

UNIVERZITA KARLOVA
FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ

Katedra elektronické kultury a sémiotiky

Bc. Karolína Šedivcová

Teorie poznání na základě znaků u
Aristotela

Diplomová práce

Vedoucí práce: **Mgr. Michal Karla**

Praha 2017

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem práci vypracovala samostatně. Všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány. Práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 4.5.2017

Karolína Šedivcová

Poděkování

Na tomto místě bych ráda upřímně poděkovala zejména vedoucímu mé diplomové práce Mgr. Michalu Karlovi, bez něhož by tato práce ani nemohla vzniknout. Děkuji za cenné rady, věcné připomínky, ochotu, vstřícnost, trpělivost, takřka neustálou možnost konzultovat nejen danou problematiku, a v neposlední řadě též za podporu, kteréžto mi při zpracovávání diplomové práce věnoval.

Mé díky patří též Mgr. Martinu Charvátovi, Ph.D. za poskytnuté materiály a konzultace.

Dále děkuji Bc. Barboře Jančulové za podporu a pomoc při závěrečné korektuře.

OBSAH

ABSTRAKT

| | |
|---|-----------|
| ÚVOD..... | 7 |
| 1. ARISTOTELOVA FILOSOFIE A JEJÍ VZTAH K SÉMIOOTICE..... | 10 |
| 1.1. Historický kontext..... | 10 |
| 1.2. Sémiotika v Aristotelově díle..... | 11 |
| 2. POZNÁNÍ A MOUDROST..... | 14 |
| 2.1. Vnímání, myšlení a poznávání..... | 14 |
| 2.1.1. Vnímání..... | 16 |
| 2.1.2. Myšlení..... | 19 |
| 2.1.3. Co jsou „trpná hnutí duše“?..... | 22 |
| 2.2. Proces poznání v <i>De Anima</i> | 24 |
| 2.3. Shrnutí..... | 25 |
| 3. POZNÁNÍ A JAZYK..... | 27 |
| 3.1. Teorie „lingvistického znaku“..... | 27 |
| 3.1.1. Strukturalistický výklad..... | 29 |
| 3.1.1.1. Jacques Derrida..... | 29 |
| 3.1.1.2. Eugen Coseriu..... | 30 |
| 3.1.2. „Triadický“ výklad..... | 31 |
| 3.1.2.1. Problematika „triadického“ výkladu..... | 33 |
| 3.2. Symbol a význam..... | 34 |

| | |
|---|----|
| 4. POZNÁNÍ A ROZUMNOST | 37 |
| 4.1. <i>Logos</i> | 37 |
| 4.1.1. Sylogismus a pravdivostní hodnota..... | 39 |
| 4.2. Teorie znaku..... | 42 |
| 4.3. Poznání a znak..... | 45 |
| 4.4. Symboly a znaky..... | 47 |
| | |
| 5. POZNÁNÍ A REPREZENTACE | 51 |
| 5.1. Reprezentace u Aristotela..... | 51 |
| 5.2. Reprezentace v procesu poznávání..... | 53 |
| | |
| ZÁVĚR | 57 |
| | |
| SEZNAM ZKRATEK | 60 |
| | |
| POUŽITÁ LITERATURA | 61 |

ABSTRAKT

Diplomová práce si klade otázku, jakou úlohu hrají znaky v Aristotelově teorii poznání. Převážná část sémiotické literatury se omezuje na interpretaci spisu *De Interpretatione*, který vykládá teorii symbolu, a spisu *Analytica Priora*, který vykládá teorii znaku. Aristotelova teorie znaku je ale podle něho samotného odvislá od teorie poznání předložené v *De Anima*, nicméně mezi teoretiky sémiotiky nepanuje shoda o tom, na kterou pasáž *De Anima* je v tomto odkazováno, a tak je Aristotelův explicitní odkaz na tento spis opomíjen. Záměrem práce je tedy zjistit, jakým způsobem v *De Anima* předložená koncepce poznání pracuje či nepracuje s pojmem reprezentace a jakou roli v této otázce zaujímají Aristotelovy pojmy znaku (*sémeion*) a symbolu (*symbolon*).

