Kapitola XIX. Francis Bacon .....	374
<i>Anglická filosofie renesance – Baconův život a dílo – Klasifikace věd – Indukce a „idoly“</i>	
Kapitola XX. Politická filosofie .....	397
<i>Obecné poznámky – Niccolo Machiavelli – Sv. Tomáš More – Richard Hooker – Jean Bodin – Johannes Althusius – Hugo Grotius</i>	

### Část III. Scholastika v období renesance

Kapitola XXI. Obecný přehled.....	433
<i>Oživení scholastiky – Dominikánští spisovatelé před Tridentským koncillem; Cajetanus – Pozdější dominikánští spisovatelé a jezuitští autoři – Spory mezi dominikány a jezuity kvůli milosti a svobodné vůli – „Filosofické řady“ namísto komentářů k Aristotelovi – Politická a právní teorie</i>	
Kapitola XXII. Francisco Suárez I.....	456

<i>Život a dílo – Struktura a dělení Disputationes metaphysicae – Metafyzika jako věda o bytí – Pojem bytí – Atributy bytí – Individualizace – Analogie – Boží existence – Boží přirozenost – Esence a existence – Substance a akcident – Mody – Kvantita – Vztahy – Entia rationis – Obecné poznámky – Étienne Gilson o Suárezovi</i>	
<b>Kapitola XXIII. Francisco Suárez II.....</b>	<b>491</b>
<i>Filosofie práva a teologie – Definice zákona – Zákon [lex] a právo [ius] – Nutnost zákona – Věčný zákon – Přirozený zákon – Zásady přirozeného zákona – Neznalost přirozeného zákona – Neměnnost přirozeného zákona – Zákon národů – Politická společnost, suverenita a vláda – Teorie smlouvy u Suáreze – Odstranění tyranů – Trestní zákony – Zánik lidských zákonů – Zvyk – Církev a stát – Válka</i>	
<b>Kapitola XXIV. Stručné shrnutí prvních tří dílů .....</b>	<b>527</b>
<i>Řecká filosofie; předsókratovské kosmologie a objevování přírody, Platónova teorie o formách a idea Boha, Aristotelés a výklad změny a pohybu, novoplatónismus a křesťanství – Význam objevení Aristotela pro středověk – Filosofie a teologie – Vznik vědy</i>	
<b>Dodatek I. Zdvorní tituly udělené filosofům, o kterých pojednává tento díl.....</b>	<b>550</b>
<b>Dodatek II. Stručná bibliografie.....</b>	<b>551</b>
<b>Rejstřík.....</b>	<b>586</b>



## *Předmluva*

První část tohoto dílu se zabývá filosofií čtrnáctého století. Značná část dějin filosofického myšlení tohoto období je stále ještě dost neznámá, takže nelze sepsat žádné jednoznačné pojednání, dokud nebudeme mít k dispozici větší množství důvěryhodných textů, než ze kterých můžeme čerpat nyní. Avšak při sepisování výčtu podaného v tomto dílu jsem našel velkou oporu a podporu v myšlení vzdělaného františkánského učence otce Philothea Böhnera (1901–1955), který odvádí úžasnou práci, když vrhá světlo na temná místa čtrnáctého století. Byl tak laskavý, že si přečetl kapitoly o Ockhamovi a zhodnotil jejich všeobecné vyznění. To však pochopitelně neznamená, že otec Böhner schvaluje všechny mé interpretace Ockhama. Konkrétně nesouhlasí s mým názorem, že analýza odhaluje dvě etiky obsažené v Ockhamově filosofii. (Tento názor je na každý pád hypotetickou interpretací, kterou lze přičíst k tomu, co se může zdát jako rozporuplnost v Ockhamově etické filosofii, a já doufám, že jsem to v textu dost náležitě objasnil.)

Také se domnívám, že otec Böhner by se nevyjádřil stejně tak jako já, pokud jde o Ockhamovy názory na přirozenou teologii. Zmiňuji se o těchto rozdílech v interpretaci pouze proto, že zatímco otci Böhnerovi děkuji za jeho laskavost, že si přečetl kapitoly o Ockhamovi, na straně druhé nechci budit dojem, že souhlasí se vším, co jsem napsal. Navíc, vzhledem k tomu, že korektury se prováděly ve stejné době, kdy si již otec Böhner pročítal kapitoly z tohoto dílu, nemohl jsem využít jeho hojných připomínek, jež bych si jinak přál použít. Závěrem bych rád vyjádřil svou naději, že až otec Böhner vydá Ockhamovy texty,

jež připravuje, doplní tak všeobecný pohled na Ockhamovu filosofii. Nikdo nemůže být kvalifikovanější pro interpretaci myšlení posledního anglického filosofa středověku.

## ***Kapitola I.***

### **Úvod**

*Třinácté století – Čtrnácté století v protikladu ke třináctému století – Filosofie renesance – Oživení scholastiky*

1. V předchozím dílu jsem sledoval vývoj středověké filosofie od jejího zrodu v období před nástupem středověku u raných křesťanských autorů a u otců, přes její rozvoj na počátku středověku až do chvíle, kdy ve třináctém století dosáhla zralosti. Jak jsme viděli, filosofie mohla dospět k vytrálosti díky tomu, že měla možnost se ve větší míře seznámit s řeckou filosofií, zejména v podobě aristotelismu, což se odehrávalo ve dvanáctém století a na začátku století třináctého. Velkých počinů ve třináctém století v intelektuální sféře bylo dosaženo díky uskutečnění syntézy rozumu a víry, filosofie a teologie. Přesněji řečeno, měli bychom však mluvit spíše o „syntézách“ nežli o „jediné syntéze“, neboť myšlení třináctého století nelze legitimně charakterizovat odkazem pouze na jediný filosofický systém, avšak velké systémy tohoto období spojovalo navzdory vnitřním odlišnostem přijetí společných principů. Třinácté století bylo obdobím pozitivních a konstruktivních myslitelů, spekulativních teologů a filosofů, kteří mohli kritizovat názor někoho jiného, pokud šlo o jeden či jiný problém, ale kteří se současně shodovali v tom, že přijali fundamentální metafyzické principy a schopnost myslit transcendentovat fenomény a dosáhnout metafyzické pravdy. Například Scotus mohl v určitých bodech kritizovat nauku o poznání a nauku o analogii sv. Tomáše, ale kritizoval je v tom, co



považoval – právem či neprávem – za zájmy objektivnosti poznání a metafyzické spekulace. Měl za to, že sv. Tomáš musel být v jistých bodech poopraven nebo doplněn, avšak vůbec neměl v úmyslu kritizovat metafyzické základy tomismu ani podkopávat objektivní charakter filosofické spekulace. A sv. Tomáš si mohl myslet, že samotné síle lidského rozumu musí být poskytnuto více prostoru, než jak tomu bylo u sv. Bonaventury, avšak žádný z těchto teologů-filosofů nepochyboval možnost dospět k určitému poznání týkajícího se metafenomenálního. Muži jako sv. Bonaventura, sv. Tomáš, Aegidius Romanus, Jindřich z Gentu a Duns Scotus byli originálními mysliteli, ale všichni pracovali uvnitř společného rámce ideální syntézy a souladu mezi teologií a filosofií. Byli to spekulativní teologové a filosofové a byli přesvědčeni, že je možné zformulovat přirozenou teologii, vrchol metafyziky a spojenci s dogmatickou teologií. Nezasáhl je radikální skepticismus, co se týče lidského poznání. Byli také realisty, neboť věřili tomu, že lidská mysl dokáže dosáhnout objektivního poznání esencí.