Klíčová slova: Aristotelés, *De Interpretatione*, *Analytica Priora*, *De Anima*, dějiny sémiotiky, poznání, znaky.

ABSTRACT

This thesis asks for the role of signs in Aristotle's theory of knowledge. The great part of semiotic literature is restricted on the interpretation of the works *De Interpretatione*, which explains the theory of symbols, and *Analytica Priora*, which explains the theory of signs. In Aristotle's words, theory of signs is based on the theory of knowledge submitted in *De Anima*. However, semioticians are not able to define the exact part of this work which is being linked, therefore they only neglect this link. The aim of this thesis is to find how much the conception of knowledge submitted in *De Anima* works or does not work with the notion of representation, and which role Aristotle's notions of sign (*sémeion*) and symbol (*symbolon*) take in that issue.

Keywords: Aristotle, *De Interpretatione*, *Analytica Priora*, *De Anima*, history of semiotics, knowledge, signs.

ÚVOD

Aristotelés (384–322 př. n. l.) patří bezpochyby mezi vrcholné myslitele řecké filosofie, přičemž některé jeho koncepty doposud nebyly, a možná ani nebudou, překonány – například jím navržené logické zákonitosti. Aristotelovo dílo je velmi komplexní, což vede k tomu, že se na něho mohou odkazovat prakticky všechny soudobé vědní obory od filosofie a politologie, přes fyziku a matematiku, až třeba k biologii. Tato práce se snaží ukázat, že i přesto, že se jedná o autora základních spisů takřka každé vědní disciplíny, doposud se v souvislosti s jeho teoriemi naskýtají některé otázky, které nejsou zodpovězeny, či způsob, jakým jsou zodpovězeny, není zkrátka dostatečný.

Předložená diplomová práce *Aristotelova teorie poznání na základě znaků* je zaměřena na rozbor Aristotelových konceptů, které stojí na prahu vědy, kterou dnes nazýváme sémiotikou. Byť se sémiotika začala jako věda konstituovat až na konci 19. století spolu s Peircem a Saussurem, její základy lze spatřovat právě v antické tradici, a to dokonce již u před Sokratiků. Samotný termín „sémiotika“ vychází právě z řeckého označení znaku, *sémeion*. S tímto termínem nepracoval Aristotelés chronologicky jako první, objevuje se již dříve, především v medicínské tradici (Manetti, 1993: 48-49), nicméně Aristotelés je pravděpodobně prvním, kdo vytvořil vsutku jedinečně komplexní teorii znaku, byť obsah toho, co chápal pod pojmem znak, zdá se být podle zavedených interpretací omezenější než ten, který je pod pojmem znaku chápán dnes.

I přes komplexitu Aristotelova obsáhlého korpusu dochovaných (a koneckonců možná i nedochovaných) spisů je však velmi problematickou záležitostí terminologie, přičemž na tento problém bude naráženo v průběhu následujících kapitol ještě několikrát. Byť se může na první pohled zdát, že veškeré termíny a kategorie jsou jasně definovány a vyčleněny, při bližším pohledu se ukáže, že s termíny je zacházeno poněkud vágněji, že jejich hranice jsou neostré, že se v teorii vyskytuje celá řada výjimek (Synek, 2014: 23). Kromě toho Aristotelés ke své terminologii dospívá postupně, a tedy na základě neshody v terminologii se může zdát, že jeho rané spisy mohou zastávat jiné stanovisko než spisy pozdější, případně že stejné stanovisko může být v různých spisech vyjádřeno jinými pojmy (Synek, 2014: 50), což způsobuje nemalé problémy při překladech a interpretaci. Mnohé z jeho termínů je též nesnadné relevantně přeložit do českého jazyka, proto se

v předložené práci vyskytuje množství řeckých termínů spíše s terminologickým vysvětlením než se samotným překladem.¹

Tato práce se snaží nalézt odpovědi na několik problémů spjatých s Aristotelovou teorií jazyka a znaku. Jak již název napovídá, cílem práce je odhalit, *co může být v rámci Aristotelovy teorie chápáno jako reprezentace, a jakou roli poté hrají reprezentace v Aristotelově teorii poznání*. Aristotelés samozřejmě v sémiotice nepatří mezi zapomenuté osobnosti, ba naopak, a tedy jeho teorie znaku byly již popsány, avšak většina z těchto interpretací nezapadá do komplexity jeho díla. Převážná část sémiotické literatury se omezuje na interpretaci spisu *De Interpretatione*, který vykládá teorii symbolu, a případně spisu *Analytica Priora*, který vykládá teorii znaku. Aristotelova teorie znaku je však podle něho samotného odvislá od teorie poznání předložené ve spisu *De Anima*, a jak bude ukázáno dále, i od celého Aristotelova chápání ontologie.

Kromě samotných Aristotelových děl se práce opírá o prameny z oblasti sémiotické vědy a epistemologie. Výběr pramenů je tematický se zaměřením na otázky teorie poznání a Aristotelovy „sémiotiky“. Důležitá je interpretace Aristotela v myšlení Charlese S. Peirce, jehož teorie byly Aristotelem a jeho scholastickou recepcí silně ovlivněny především v rané fázi jeho působení. Nelze opomenout ani Giovanniho Mannettiho, který k antické „sémiotické“ tradici podal rozsáhlý, byť jak bude ukázáno ne zcela přesný, výklad, v publikaci *Theories of the Sign in Classical Antiquity* (Manetti, 1993), která se stala východiskem též pro další teoretiky, například Umberta Eca (Eco, 2011, 2012). Také John Deely (Deely, 2001, 2005) se zasloužil o recepci Aristotela v sémiotice, zejména potom vzhledem k jeho historickým studiím logiky, na jejímž počátku stojí právě Aristotelés. V rámci pramenů epistemologických, orientovaných na problematiku teorií poznání a fungování kognitivních procesů, můžeme jmenovat Pierra Aubenqua (Aubenque, 2003), Jaakka Hintikka (Hintikka, 2006), či z českého prostředí Stanislava Synka (Synek, 2014).

Záměrem práce je zjistit, nakolik v *De Anima* předložená koncepce poznání pracuje či nepracuje s pojmem reprezentace, a na základě toho reinterpretovat spisy *De Interpretatione* a *Analytica Priora*, s čímž se pojí i metodologie práce, která je založena na hloubkové analýze především spisu *De Anima*, z čehož pohledu je potom nahlíženo na spisy *De Interpretatione* a *Analytica Priora* za účelem odhalení intertextuálních vztahů, které by tyto spisy dokázaly propojit.

¹ Tyto termíny jsou graficky odlišeny kurzívou.

S hlavní tezí, se kterou se práce vyrovnává, tedy že *repräsentace hraje esenciální roli v Aristotelově teorii poznání*, se pojí několik otázek spojených s tezí jako takovou a s dosavadními interpretacemi Aristotela, přičemž odpovědi na ně vedou právě k obhajobě postulované teze:

- (1) První otázkou, která vyvstane na mysl při řešení jakékoliv teorie poznání, je samotný princip fungování procesu poznání. V následujících kapitolách bude objasněno, jakou roli hrají v procesu poznání procesy vnímání a myšlení, a jaký je formální vztah mezi těmito procesy.
- (2) Důležitým pojmem pro tezi je pojem znaku, respektive repräsentace. Otázkou je, co v Aristotelově teorii lze chápat jako repräsentace, přičemž na rozdíl od dosavadních interpretací bude ukázáno, že jako repräsentaci je nutné vnímat i *symbola*, která v běžných interpretacích takto chápána nejsou, a nejsou vzhledem k jejich konvenčnímu charakteru řazena mezi znaky.