Na tento ideál třináctého století o systému a syntéze, o souladu mezi filosofií a teologií lze možná pohlížet v souvislosti s obecným rámcem života v tomto století. Pochopitelně narůstal nacionalismus v tom smyslu, že národní státy se nacházely v procesu formování a konsolidace, avšak ideál o souladu mezi papežstvím a císařstvím, mezi nadpřirozeným a přirozeným, který se soustřeďuje na jednotu, byl stále živý. Pravdou je, že můžeme prohlásit, že ideál o souladu mezi papežstvím a císařstvím byl na intelektuální rovině souběžný s ideálem o souladu mezi teologií a filosofií, takže učení, jaké vyznával sv. Tomáš o nepřímé moci papeže ve světských záležitostech a o státní autonomii uvnitř rámce, jenž striktně náležel státu, mělo svou paralelu v teorii o normativní funkci teologie ve vztahu k filosofii společně s autonomií filosofie ve své vlastní sféře. Filosofie nevyvozovala své principy z teologie, ale když filosof dojde k závěru,

který se neshoduje se Zjevením, tak ví, že jeho uvažování bylo chybné. Papežství a císařství, zejména pak papežství, byly sjednocujícími faktory v církevní a politické sféře, zatímco výrazné postavení univerzity v Paříži bylo jednotícím faktorem v intelektuální sféře. Navíc aristotelská idea kosmu byla všeobecně přijata a pomohla poskytnout středověkému světonázoru jistou podobu stálosti.

Avšak třebaže třinácté století lze charakterizovat poukázáním na jeho konstruktivní systémy a na jeho ideál o syntéze a souladu, dosažený soulad a rovnováha nebyly, alespoň z praktického hlediska, stabilní. Nějací horliví tomisté by nepochybně mohli být přesvědčeni, že syntéza vytvořená sv. Tomášem by měla být univerzálně přijata jako závazná a měla by být uchována. Tito zastánci by patrně nebyli ochotni připustit, že rovnováha a soulad této syntézy byly vnitřně nestabilní. Avšak domnívám se, že by byli ochotni připustit, že v praxi se dalo sotva očekávat, že tomistická syntéza, jakmile jí bylo jednou dosaženo, by získala univerzální a trvalé přijetí. Navíc si myslím, že v tomistické syntéze existují vnitřní prvky, jež jí v určitém smyslu činí nevyváženou a které pomáhají vysvětlit vývoj filosofie ve čtrnáctém století. Nyní bych rád ilustroval, co tím míním.

Tvrzení, že nejvýznamnější filosofickou událostí ve středověké filosofii bylo zpřístupnění více či méně kompletního díla Aristotela křesťanskému Západu, je tvrzením, o kterém se domnívám, že je lze obhájit. Když práce překladatelů dvanáctého století a počátku století třináctého učinila myšlení Aristotela dostupným pro křesťanské myslitele západní Evropy, tito myslitelé poprvé čelili něčemu, co jim připadalo jako kompletní a všezahrnující racionální filosofický systém, který nebyl v ničem závislý ani na židovském náboženství ani na křesťanském Zjevení, neboť se jednalo o dílo řeckého filosofa. Byli tudíž nuceni k němu zaujmout nějaký postoj: nemohli ho prostě jen tak ignorovat. Přístupy k Aristotelovi se lišily a zaujaly celou

škálu od většího či menšího nepřátelství k nadšenému a poměrně nekritickému uznávání, jak jsme byli svědky ve druhém dílu těchto *Dějín*. Postoj sv. Tomáše Akvinského představoval kritické přijetí: pokoušel se smířit aristotelismus s křesťanstvím, což nebylo pochopitelně nijak jednoduché, aby předešel nebezpečnému vlivu pohanského myslitele a učinil ho neškodným, když ho využíval pro „apologetické“ účely, ale také proto, že se zcela upřímně domníval, že Aristotelova filosofie je z valné většiny pravdivá. Kdyby tomu nevěřil, nemohl by přijmout filosofické postoje, jež se očím mnoha jeho současníků jevíly jako novátorské a podezřelé. Avšak v dané chvíli chci zdůraznit to, že v tom, jak myslitel třináctého století přijímal určitý postoj vůči aristotelismu, zaujímal s různými záměry a cíli postoj vůči *filosofii*. Význam tohoto faktu si historikové ne vždy zcela jasně uvědomují. Vnímání středověkých filosofů, zejména filosofů třináctého století, jako otrockých stoupců Aristotela znamená, že nepochopili, že aristotelismus v té době skutečně představoval filosofii jako takovou. Je sice pravda, že rozdíly mezi teologií a filosofií byly již pevně dány, avšak až když se na scéně ve své úplnosti objevil aristotelismus, ukázal tento středověkým myslitelům takřkajíc sílu a dosah filosofie. Filosofie zahalená do aristotelismu se jejich pohledu ukázala jako něco, co bylo nejen teoretickou, ale i historickou skutečností, zcela nezávislou na teologii. Pokud tomu tak bylo, tak zaujetí postoje vůči aristotelismu bylo ve výsledku zaujetím postoje ani ne tak vůči Aristotelovi, odlišenému například od Platóna (o kterém toho středověcí myslitelé skutečně příliš mnoho nevěděli), jako spíše vůči filosofii vnímané coby autonomní disciplína. Když ve světle tohoto pohledu zvažujeme odlišné přístupy k Aristotelovi ve třináctém století, získáme tak mnohem hlubší pochopení významu těchto rozdílů.

(I) Když integrální aristotelici (nebo „latinští averroisté“) přijali Aristotelovu filosofii s nekritickým nadšením a když Aristo-

tela prohlásili za vrchol lidského génia, dostali se do problémů s teologií. Aristotelés například tvrdil, že svět byl nestvořený, zatímco teologie zastávala stanovisko, že svět počal díky Božím stvoření. Nebo jinde Aristotelés, jak ho interpretoval Averroes, tvrdil, že intelekt je jeden u všech lidí a popíral osobní nesmrtelnost, zatímco křesťanská teologie vyznávala nauku o osobní nesmrtelnosti. Tváří v tvář těmto zjevným problémům integrální aristotelici na fakultě svobodných umění v Paříži trvali na svém a tvrdili, že funkcí filosofie je pravdivě hlásat principy a zásady filosofů. Tudíž nevznikl žádný rozpor, když se současně tvrdilo, že filosofie reprezentovaná Aristotelem učila věčnosti světa a jedinečnosti lidské duše, zatímco pravda reprezentovaná teologií potvrzovala stvoření světa v čase a fakt, že každý člověk vlastní svou individuální rozumovou duši.

Tento argument ze strany integrálních aristoteliků nebo „averroistů“, že pouze předávali dál Aristotelovo učení, tj. že prostě jednali jako historikové, byl teologií vnímán jako pouhá lest. Avšak, jak jsem již poznamenal ve druhém dílu, je obtížné s jistotou určit, jaké bylo ve skutečnosti myšlení averroistů. Pokud však měli na mysli opravdu jen to, že nečinili nic víc, než že dál předávali názory dávných myslitelů, a jestliže současně upřímně uznávali pravdu křesťanského Zjevení a teologie, mohlo by se zdát, že jejich postoj musel být více či méně tento: Filosofie představuje práci lidského rozumu reflektujícího přirozený řád. Rozum, ztělesněný Aristotelem, nám říká, že v přirozeném běhu událostí čas nemohl mít žádný začátek a že intelekt bude přirozeně jeden ve všech lidech. Tvrzení, že čas neměl žádný začátek, tak bylo filosofickou pravdou, a totéž se musí prohlásit i o monopsychismu. Avšak teologie, jež se zaobírá nadpřirozeným řádem, nás ujišťuje, že Bůh svou Boží mocí stvořil svět v čase a zázračně dal každému jednotlivci jeho vlastní nesmrtelnou intelektuální duši. Není tomu tak, že něco může i nemůže být faktem zároveň; spíše je tomu tak, že něco

by mohlo být faktem, nebýt Božího zázračného zásahu, jenž zajistil, že to faktem není.