V první kapitole je nastíněno to, jakým způsobem je Aristotelés recipován v současném sémiotickém myšlení. Následující tři kapitoly jsou založeny na rozboru výše uvedených spisů s ohledem na otázku teorie poznání a znaků, mimo jiné také za účelem ukázat, že není vhodné tyto spisy nahlížet odděleně po vzoru současných teorií. Druhá kapitola je zaměřena na rozbor spisu *De Anima* za účelem objasnit to, jak Aristotelés pojímá proces poznání. Kapitola 3. Poznání a jazyk se zaměřuje na otázku *symbol* a jejich vztahu k tomu, co Aristotelés nazývá trpnými hnutími duše, a skutečným věcem, neboť proces poznání, jak bude řečeno, se odehrává právě na úrovni vztahu mezi trpnými hnutími duše a skutečnými věcmi, ale role *symbol* je nezanedbatelná. Čtvrtá kapitola se zaměřuje na Aristotelovo chápání znaku jako *semeia* a jeho vztahu k poznání. Primárně však jde v těchto kapitolách o to připravit teoretické zakotvení pro závěrečnou kapitolu, která se vyrovnává s výše postulovanou tezí práce.

1. ARISTOTELOVA FILOSOFIE A JEJÍ VZTAH K SÉMIOLOGICE

Cílem následující krátké statě je poukázat na to, do jakého prostředí vstoupila Aristotelova filosofie, jaká témata byla v danou chvíli otevřena a jakým otázkám mohl v danou chvíli čelit. Posléze je poukázáno na to, jak dalece má právě Aristotelova filosofie vliv na soudobou sémiotiku.

1.1. Historický kontext

Aristotelés, nejslavnější žák Platóna, žil ve vrcholném období řecké vzdělanosti. V jeho díle jsou určitým způsobem reflektovány a sjednoceny dosavadní poznatky řecké filosofie (a tudíž vědy, neboť věda sama byla považována za součást filosofie), proto je třeba alespoň ve stručnosti poukázat též na pozadí, z něhož Aristotelova filosofie vychází, alespoň co se týče sémioticky relevantní problematiky.

Před příchodem Aristotelových myšlenek jsou v tomto ohledu patrné dva hlavní proudy filosofie řešící moderně řečeno „sémiotická témata“ – sofistická filosofie a Platón. Již předsokratovská filosofie přišla s problematikou vztahu mezi jazykem a světem. Aristotelés vstupuje mimo jiné do diskuze, která se týká vztahu mezi jmény a realitou.² Sofisté začali odmítat koncept *fysei*, který tvrdí, že jména reflektují realitu od přirozenosti, a tudíž jsou nezbytně správná (Cuypere, Willems, 2008: 310). Spolu s atomisty (Démokritos) nastolují konvencionalistický pohled na vnímání objektů a reality, tedy koncept *thései*, ve kterém jsou jména přiřazena věcem arbitrárně, respektive ve kterém je „jazyk determinován lidskou konvencí“ (Cuypere, Willems, 2008: 310).

Diskuze *fysei* – *thései* je však znovu otevřena, a především konceptuálně objasněna Platónem v dialogu *Kratylos*. *Kratylos* v dialogu zastává vidění světa založené na *fysei*, kdy tvrdí, že jazyk je dán od přirozenosti, tedy řeč je neodmyslitelně správná, jen jména mohou být špatná. Na druhou stranu Hermogenés brání pohled *thései* s tím, že všechna

² Před sofistickou diskuzí zastávali filosofové názor, že triáda realita – myšlenka – jazyk je výtvozem *logu* jako strukturalizujícího zákona („rationalita stojící za realitou“), a tudíž jména musí být dána od přirozenosti (např. Hérakleitos z Efesu, Parmenidés), Sofisté začali tento koncept problematizovat v souvislosti s otázkou, zda existuje pouze jeden či více *logů* ve smyslu sdíleného pohledu na svět (De Cuypere, Willems, 2008: 308).

jména jsou správná, protože jsou dána člověkem (Cuypere, Willems, 2008: 310). Postava Sókrata v dialogu slouží (tradičně) jako usměrňující a shrnující činitel a převrací otázku správnosti jmen na otázku reference jmen ke svým objektům. Otázka, zda jsou jména ikonickým znázorněním objektů (*fysei*) či symbolickým (*thései*) vede tedy k problematice možnosti poznání reality na základě jazyka. Závěr dialogu však nevede k jasnému řešení problému – „[p]okud má pravdu Hermogenés a slova jsou založena na konvenci, pak všechna slova musí být správná, což by v konečném důsledku znamenalo, že existuje tolik různých realit a pravd, kolik je slov. (...) Pokud má naopak pravdu Kratylos, pak všechna slova by měla být zkoumána za účelem poznání skutečnosti, (...) ale ideální formy reality nemohou být poznány skrze slova, ale pouze skrze rozum a matematiku“ (Cuypere, Willems, 2008: 313).