Pokud jde o tvůrčí činnost, pozice je pochopitelně naprosto stejná, ať už integrální aristotelici na fakultě svobodných umění v Paříži pouze předávali Aristotelovo učení tak, jak ho interpretovali, aniž by se zmiňovali o jeho pravdivosti či nepravdivosti, anebo jestli tvrdili, že jeho učení je pravdivé, neboť v obou případech nic nového nepřipojili, alespoň ne úmyslně. Byli to filosofové z fakulty teologie, kteří byli produktivními a kreativními mysliteli, pokud pocítili výzvu kriticky přezkoumat Aristotela, a když ho v zásadních věcech přijali, jeho nauku zkoumali kriticky. Rád bych však upozornil na něco jiného: Postoj, který zaujali integrální aristotelici, implikoval radikální oddělení teologie a filosofie. Pokud se jejich aktivity mají pojímat bez hlubšího rozmyslu, postavili filosofii na stejnou úroveň jako historii, neboť jen předávali dál názory dávných filosofů. Filosofie chápaná v tomto smyslu je pochopitelně nezávislá na teologii, neboť teologie nemůže ovlivnit skutečnost, že určití myslitelé měli jisté názory. Pokud však na druhé straně měli pravdu teologové, když si mysleli, že integrální aristotelici měli skutečně v úmyslu potvrdit pravdivost problematických tvrzení, nebo jestliže tato tvrzení byla pojímána jako teorie, jež by mohla být pravdivá, nebýt zásahu Boha, obsahuje to stejný závěr, pokud jde o naprostou nezávislost filosofie na teologii. Vzhledem k tomu, že filosof se zajímá jen o přirozený běh událostí, byl by ospravedlněný, kdyby došel k závěrům, jež by byly v rozporu s teologickou naukou, neboť by jen tvrdil, co by se stalo, kdyby převážil přirozený běh událostí. Teologie by nám mohla tvrdit, že závěr, k němuž dospěla filosofie, nepřináší fakta, avšak teolog by byl ospravedlněný, pokud by tvrdil, že filosofovo uvažování bylo nesprávné právě proto, že závěr, k němuž dospěl, je z pohledu teologie nepřijatelný. Z teologie se můžeme poučit, že přirozený běh událostí v nějakém konkrétním případě nebyl následný;

to by však nijak nemělo ovlivnit otázku, jaký je přirozený běh událostí nebo jaký by měl být.

Nejtypičtějsími rysy integrálního aristotelismu nebo „averroismu“ třináctého století byly otrocká oddanost Aristotelovi a poměrně zoufalé způsoby přijaté jeho stoupenci, aby nějak sladili svůj postoj s požadavky teologického pravověří. Avšak uvnitř integrálního aristotelismu bylo ostré oddělení filosofie od teologie a tvrzení, že filosofie je naprosto nezávislá. Pravda je taková, že bychom na tuto linii myšlení neměli klást příliš velký důraz. Oddělení teologie a filosofie, ke kterému došlo ve čtrnáctém století v ockhamismu, se nijak neodvozovalo od „averroismu“ třináctého století. Avšak to, že se ve třináctém století na scéně objevil Aristotelův systém, bylo faktorem, který umožňoval věnovat vážnou pozornost otázce syntézy nebo oddělení přesně proto, že vedl ke vzniku něčeho, co umožnilo jak vytvoření syntézy, tak oddělení od teologie.

(II) Sv. Tomáš Akvinský rozpoznal rozdíl mezi filosofií a teologií, a sice jak v metodě, tak v obsahu. Jak jsem zdůraznil v předchozím dílu, bral tento rozdíl velice vážně. Přestože nám teologie říká, že svět neexistuje od věčnosti, ale má svůj počátek, podle sv. Tomáše tento fakt žádný filosof ještě nikdy adekvátně nedokázal. Údajné důkazy o věčnosti světa jsou neplatné, ale stejně tak neplatné jsou údajné důkazy o tvrzení, že svět neexistuje od věčnosti. Jinak řečeno, filosofii se nepodařilo vyřešit problém, zda svět byl či nebyl stvořen od věčnosti, třebaže odpověď na tuto otázku nám podává událost Zjevení. Toto je příklad skutečného rozdílu, který existuje mezi filosofií a teologií. Na druhou stranu, sv. Tomáš si určitě nemyslel, že filosof by mohl dospět platnou racionální argumentací k jakémukoliv závěru, který by nebyl v souladu s křesťanskou teologií. Pokud filosof dospěje k závěru, který explicitně nebo implicitně odporuje křesťanské nauce, je to známka toho, že jeho premisy jsou nesprávné, nebo že došlo k pochybení někde v průběhu

argumentace. Jinak řečeno, teologie funguje jako vnější norma nebo jako jakýsi druh ukazatele, který varuje filosofa před slepou uličkou. Avšak filosof se nesmí pokoušet událostí Zjevení nahrazovat premisy známé z filosofického uvažování. Ve svých argumentech nemůže výslovně používat dogmata, neboť filosofie je vnitřně autonomní.

V praxi takový postoj znamenal, že filosof, který ho přijal, filosofoval ve světle víry, dokonce i když ve své filosofii neuplatňoval formální či explicitní využití víry. Přijetí takového postoje bylo navíc podpořeno faktem, že velcí myslitelé třináctého století byli primárně teology: byli to teologové-filosofové. Současně se však, jakmile filosofie byla uznána jako vnitřně autonomní disciplína, dalo jen očekávat, že by měla během času směřovat jinam a vydat se svou vlastní cestou a že by měla takříkajíc zpřetrhat pouta a odmítnout setrvat v pozici služky teologie. A skutečně, jakmile se pro filosofy stalo normální praxí, že byli primárně a dokonce výlučně filosofové, bylo jen přirozené, že spojení filosofie s teologií směřovalo k zániku. Navíc když filosofové neměli žádnou pevnou víru ve Zjevení, dalo se jen předpokládat, že pozice teologie a filosofie by se měla proměnit a že filosofie by měla vykazovat tendenci podřídit se teologii, začlenit témata teologie do filosofie nebo dokonce teologii úplně vyloučit. Takový vývoj se skutečně v budoucnosti objevil, ale dá se o něm prohlásit bez sebemenší absurdity, že měl svůj vzdálený původ v objevení aristotelského filosofického systému na scéně na počátku třináctého století.

Účelem těchto poznámek není hodnotit Aristotelovu filosofii; jsou míněny jako historická interpretace aktuálního vývoje, jakým se ubíralo filosofické myšlení. Nepochybně jsou až příliš stručné a neumožňují obsáhnout složitost vývoje filosofie. Jakmile filosofie byla uznána za autonomní disciplínu, nastal proces sebekritiky, který se zdál být pro filosofii nezbytným, a jak se kritika rozšiřovala, nebylo nepřirozené, že podkopala základy

syntéz dosažených ve třináctém století. To je jeden z důvodů, proč o těchto syntézách hovořím jako o „nestabilních“. Ať už člověk smýšlí například o Aristotelově metafyzice jako o pravdivé nebo nepravdivé, nedalo se předpokládat, že by se mělo filosofické myšlení v nějakém konkrétním bodu zastavit: z praktického hlediska byla kritika nevyhnutelná. Avšak musíme mít na paměti ještě druhý faktor. Jakmile se dosáhlo sevřené teologicko-filosofické syntézy, ve které se filosofické termíny a kategorie používaly k vyjádření teologických pravd, nebylo nepřirozené, že někteří myslitelé mohli pociťovat, že se víra ocitla v nebezpečí racionalizace a že se křesťanská teologie přespříliš poskvřnila řeckou a islámskou metafyzikou. Takoví myslitelé mohli pociťovat, že bylo zapotřebí spíše mystického přístupu nežli filosofického, zejména s ohledem na to, že filosofické školy se přely o jisté body spíše teoreticky, než aby to byly body primárně náboženského významu a zájmu. Tato druhá linie myšlení vykazovala také tendence ke zrušení syntézy ze třináctého století, třebaže přístup byl odlišný od těch myslitelů, kteří se soustředili na filosofické problémy a kteří podkopali syntézu extenzivní a dalekosáhlou kritikou filosofického postoje typického pro tuto syntézu. Uvidíme, jak se obě myšlenkové linie projeví ve čtrnáctém století.