1.2. Sémiotika v Aristotelově díle

Aristotelovy spisy, nebo také spisy jemu přisuzované, se staly vzhledem k jejich širokému záběru elementárními spisy takřka všech vědních disciplín od fyziky, přes biologii až k filosofii a sémiotice, pro kterou jsou primárně důležité především Aristotelovy logické spisy.

Na místě je jistě připomenout vliv Aristotela a jeho teorie na středověkou filosofii, především v souvislosti se scholastickou tradicí, která z něho hluboce čerpala. Prakticky celá středověká vzdělanost je založena na recepci Aristotela co do překladů a komentářů jeho spisů, především co se logických spisů týče (Deely, 1982). Lze zmínit například Williama Ockhama, který zkoumal ideje jako přirozené znaky uvnitř mysli v kontrastu s konvenčními jazykovými prvky (Deely, 1982: 43), což, jak bude nastíněno v interpretaci spisu *De Interpretatione*, lze chápat jako dědictví právě tohoto spisu.

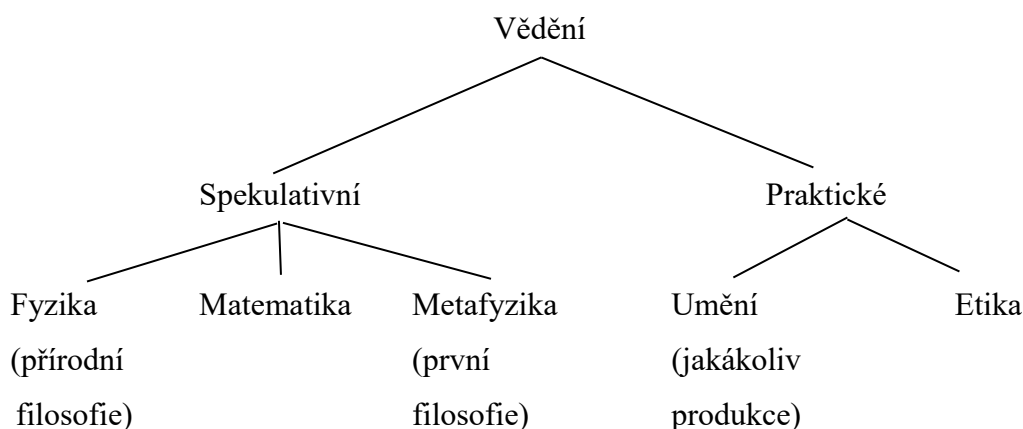
Moderna počínající Lockem se soustředila na nové chápání logiky, respektive sémiotiky – sémiotika přestala být chápána jako jiný druh logiky a kritiky, ale začala být chápána jako logika sama o sobě (Deely, 1982: 66). Toto pojetí završuje koncem 19. století Charles Sanders Peirce.³

³ Zpočátku (1865) považoval Peirce logiku jako součást sémiotiky: „Logiku tedy definuji jako vědu o podmínkách, které umožňují symbolům obecně referovat k objektům. Zároveň symbolistika [pozn.: sémiotika symbolu] obecně tvoří trivium skládající se z univerzální gramatiky, logiky a univerzální rétoriky (...)“ (W 1: 175). Později (1903) její působnost rozšiřuje a chápe logiku jako sémiotiku: „Logika, v jejím

Co se týče samotné teorie sémiotiky v Aristotelově díle, Aristotelés nikde nepodává ucelený výklad toho, jak chápal jevy, které lze dnes nazvat „sémiotickými“ – tedy například výklad fungování semiósis nebo lingvistických konceptů. Nicméně to, co se zřejmě o této problematice domníval, je možné alespoň do určité míry vyabstrahovat z fragmentů některých jeho děl, především z děl Organonu.⁴