(III) Nyní obrátíme pozornost na odlišné pole, totiž na politický život a myšlení. Bylo by pochopitelně absurdní tvrdit, že vůbec kdy existovalo něco jiného než nestabilní soulad a rovnováha mezi církevní a světskou mocí ve středověku: není zapotřebí žádné důkladné znalosti středověké historie, abychom si velice dobře uvědomili, že neustále docházelo k různým disputacím mezi papežem a císařem a k hádkám mezi papeži a králi. Ve třináctém století takové disputace znovu ožily; zejména se jednalo o spory Fridricha II. a Svatého stolce. Nicméně třebaže si obě strany někdy činily přehnané nároky ve svůj vlastní prospěch, hádky byly, abychom tak řekli, spíše domácího charakteru: odehrávaly se v onom středověkém rámci papežství a císařství,



kteřý našel teoretické vyjádření v díle Danteho. Navíc pokud šlo o běžně vyznávanou politickou teorii, rozdíl mezi těmito dvěma mocemi byl uznávaný. Sv. Tomáš Akvinský, který žil v Paříži, se více zajímal o království nežli o císařství a uvědomoval si vnitřně autonomní charakter světské suverenity, přestože přirozeně také uznával nepřímou moc církve v pozemských záležitostech, což vyplývalo z uznávání svrchovanosti a nadpřirozené funkce církve.<sup>1</sup> Když se budeme držet teoretické linie, můžeme tudíž mluvit o rovnováze nebo harmonii mezi těmito dvěma mocemi ve třináctém století pod podmínkou, že nebudeme zatajovat fakt, že v praktickém životě harmonie nebyla zase až tak zřetelná. Jasným faktem zůstává, že ti papeži, kteří si činili velkolepé ambice, pokud šlo o pozemskou moc, nebyli schopni si tyto ambice uvědomovat, zatímco císaři, kteří si přáli vykonat přesně to, co si zvolili, nevěnovali žádnou pozornost Svatému stolci a také nedokázali naplnit své tužby. Triumfy na obou stranách byly dočasné a neměly dlouhého trvání. Dosáhlo se tak sice určité rovnováhy, ale měla dost nestabilní povahu.

Současně se však konsolidovala národní království a centralizovaná moc jednotlivých monarchů postupně narůstala. Anglie nikdy v žádném praktickém smyslu nepodléhala moci středověkého císaře. Navíc císařství bylo primárně německou záležitostí, například Francie byla nezávislá, a vývoj sporů mezi Bonifácem VIII. a Filipem Sličným na konci třináctého století jasně a dostatečně dokázal, jaká je pozice Francie jak ve vztahu ke Svatému stolci, tak ve vztahu k císařství. Tento vývoj národních království představoval objev faktoru, jenž nakonec vedl ke zničení tradiční rovnováhy mezi papežstvím a císařstvím. Ve čtrnáctém století se v teoretické sféře stáváme svědky toho, jak u světských autorit narůstá tendence k potvrzení vlastní nezávislosti na církvi. Zrod silných národních států, jež se staly tak

---

<sup>1</sup> Užití fráze „nepřímá moc“ vychází z interpretace nauky sv. Tomáše.

významným rysem Evropy po středověkém období, měl svůj počátek již ve středověku. Stěží by se vyvíjely jinak, než tomu bylo, bez centralizace a konsolidace moci v rukách místních pánovníků, a proces centralizace a konsolidace se určitě nezpomalil kvůli ponížení, kterému bylo vystaveno papežství ve čtrnáctém století kvůli „babylónskému exilu“, kdy papeži byli v Avignonu (1305–1377), a během následné nešťastné události „velkého schizmatu“, jež započalo v roce 1378.

Aristotelova teorie státu mohla být a byla využita v rámci schématu dvou mocí myslitelem třináctého století, jakým byl sv. Tomáš. To usnadnilo teoretické uznání státu jako vnitřně autonomního společenství, třebaže muselo být doplněno křesťanskou myšlenkou o cíli člověka a o postavení a funkci církve. Takový „dodatek“ však nebyl jen prostým připojením, neboť zásadně modifikoval – alespoň v náznacích – řecký názor na stát. Naopak, zdůrazňováním aristotelismu ve středověké politické teorii pozice státu mohla být zdůrazňována takovým způsobem, že prakticky zvrátila typické středověké pojetí patřičného vztahu mezi dvěma mocemi. Příklad toho můžeme sledovat ve čtrnáctém století v politické teorii Marsilia z Padovy. Když však toto prohlásíme, neznamená to, že Marsiliova teorie vycházela z Aristotelovy filosofie: mnohem více vycházela, jak uvidíme později, z odrazu konkrétních historických událostí a situací. To však znamená, že Aristotelova teorie státu byla dvojsečnou zbraní a že nejen mohla být, ale že také byla použita způsobem cizím myslitelovi teologa-filosofa, jakým byl Akvinský. Využití této teorie skutečně představovalo narůstající politické vědomí a fáze jejího využití vyjadřovaly fáze růstu tohoto vědomí v konkrétním historickém vývoji.

2. Jestliže třinácté století bylo obdobím tvůrčích a originálních myslitelů, čtrnácté století lze naopak nazývat obdobím škol. Dominikáni přirozeně tíhli k přijetí učení sv. Tomáše Akvinského, a řada nařízení různých dominikánských kapitul k tomu

své členy nabádala. Objevilo se velké množství děl rozebírajících texty sv. Tomáše. Tak Joannes Dominici na žádost papeže Jana XXII. sestavil *Abbreviatio* neboli kompendium k dílu *Summa theologica*, které dokončil v roce 1331, zatímco jiný dominikán, Benedikt z Assignana (zemřel roku 1339) sepsal dílo *Concordance*, ve kterém se snažil poukázat, jak je nauka z díla *Summa theologica* v souladu s názory, jež sv. Tomáš uvedl v *Commentaria super Sententiis*. Pak zde byli četní komentátoři nebo interpreti díla sv. Tomáše, dominikáni, jako například Hervaeus Natalis (zemřel roku 1323), který napsal dílo *Defensa doctrinae D. Thomae* a který útočil na Jindřicha z Gentu, Dunse Scota a další, nebo Jan z Neapole (zemřel roku 1330). Ale bylo to spíše patnácté století a Jan Capreolus (cca 1380–1444), nežli století čtrnácté, které dosáhlo na tomto poli velkých cílů. Capreolus byl nejvýznamnějším komentátorem sv. Tomáše před Cajetanem (1468–1534).

Kromě tomistů zde existovali scotisté, kteří tvořili školu soupeřící se školou dominikánů, třebaže Duns Scotus nebyl ve čtrnáctém století oficiálním učitelem františkánů takovým způsobem, jakým byl sv. Tomáš oficiálním učitelem dominikánů. Navíc zde existovali augustinianští poustevníci, kteří následovali učení Aegidia Romana. Jindřich z Gentu měl také své stoupence, přestože nevytvořili žádnou celistvou školu.

Ve čtrnáctém století tyto skupiny společně s těmi, kteří následovali jiné myslitele ze třináctého století, víceméně úzce reprezentovali *via antiqua*. Žili z myšlení předchozího století. Avšak současně s nimi ve čtrnáctém století vzniklo a rozšířilo se nové hnutí, které bylo jednou provždy spjato se jménem Viléma Ockhama. Myslitelé tohoto nového hnutí, *via moderna*, které přirozeně vlastnilo veškeré kouzlo „modernosti“ a oponovalo realismu předchozích škol, se stali známí jako „nominalisté“. Toto pojmenování není v určitých ohledech dost výstižné, neboť například Vilém Ockham nepopíral, že v jistém smyslu

existují univerzální pojmy, avšak toto slovo je univerzálně používané a nepochybně bude v tomto smyslu používáno i nadále. Nemá tedy smysl se ho snažit nějak měnit, přestože lepší pojmenování by bylo „terministé“. Logikové nového hnutí věnovali velkou pozornost postavení logiky a funkci termínů. Je pravda, že oponovali realismu dřívějších filosofů a kritizovali jej, zejména realismus Dunse Scota, avšak bylo by přehnaným zjednodušováním jejich antirealismu, kdybychom prohlásili, že spočíval v připisování všeobecnosti „jménům“ nebo samotným slovům.

Bylo by však hrubě neadekvátním popisem, kdyby se někdo spokojil s výrokem, že nominalisté čtrnáctého století útočili na realismus filosofů ze století třináctého. Nominalistické hnutí mělo velký význam a důležitost, které se nemohou adekvátně popsat odvoláním se na jediný konkrétní rozpor. Zarazilo klín mezi teologii a filosofii, a tak rozložilo syntézu, k jaké se dospělo ve třináctém století. Nominalistický duch, pokud to tak můžeme říci, inklinoval spíše k analýze nežli k syntéze a spíše ke kritice nežli ke spekulaci. Prostřednictvím kritické analýzy metafyzických idejí a argumentů předchůdců nominalisté zanechali víru jen tak viset ve vzduchu bez jakékoliv racionální základny (pokud se týče filosofie). Široké zobecnění takového druhu má pochopitelně vady, jež se s takovými zobecněními pojí, nedá se aplikovat na všechny myslitele, kteří byli nominalismem ovlivněni, avšak naznačuje výsledek krajnějších tendencí uvnitř tohoto hnutí.

Filosofie může jen stěží přežívat bez analytického a kritického ducha: kritická analýza je minimálně jedním z „momentů“ filosofického myšlení a je jen přirozené, že by měla následovat po období konstruktivní syntézy. Jak jsme viděli, tento duch byl do určité míry přítomný v myšlení Dunse Scota, který například tvrdil, že důkazy o nesmrtnosti duše nejsou naprosto nezvratné a že velké množství Božích atributů, o kterých se tvrdilo, že jsou

dokazatelné, se nedají ve skutečnosti dokázat. Avšak je nutné poznamenat, že Scotus byl metafyzik, který argumentoval jako metafyzik. Je pravdou, že byl stejně jako jiní středověcí metafyzikové i logikem, avšak logik v jeho nitru nepřevzal místo metafyzika: jeho systém patří do skupiny metafyzických syntéz třináctého století. Ale ve čtrnáctém století lze pozorovat změnu. Metafyzika sice nebyla opuštěna, nýbrž začala projevovala tendenci k rozvoji logiky, a otázky, o kterých se dříve uvažovalo jako o metafyzických otázkách, se primárně posuzují jako logické otázky. Když se Vilém Ockham vypořádává s tématem univerzálií, klade důraz spíše na logické aspekty dané otázky, na *suppositio* a *significatio terminorum*,<sup>2</sup> než na ontologické aspekty. Jeví se to tak, že Ockham byl přesvědčen o své věrnosti potřebám aristotelové logiky, a můžeme dokonce prohlásit, že to bylo ve jménu Aristotelovy logiky, nebo alespoň toho, za co ji Ockham považoval, když kritizoval metafyziku svých předchůdců, jakými byli Duns Scotus a Tomáš Akvinský. Člověk se pochopitelně může zasvětit studiu logiky, aniž by si dělal problémy s metafyzikou, a někteří z oxfordských logiků čtrnáctého století tak očividně činili, ale člověk může také kritizovat metafyzické argumenty a důkazy ve jménu logiky, a to bylo přesně to, co činil Ockham. Jak uvidíme, všemi svými záměry a úmysly podkopal přirozenou teologii a metafyzickou psychologii svých předchůdců. Podle jeho názoru všechny údajné důkazy či vysvětlení Božích atributů nebo duchovosti a nesmrtelnosti duše buď stojí na principech pravdy, která není samozřejmá, nebo ústí do závěrů, které striktně nevyplývají z relevantních premis. Ockham skutečně připustil, že některé metafyzické argumenty jsou „pravděpodobné“, ale to pouze ilustruje tendenci čtrnáctého století zavést pravděpodobné argumenty pro demonstrace.

---

<sup>2</sup> *Suppositio* jako vztah k předmětu a *significatio* jako reprezentace předmětu.

Takové zavedení pravděpodobných argumentů bylo pochopitelně spojené s nominalistickou tendencí zpochybňovat nebo popírat hodnotu odvozování existence jedné věci z existence jiné věci. Ockham zdůrazňoval nadřazenost intuitivního poznání existující jednotlivé věci. Pokud jde o existenci nějaké věci, musíme si ze všeho nejdřív položit otázku, zda ji intuitivně poznáváme jako existující. Například v případě duchové duše Ockham popírá, že nějakou takovou intuici máme. Vystává pak otázka, zda můžeme s jistotou dokázat existenci duchové duše z intuicí, jež máme. Ockham si myslel, že to není možné. Skutečně provedl čistě fenomenalistickou analýzu kauzality a sám tento princip použil v metafyzice, avšak pozdější „extrémisté“, jako například Mikuláš z Autrecourtu, takovou analýzu skutečně provedli. Výsledek byl takový, že zpochybňovali naše poznání existence materiální substance a pravděpodobně také duchové duše. Faktem je, že žádné logické odvození existence jedné věci z existence věci jiné nemohlo dosáhnout „prokázání“ nebo přesvědčivého důkazu. Tímto způsobem byl zdiskreditován celý metafyzický systém třináctého století.

Tato důkladná kritika předchozích metafyzických systémů pochopitelně zahrnovala rozkol v syntéze teologie a filosofie, která byla pro tyto systémy charakteristická. Například i když sv. Tomáš používal filosofické argumenty pro existenci Boha v dílech, jež byla jen částečně filosofická a stejně tak byla vzdálená teologii, byl bezesporu přesvědčený, že pro důkaz Boží existence lze předložit platné metafyzické argumenty. Tyto argumenty náleží do *praeambula fidei*<sup>3</sup> v tom smyslu, že přijetí Božího zjevení logicky předpokládá poznání toho, že existuje Bůh, který je schopen se sám zjevit, poznání, které lze získat oddělením od teologie. Avšak jestliže – jak věřil velký počet filozofů ve čtrnáctém století – nelze podat žádný věrohodný důkaz

---

<sup>3</sup> [předpoklady víry].

nebo prokázání Boží existence, samotná existence Boha musí být přeřazena do sféry víry. Z toho vyplývají dva důsledky: za prvé, teologie a filosofie vykazují tendenci se oddělit. Tomuto důsledku by se dalo pochopitelně zabránit, kdyby se celá idea filosofického „důkazu“ revidovala, ale jestliže volba spočívá mezi prokázáním a vírou a jestliže je popřena prokazatelnost „preambulí“ víry, tomuto důsledku lze jen stěží zabránit. Za druhé, jestliže významné problémy tradiční metafyziky, problémy, jež spojovaly filosofii s teologií a náboženstvím, se přesunou do sféry víry, filosofie na sebe bere čím dál více „laický“ charakter. Tento důsledek nebyl ještě tak mnoho zjevný u samotného Ockhama, neboť byl teologem stejně jako filosofem, ale stal se mnohem zjevnějším u určitých dalších myslitelů čtrnáctého století, například u Mikuláše z Autrecourtu, který působil na fakultě svobodných umění.

Prohlásit, že filosof třináctého století, jakým byl například sv. Tomáš, se zabýval především „apologetikou“, by bylo nepravdou a anachronismem. Nicméně třebaže se apologetikou nezabýval natolik stejným způsobem, jak tak činili někteří křesťanští myslitelé pozdějšího věku, sv. Tomáš se určitě zabýval vztahem mezi filosofií a zjevením. Uvědomoval si dobové myšlenkové proudy a rozpory své doby a byl připraven k tomu, že ani nezavrhne novou aristotelskou metafyziku ve jménu křesťanské tradice, ale že ani nebude sledovat filosofickou reflexi bez ohledu na její dopad na křesťanskou teologii. Dával si pozor na to, aby syntetizoval dogmatickou teologii na jedné straně se svou filosofií na straně druhé a aby ukázal spojení mezi nimi. Když však dojdeme ve čtrnáctém století k Vilému Ockhamovi, nacházíme pozoruhodnou absenci jakéhokoliv zájmu o „apologetiku“. Namísto toho ve skutečnosti nacházíme teologa, jenž byl toho názoru, že jeho předchůdci učinili nesrozumitelnými křesťanské pravdy, které zastřeli falešnou metafyzikou, avšak nacházíme také filosofa, který poměrně s uspokojením aplikoval