Je třeba zmínit, že Aristotelovo pojetí vědy je provázané s problematikou vnímání a způsobů souzení, tedy jeho analýzy percepce a různých forem soudů jsou neoddělitelně spjaty s jeho chápáním světa (Charvát, Karla, Švantner, 2015: 139). Věda je podle Aristotela „axiomatický deduktivní systém, přičemž se z axiomů (které byly přijaty na základě zřejmosti a dále se nedokazují), vyvozují další poznatky“ (Charvát, Karla, Švantner, 2015: 140). Vědění musí „vycházet z premis, které jsou pravdivé, první, bezprostřední, známější a dřívější a jsou příčinou závěru“ (*An. Post.* I. 2, 71b20-25).⁵ V následujících kapitolách bude zřejmé, že i toto tvrzení se pojí s otázkou (přirozeného) znaku, neboť Aristotelés rozděluje dva typy znaků – *tekmerion* jako zřejmý a nutný znak, a *eikos* jako znak pravděpodobný, přičemž vědění a poznání jsou ve svém počátku nutně založena právě na těchto znacích.⁶

Příčina závěru je definována počátkem, což je pojem, který reflektuje to, z čeho něco vychází, z čeho začíná veškeré poznání, nebo jinak z čeho vychází poznání věci. Různé vědní obory se pak samozřejmě liší svým předmětem zkoumání, ale především svými počátky (Charvát, Karla, Švantner, 2015: 140). Aristotelés navrhuje klasifikaci věd podle následujícího grafu, který sestavil John Deely na základě spisu *Metafyzika* (Deely, 1982: 14):



obecném smyslu, je podle toho, co jsem snad ukázal, jen jiný název pro sémiotiku, kvazi-nutnou, formální doktrínu o znacích“ (CP 2.227).

⁴ Aristotelovy logické spisy, viz níže.

⁵ Překlad vzat z (Charvát, Karla, Švantner, 2015: 140).

⁶ Blíže viz kap. 4.3. Poznání a znak.

Především v souvislosti s anglosaskou větví sémiotiky je nutné znovu poukázat na Aristotelovu logiku, neboť logika je výchozím bodem sémiotiky; Charles S. Peirce dokonce považuje tyto dvě oblasti za jednu, respektive domnívá se, že sémiotika je sama v nějakém ohledu logikou, respektive že sémiotika je jen jiným názvem pro logiku.⁷ Z Deelyho grafu je zřejmé, že logika není zahrnuta do klasifikace věd, neboť Aristotelés považoval logiku za běžný, obecný nástroj pro rozvoj věd, a především pro rozvoj samotného vědění, ve kterém musí být nezbytně zainteresována, zejména potom analytika jakožto odnož logiky. Tudíž logika je spíše jakýmsi předpokladem pro získávání vědění, není vědou o sobě (Deely, 1982: 14).⁸

Aristotelovy logické spisy byly posléze ve 3. století n. l. sjednoceny pod souhrnným názvem *Organon* („nástroj“) Diogénem z Laërtu.⁹ *Organon* obsahuje spis *Kategorie* pojednávající o teorii pojmu, o nejvyšších rodech jsoucna, *O vyjadřování* zaměřeném na teorii propozice, *První analytiky* o procesu usuzování, *Druhé analytiky* popisující teorii vědecké demonstrace, *Topiky*, které přinášejí rozbor pravděpodobnosti, a *O sofistických důkazech* řešící problém pochybné argumentace (Deely, 1982: 13).