své principy logickým a důsledným způsobem, aniž by si dával pozor na všechny implikace, týkající se syntézy teologie a filosofie, nebo si je plně uvědomil. Pravdy, ve které věřil, ale o kterých se domníval, že je nelze filosoficky dokázat, odkázal do sféry víry. Tím, že přesunul do sféry víry pravdu, že existuje absolutně svrchované, nekonečné, svobodné, vševědoucí a všemohoucí bytí, zpřetrhal spojení mezi metafyzikou a teologií, které poskytovala Akvinského nauka o prokazatelných *praeambula fidei*. Morální zákon učinil závislým na svobodné Boží vůli, a tím naznačil, ať už si to uvědomoval či nikoliv, že bez zjevení člověk nemůže mít žádné jisté poznání ani současného morálního řádu ustaveného Bohem. Když člověku nepomáhá zjevení, nejlepší pravděpodobně bude reflektovat potřeby lidské přirozenosti a lidské společnosti a řídit se diktátem vlastního praktického rozumu, dokonce i když by takový diktát nemusel reprezentovat Boží vůli. To by implikovalo možnost dvou etik, morálního zákona ustanoveného Bohem, který by byl poznatelný jen díky zjevení, a provizorní a druhořadé přirozené a neteologické etiky, kterou by se rozum řídil bez zjevení. Není mým úmyslem tvrdit, že Ockham skutečně došel k takovému závěru ve svém autoritářském pojetí morálního zákona, avšak domnívám se, že v takovém pojetí se to implicitně skrývalo. Taková pozorování pochopitelně sama o sobě nevedou k vyjádření ve prospěch správnosti Ockhamových filosofických argumentů nebo proti nim, avšak je možné upoutat pozornost na Ockhamovu absenci apologetického snažení. Byl teologem a filosofem a politickým a církevním pamfletistou, avšak nebyl „apologetou“, dokonce ani v takovém slova smyslu, v jakém bychom mohli rozumně nazývat „apologetou“ Akvinského; pokud jde pak o moderní význam tohoto slova, nemůžeme ho tak označovat vůbec.

Někteří filosofové čtrnáctého století se pokoušeli překlenout hrozivou propast mezi teologií a filosofií tak, že předložili teorii o „iluminaci“ Jindřicha z Gentu. Tak Hugolino z Orvieta (zemřel



roku 1373), augustiniánský poustevník, rozlišoval určité stupně iluminace a například tvrdil, že Aristotelés byl osvícen mimořádnou Boží iluminací, která mu do určité míry umožnila poznat Boha a některé jeho atributy. Jiní se však obrátili k mystice a pozornost soustředili na spekulativní úvahy o vztahu světa k Bohu a konkrétně pak na vztah lidské duše k Bohu. Takové hnutí spekulativní mystiky, jehož hlavním představitelem byl německý dominikán Mistr Eckhart, bylo, jak uvidíme dále, velice vzdálené tomu, aby se jednalo pouze o reakci na suchopárné hašteření jednotlivých škol, nebo aby se jednalo o úlet od skepticismu do bezpečného útočiště zbožnosti, nicméně to však byl jeden z rysů čtrnáctého století, zcela odlišný od akademičtější filosofie na univerzitách.

Význačným rysem univerzitního života ve čtrnáctém století, zejména pak na pařížské univerzitě, byl rozvoj vědy. O tom ještě trochu pojednáme, třebaže v dějinách filosofie můžeme očekávat jen stručné shrnutí tohoto tématu. Rozvoj matematiky a přírodních věd u osobností čtrnáctého století, jakými byli Mikuláš Oresme, Albert Saský a Marsilius z Inghenu, se všeobecně spojuje s ockhamovským hnutím, a jako takový se pokládá za rys náležející do čtrnáctého století a stojí tak v protikladu ke století třináctému. V tomto tvrzení je bezesporu obsažena pravda, a to ne proto, že by Vilém Ockham projevoval nějaký konkrétní zájem o empirické vědy nebo že by vědci ze čtrnáctého století přijali všechny Ockhamovy postoje, přestože ockhamovská filosofie by měla svou podstatou podporovat rozvoj empirických věd. Vilém Ockham silně věřil v přednost intuice, tzn. v přednost intuice u jednotlivé věci: všechno skutečné poznání je v důsledku toho založeno na intuitivním poznání jednotlivých skutečně existujících věcí. Navíc jediným adekvátním základem pro potvrzení kauzálního vztahu mezi dvěma jevy je pozorování pravidelně se opakující sekvence. Tyto dvě teze podporovaly empirické pozorování a zcela nový přístup k vědeckým otázkám.

A popravdě řečeno, zjišťujeme, že vůdčí osobnosti vědy čtrnáctého století byly tím či oním způsobem spojeny – třebaže často jen velice volně – s „moderními metodami“.

Současně však není ospravedlnitelné, když bezvýhradně tvrdíme, že pro čtrnácté století na rozdíl od století třináctého bylo typické základní uznání fyziky, nebo že vědecké studium související s ockhamovským hnutím bylo přímým předchůdcem renesanční vědy. Již ve třináctém století byl mimořádný zájem o latinské překlady řeckých a arabských vědeckých děl a prováděly se počáteční pozorování a experimenty. Stačí, když pomyslíme na takové muže, jakými byli Albert Veliký, Petr z Maricourtu a Roger Bacon. V následujícím století kritika Aristotelovy fyzikální teorie spojená s další původní reflexí a dokonce experimentem vedla k předložení nových výkladů a hypotéz ve fyzice. Výzkumy fyziků sblížených s ockhamovským hnutím se v patnáctém století přesunuly do severní Itálie. Věda na univerzitách v severní Itálii zcela jistě ovlivnila velké vědce renesance, jakým byl například Galileo. Bylo by však chybou domnívat se, že Galileovo dílo nebylo ničím jiným nežli pokračováním „ockhamovské“ vědy, třebaže by bylo stejně tak mylné domnívat se, že ho ockhamovská věda neovlivnila, především proto, že Galileo mohl dospět ke svým závěrům jen díky využití matematiky, která ještě nebyla ve čtrnáctém století tak známá. Takové použití vědy bylo umožněno díky překladům pořízeným v renesanci. Jednalo se o díla řeckých matematiků a fyziků, a Galilea podněcovala tak, že využil matematiku na řešení problémů pohybu a mechaniky takovým způsobem, pro který nevlastnili středověcí vědci potřebné vybavení. Využití matematiky jako speciálního prostředku k odhalení povahy fyzikální reality vedlo k transformaci ve fyzice. Upustilo se od starého způsobu pozorování a používání zdravého rozumu a začal se uplatňovat zcela odlišný přístup. Třebaže to může vyznít poněkud divně, fyzika se stala méně „empirickou“: osvobodila se nejen od aristotelských

fyzikálních teorií, ale také od metody prostého pozorování, což byly způsoby, které převažovaly u raných fyziků. Je sice pravdou, že lze vypořádat určitou kontinuitu mezi vědou třináctého a čtrnáctého století a vědou v renesanci, ale to nic nemění na faktu, že v renesanci došlo k revolučnímu zvratu ve fyzice.

3. Zmínka o renesanci v patnáctém a šestnáctém století pravděpodobně stále v některých myslích evokuje představu náhlého a rychlého přerodu a obrození, kdy byly dostupné učinnost a literatura antického světa, kdy začalo vzdělávání, kdy lidé začali myslet o sobě samých po intelektuálních otroctví středověku, kdy vynález knihtisku umožnil dalekosáhlé šíření knih, kdy objevy nových kontinentů rozšiřovaly horizonty lidské mysli a otevřely nové zdroje bohatství, a kdy vynález střelného prachu přinesl lidstvu neocenitelný dar.

Takový pohled je pochopitelně do značné míry přehnaný. Pokud jde například o oživení antické literatury, docházelo k němu již staletí před italskou renesancí, zatímco když uvažujeme o samostatném přemýšlení člověka, nevyžaduje to zase až tak obsáhlou znalost středověké filosofie, abychom si uvědomili, že ve středověku bylo mnoho originálního myšlení. Na druhé straně, člověk by neměl zdůrazňovat prvek kontinuálního přerodu do té míry, aby tím naznačoval, že renesance nevytváří nijak pozoruhodné období nebo že její úspěchy byly nepatrné. Je to jen otázka pohledu na celou tuto záležitost ve světle našeho současného poznání středověku a opravy klamavých dojmů z renesance. Není to otázka podbízění, že slovo „renesance“ je pouhým slovem, jež se nevztahuje k žádné realitě. Později v tomto díle se tomuto tématu budu věnovat více; v dané chvíli si dopřeji jen několik úvodních poznámek k filosofickým směrům v renesanci.