Právě spisy *De Interpretatione* a *Analytica Priora* jsou pro současnou sémiotiku patrně nejpodstatnější a jistě nejdiskutovanější, protože z nich lze vyčíst, jak Aristotelés chápal pojem znaku, nebo tedy pojem toho, co dnes chápeme pod pojmem „znak“. Výraz „sémiotika“ pochází z řeckého slova *sémeion*, což je výraz, který Aristotelés používal, když hovořil o přirozeném znaku (*An. Pr.* II. 27, 70a). Logika je zde zdůrazňována tedy především proto, že znak je v Aristotelově pojetí součástí sylogistického argumentu, respektive je jeho premisou, což bude blíže objasněno v dalších kapitolách.¹⁰

V následujících oddílech budou blíže objasněny zde načrtnuté otázky, které jsou relevantní pro soudobou sémiotiku, především Aristotelova teorie poznání, neboť, jak bude ukázáno, poznání je nutně znakového, a tedy v případě Aristotela též logického, charakteru.

⁷ Tedy přesněji řečeno vice versa, logika je jiným názvem pro sémiotiku (srov. CP 2.227).

⁸ Na rozdíl od stoické filosofie, ve které je logika chápána jako samostatná vědecká disciplína (Deely, 1982: 15). Aristoteléské chápání logiky jako nástroje a stoické chápání logiky jako vědy se ale vzájemně nevylučují (Novák, Dvořák, 2001: 31), což vedlo středověkou filosofií k podvojnému chápání logiky jako *ars* a *scientia*.

⁹ Organonické spisy revidoval poprvé zřejmě Andronikus z Rhodu v 1. století př. n. l., Diogénes z Laërtu jim dodal souhrnný název „Organon“ (Deely, 1982: 13).

¹⁰ Blíže viz kap. 4.2. Teorie znaku.

2. POZNÁNÍ A MOUDROST

2.1. Vnímání, myšlení a poznávání

Aristotelés rozvíjí svou teorii poznání v rámci celého konceptu fungování světa a člověka pohybujícího se v tomto světě, proto lze tuto teorii vyčíst z různých fragmentů celého jeho díla, především v kontextu některých pasáží spisů *Metafyzika* a *Fyziky*. Následující stať je však primárně věnována spisu *De Anima*, kde se Aristotelés problematice poznání věnuje takřka explicitně.

Spis *De Anima* nabízí pohled na Aristotelovu filosofii mysli, nabízí objasnění jeho teorie přirozenosti a role konceptů, které jsou nezbytné k porozumění mysli (Hamlyn, 1986: ix). Aristotelés by měl být první, kdo se pokusil vůbec nějakým způsobem teoreticky vyrovnat s filosofií mysli (Hamlyn, 1986: xv).

„Duše je tak nějak vším, co je. Veškeré jsoucno je totiž buď předmětem vnímání, nebo myšlení“ (De An. III, 431b21-22).¹¹

V řecké filosofii je patrná velmi úzká distinkce mezi myšlením (*epistémé*), chápáním (*gnómé*) a poznáním (*frónésis*), kdy výraz pro poznání lze v některých případech překládat jako myšlení a naopak (Hintikka, 2006: 45). Poznání se od myšlení liší především v podmínce úspěšnosti, protože poznání je Aristotelem chápáno jako úspěšné myšlení (Hintikka, 2006: 45), přičemž myšlení úspěšné vždy být nemusí. Nicméně vzhledem k úzké distinkci mezi pojmy myšlení, chápání a poznání není snadné striktně se věnovat každému z nich odděleně, neboť tyto procesy se vzájemně předpokládají a prostupují.

Podle Aristotela se všechny interní záležitosti člověka odehrávají v duši. Duše je „první skutečností těla, která má v možnosti život“ (*De An. II, 1, 412a28*). Aristotelés chápe duši jako „formu“,¹² která spolu s tělem jako „látkou“ dává dohromady „substanci“ žijící entity, přičemž právě duše je to, co určuje „živost“ nebo „neživost“ věcí – živé věci jsou totiž ty, které mají duši (*De An. II, 1, 412a16*) a tedy vice versa neživé věci jsou ty, které duši nemají.

¹¹ Překlad M. Mráze převzat ze (Synek, 2014: 13).

¹² Také překládáno jako „tvar“ (např. Charvát, Karla, Švantner, 2015).