Když pohlédneme na středověkou filosofii, nepochybně vidíme různorodost. Je to však různorodost v rámci společného rámce, nebo je to přinejmenším různorodost, která se nachází

ve společném a dobře definovaném zázemí. Jistě zde existovalo originální myšlení, nicméně člověk nabývá dojmu společného úsilí, něčeho, co bychom mohli nazývat týmovou prací. Filosofové ve třináctém století kritizovali navzájem své názory, avšak nejenže přijímali stejnou náboženskou víru, ale také ve většině případů i stejné metafyzické principy. Nabýváme tak dojmu, že sice docházelo k rozvoji filosofie, ke kterému přispěli muži s nezávislým myšlením, ale který byl současně společným rozvojem, ke kterému jednotliví filosofové dodali několik vlastních příspěvků. Dokonce se i čtrnácté století se svou *via moderna* stalo tak rozšířeným hnutím, že během času vyrostlo ve víceméně ostřílenou „školu“ a zaujalo tak své místo po boku tomismu, scotismu a augustinismu.

Když se však podíváme na renesanční filosofii, první pohled nám nabídne poněkud matoucí směsici filosofických proudů. Nacházíme například platónismus a aristotelismus různých druhů, antiaristotelismus, stoiky, skeptiky, eklektiky a přírodní filosofy. Že filosofické směry můžeme rozdělit do různých všeobecných myšlenkových proudů, je pravda, přestože je poměrně obtížné poznat, do kterého myšlenkového proudu máme zařadit konkrétního myslitele. Avšak všeobecný dojem je takový, že došlo k bujícímu individualismu, a tento dojem je v mnoha ohledech správný. Postupný rozpad rámce středověké společnosti a uvolnění svazků mezi lidmi pomohly vytvářet víceméně společný světový názor, přechod k novým formám společenského uspořádání, které se někdy lišilo jedno od druhého také náboženskými rozdíly, nové vynálezy a objevy, to všechno bylo doprovázeno výrazným individualismem ve filosofické reflexi. Ve vzduchu byla cítit příchut' objevu a dobrodružství, a to se odráželo i ve filosofii. Když toto tvrdím, neustupuji od toho, co jsem již prohlásil o neadekvátnosti úvah o renesanci, jako by neměla žádné kořeny v minulosti. Měla své kořeny v minulosti a prošla si několika fázemi, jak uvidíme později; to však

neznamená, že nový duch nevznikl v době renesance, i když bylo mnohem přesnější, kdybychom řekli, že duch, který se do určité míry projevoval už dříve, předvedl rozmach životnosti právě v době renesance. Například oživení klasické literatury začalo již mnohem dříve ve středověku, jak již bylo poznamenáno, avšak historikové, zatímco tuto skutečnost právem zdůrazňovali, současně také správně zdůrazňovali, že pokud jde o renesanci, významným rysem není ani tak fakt, že bylo dostupné obrovské množství dalších textů, jako spíše fakt, že se tyto texty četly v novém světle. Byla to otázka docenění textů a v nich obsažených myšlenek jako takových, nikoliv otázka textů dostupných pro křesťanské povznesení nebo úpadek. Většina renesančních myslitelů, učenců a vědců byla pochopitelně křesťany, a je dobré si tento fakt zapamatovat, ale přesto oživení antiky nebo možná spíše renesanční fáze oživení antiky pomohla zdůraznit pojetí autonomního člověka nebo ideu o rozvoji lidské osobnosti, která, třebaže byla obecně křesťanská, byla více „naturalistická“ a méně asketická, nežli bylo středověké pojetí. A tato idea podněcovala růst individualismu. Dokonce i mezi autory, kteří byli zbožnými křesťany, můžeme postřehnout přesvědčení, že pro člověka začíná éra novověku. Toto přesvědčení nebylo pochopitelně jen důsledkem antických studií, ale došlo se k němu díky složitým historickým změnám, jež se odehrávaly přímo v období renesance.

Bylo to právě v období renesance, kdy Marsilio Ficino přeložil díla Platóna a Plótína, a v rané fázi této doby byl učiněn pokus zformovat filosofickou syntézu, která se inspirovala Platónem. Platónští filosofové byli z valné většiny křesťané, avšak bylo jen přirozené, že se na platónismus pohlíželo jako na jakýsi druh antiteze k aristotelismu. Současně jiná skupina humanistů, ovlivněná latinskou klasickou literaturou, zaútočila na aristotelickou logiku a scholastické abstrakce ve jménu dobrého vkusu, realismu a citu pro konkrétní rétorickou a literární interpretaci.

Vykrytalizovala nová idea vzdělávání spíše prostřednictvím antické literatury než abstraktní filosofie. Kultivovaný a humanistický skepticismus byl reprezentován Montaignem, zatímco Justus Lipsius oživil stoicismus a Pierre Gassendi epikúreismus. Aristotelismus renesance – na rozdíl od scholastiky – se mezitím rozdělil na stoupence averroistů a na ty, kteří dávali přednost interpretaci Aristotela podanou Alexandrem z Afrodisiady. Tato druhá skupina upřednostňovala interpretaci Aristotelovy psychologie, která vedla k popření lidské nesmrtnosti, přestože neosobní nesmrtnost propagovali averroisté. Pomponazzi, hlavní osobnost této skupiny, došel k závěru, že člověk má čistě pozemský morální cíl. Současně se však prohlašoval za věřícího křesťana, takže musel učinit přísné rozdělení mezi teologickou a filosofickou pravdou.

Filosofické proudy, které na sebe vzaly podobu oživeného antického myšlení, přivykly lidem na ideu člověka, který nemá žádné evidentní spojení s křesťanstvím a který byl někdy přímo naturalistický, přestože autoři takových naturalistických obrazů člověka byli obecně věřícími křesťany. Analogický proces vývoje pokračoval i ve filosofii přírody. Zatímco určité formy orientálního myšlení by jen stěží upřednostňovaly studium přírody vzhledem k pojetí, že svět jeví se jako iluze nebo pouhé „zdání“, křesťanská filosofie svým způsobem věnovala pozornost zkoumání přírody, nebo alespoň nepoložila žádné teoretické překážky ke studiu přírody, neboť materiální svět považovala nejen za reálný, ale také ho chápala jako stvořený Bohem, takže byl hoděn bližšího studia. Současně důraz kladený křesťanským teologem, filosofem a světcem, jakým byl Bonaventura, na náboženskou orientaci člověka vedl k přirozené koncentraci na takové aspekty materiálního světa, na které se dalo pohlížet nejsnáze nejen jako na manifestace (projevy) Boha, ale také jako na prostředek, který povznášel lidskou mysl od materiálního k duchovnímu. Světec se nijak zvláště nezajímal o studium světa jako takového:

mnohem více ho zajímalo, jak se odráží v Božím zrcadle. Nicméně křesťanská filosofie kromě svého přirozeného zájmu o přírodu nebyla radikálně nepřátelská vůči studiu světa, a v případě filosofů ze třináctého století, jakými byli sv. Albert Veliký a Roger Bacon, nacházíme kombinaci duchovního světového názoru a současně zájem o empirické studium přírody. Ve čtrnáctém století zjišťujeme, že tento zájem o vědecké studium se dále rozvíjel ve spojení s ockhamovským hnutím a že došlo k rozštěpení syntézy ze třináctého století týkající se teologie a filosofie. Připravila se tak cesta pro filosofii přírody, která, zatímco nebyla nutně protikřesťanská, zdůrazňovala přírodu jako inteligibilní totalitu řízenou vlastními imanentními zákony. Možná by bylo lepší, kdybychom prohlásili, že se postupně připravovala cesta pro vědecké studium přírody, jež měla během času a hlavně pak v pozdějším období získat název „filosofie přírody“ nebo „experimentální filosofie“ a která samu sebe považovala za oddělenou disciplínu nebo za soubor disciplín, jež má vlastní metodu či metody. Avšak v období renesance nacházíme větší množství rozvíjejících se filosofí přírody, které stály stranou od vývoje fyziky jako takové, neboť pro ně byl charakteristický výrazný spekulativní rys, jež se často projevoval ve formě fantaskních a bizarních myšlenek. Tyto filosofie se pohybovaly mezi křesťanskou a silně platónskou nebo novoplatónskou filosofí Mikuláše Kusánského a panteistickou filosofí Giordana Bruna. Byly však poznamenány společnými charakteristikami, například přesvědčením, že příroda je neustále se vyvíjející systém, který je nekonečný nebo potenciálně nekonečný a na který se pohlíží buď jako na stvořené nekonečno, jež odráží nestvořené a Boží nekonečno, nebo jako na nekonečno, jež je v určitém smyslu Boží. Boha pochopitelně nikdo nepopíral, avšak důraz se v různých stupních u jednotlivých filosofů kladl na samotnou přírodu. Projevovala se tendence pohlížet na přírodu jako na makrokosmos a na člověka jako na mikrokosmos. Tohle byla

pochopitelně pradávna idea, která sahala až do dob antického Řecka, avšak představovala změnu důrazu oproti charakteristickému středověkému pohledu. Jinak řečeno, vznikla tendence považovat přírodu za autonomní systém, přestože se nepopírala závislost přírody na Bohu. Bizarní a fantaskní aspekty některých takových filosofí mohou vést k tomu, že čtenář u nich a jejich autorů ztrácí trpělivost, avšak mají svůj význam v tom, že předznamenávaly rozvoj nového směřování zájmu a kvůli faktu, že vytvořily jakýsi druh myšlenkového zázemí, v němž mohlo postupovat vpřed čistě vědecké studium přírody. Bylo to skutečně na základě těchto filosofí, které byly předchůdkyněmi filosofí například Spinozy nebo Leibnize, nežli na základě ockhamismu ze čtrnáctého století, kdy bylo dosaženo velkého pokroku ve vědecké fázi renesance. Nebylo zase až tak nezvyklé, že filosofové spekulativně anticipovali hypotézy, jež fyzikové měli verifikovat či potvrdit. Mohli bychom připomenout, že dokonce i Newton sám sebe pokládal za filosofa.

Když se blíže podíváme na renesanční vědce, zjišťujeme, že se primárně zajímají o poznání jako takové. Současně však pro některé renesanční myslitele bylo charakteristické to, že zdůrazňovali praktické důsledky poznání. Nové vědecké objevy a otevření se novému světu přirozeně nabízely kontrast mezi poznáním přírody získaným studiem jejích zákonitostí a umožněním využití přírody ve prospěch člověka a starší abstraktní disciplínou, která se jevila tak, že nemá žádné praktické využití. Studium finálních příčin nikoho k ničemu nedovedlo; studium působících příčin umožňovalo člověku kontrolovat přírodu a rozšiřovat nadvládu člověka nad přírodou. Nejznámější vyjádření tohoto názoru se dá najít ve spisech Francise Bacona (zemřel roku 1626), který, třebaže je často zařazován do „moderní filosofie“, může být adekvátně začleněn do renesančního období. (Rozdíly takového druhu jsou pochopitelně do určité míry záležitostí osobní volby.) Bylo by chybou přijímat tento druh postoje u velkých



vědeckých osobností, avšak je to postoj, který dominoval z valné části moderní mentalitě. Můžeme ji vystopovat dokonce i u některých politických myslitelů renesance. Například Machiavelli (zemřel roku 1527) negoval teoretické problémy suverenity a povahy státu a upřednostňoval „realismus“. Své dílo *Vladař* sepsal jako text pro panovníky, kteří chtěli vědět, jak mají posílit a rozšířit svou moc.

Konečně musíme vzít v úvahu velké vědecké osobnosti, jakými byli Kepler a Galileo, kteří položili základy klasické vědy moderní doby, a Newtonovu vědu, která je velice známá. Jestliže první fází renesance byl italský humanismus, poslední fází představoval vývoj moderní vědy. Tento vývoj zaznamenal základní vliv nejen na filosofii, ale obecně na moderní mentalitu. Avšak o tomto vlivu bude vhodnější pojednat v dalších dílech těchto *Dějin*.

4. Martin Luther byl silným odpůrcem aristotelismu a scholastiky, avšak Melancton, jeho nejproslulejší žák a společník, byl humanistou, který do luteránského protestantismu zavedl humanistický aristotelismus, jenž měl posloužit náboženské věci. Reformátoři se přirozeně mnohem více zajímali o náboženství a teologii nežli o filosofii, a od mužů, jakými byli Luther a Kalvín, se dalo jen stěží očekávat, že by nějak silně sympatizovali s převažujícím estetickým postojem humanistů, přestože protestantismus zdůrazňoval potřebu vzdělávání a na vzdělávacím poli se musel s humanismem nějak shodnout.

Přestože však humanismus, hnutí, které nesympatizovalo se scholastikou, vznikl v katolické Itálii, a třebaže největší osobnosti humanismu v severní Evropě, především Erasmus, ale také například Tomáš More v Anglii, byli katolíky, pozdní období renesance se stalo svědkem oživení scholastiky, o jejímž vývoji se stručně zmíním v tomto dílu. Centrem tohoto oživení se stalo příznačně Španělsko, země, jež nebyla tolik zatížena náboženským pozdvižením a rozdělením, které tolik ovlivnily většinu

Evropy, a ani ji tolik nezasáhla renesanční filosofie. K oživení zde došlo na konci patnáctého století, kdy se staly významnými postavami Thomas de Vio (zemřel roku 1534), známý jako Cajetanus, Sylvestris (zemřel roku 1520) a další. V šestnáctém století nacházíme dvě základní skupiny – dominikánskou skupinu reprezentovanou takovými autory, jakými byli Francisco de Victoria (zemřel roku 1546), Dominik Soto (zemřel roku 1560), Melchior Cano (zemřel roku 1566) a Dominik Bañez (zemřel roku 1640). Druhou skupinu tvořili jezuité, které reprezentovali například Francisco de Toledo (zemřel roku 1596), Luis de Molina (zemřel roku 1600), Robert Bellarmino (zemřel roku 1621) a Francisco Suárez (zemřel roku 1617). Nejvýznamnější osobností těchto pozdních scholastiků je pravděpodobně Suárez, jehož filosofii věnuji poněkud obsírnější pojednání nežli v případě ostatních filosofů.

Témata, jimiž se zabývali renesanční scholastikové, byla z valné části témata a problémy již dříve nastolenými předchozími středověkými scholastiky. Když se podíváme na rozsáhlé dílo Suáreze, nacházíme hojně důkazy o autorově velice široké znalosti předchozích filosofí. Vznik protestantismu přirozeně vedl scholastické filosofy k diskusi o relevantních teologických problémech, které měly svůj dopad na poli filosofie, avšak scholastici nebyli zase až tolik ovlivněni charakteristickými renesančními filosofii. Myslitel jako Suárez mnohem více připomíná teology-filosofy z třináctého století nežli intelektuály na volné noze renesanční doby. Přesto, jak uvidíme později, dobové hnutí ovlivnilo Suáreze minimálně ve dvou směrech. Za prvé, opustil starou filosofickou metodu komentování textu. Ve svém díle *Metafyzické disputace* se věnoval plynulé diskusi v modernějším, i když, jak musí být přiznáno, v poněkud rozvlácném stylu. O filosofii se začalo diskutovat nikoliv hlavní měrou a v rozsáhlých teologických spisech, ale v jednotlivých pojednáních. Za druhé, vznik národních států se odrážel v novém vývoji politické

teorie a ve filosofii zákona, která měla mnohem hlubší charakter nežli cokoliv, co vzešlo ze středověké scholastiky. V této souvislosti se přirozeně musíme zmínit o studiu mezinárodního práva u dominikána Franciska de Vitoria a o Suárezově pojednání o zákoně.