Každé jsoucno se skládá z látky a formy, přičemž látka je něco, co je nekonečné, nedeterminované. Tyto tři aspekty – látka, forma a substance, jsou principy přirozeného jsoucna. Látku determinuje právě forma, která je v látce aktualizována. Vnímateľnou substancí tedy vytváří kombinace látky a formy. „Látka musí být vždy tvarována, látka myšlená bez spojení s tvarem je pouze výsledkem abstrakce našeho rozumu“ (Charvát, Karla, Švantner, 2015: 144). Látka a forma jsou právě dvě základní podstaty (živé) bytosti. Aristotelés rozlišuje podstaty první, kterými jsou jednotliviny – první podstatou je to, na základě čehož jsou jednotlivé věci tím, čím jsou. A touto podstatou jsou právě forma a látka (Synek, 2014: 45). Druhé podstaty jsou potom, řekněme, „druhé formy“, tedy formy, pod které se subsumují jednotliviny. Ty jsou tedy složeny z druhů a rodů, do kterých jsou ony první podstaty jako jednotliviny zařazeny „tak, jako je jednotlivý člověk zahrnut v druhu člověk a rodu živočich“ (Synek, 2014: 45) – právě druhé podstaty činí ze jsoucna (živé) bytosti, jsou tím, na základě čehož je označujeme jako „živé“.

Ve spisu *De Anima* Aristotelés rozlišuje podstatu ve smyslu formy a ve smyslu látky. Látkou se v případě živých bytostí rozumí tělo – tělo je tím, v čem, a z čeho dané jsoucí je. Formou je pak duše, ta totiž určuje to, čím dané jsoucí je, určuje charakteristický způsob bytí daného jsoucna (Synek, 2014: 47). Zároveň však tuto formu nelze chápat odděleně od těla – „duše je uzpůsobeností tělesného jsoucna, které má počátek v pohybu a klidu, v sobě samém, a které je schopné života, k takovému způsobu bytí, který je mu vlastní“ (Synek, 2014: 55).

Duše je, jak bylo řečeno, podstatou živých bytostí – rostlina nebo živočich je rostlinou nebo živočichem právě a jen proto, že má (pro svůj druh specifickou) duši. Duše je počátkem životních projevů a je právě těmito projevy vymezena. Aristotelés rozeznává tři tyto projevy, z nichž každý tvoří její část, či v případě nejzákladnějších rostlin celou duši samotnou. Těmito mohutnostmi jsou pohyb a výživa, vnímání, a myšlení (*De An.* II, 2, 413a20), přičemž na základě rozdělení mohutností Aristotelés též vytváří stupňovité rozdělení živých těl – rostliny mají pouze pohyb ve smyslu růstu a výživy, zvířata kromě toho navíc vnímají a člověk navíc myslí, respektive je schopen užívat rozum. V případě lidských bytostí tedy duše obsahuje potenciálně všechny mohutnosti, které obsahovat může, přičemž nejvyšší mohutnosti musí navazovat na mohutnosti nižší, např. myšlení nemůže existovat bez představivosti (*De An.* I, 1, 402b16), představivost nemůže existovat bez vnímání.

2.1.1. Vnímání

Aristotelés se hlavně ve spisu *De Anima* zaměřuje na zkoumání vnímání, neboť právě vnímání je nezbytným východiskem pro poznání, protože formativní proces myšlení začíná právě u smyslového vnímání (Hintikka, 2006: 49), a myšlení je činitelem poznání, respektive poznání je chápáno jako „úspěšné myšlení“ (Hintikka, 2006: 45). Duše je chápána jako forma všech forem – přijímá formy externích objektů na základě otisku, a potom je podle svého odděluje, kombinuje, či jakkoliv slučuje v součinnosti s předchozím poznáním (Hintikka, 2006: 48). Formy, které jsou přijímány duší, však nejsou pouze pasivními ikonickými¹³ reprezentacemi skutečných věcí: „skutečné věci jsou v duši reprezentovány aktuální instancí stejné formy“ (Hintikka, 2006: 47). Aristotelés rozlišuje mezi objekty vnímání, které jsou partikulární, a trpnými hnutími duše, respektive objekty vnímání a mentálními obsahy, které jsou univerzální a mohou být chápány jako znaky vnímatelných objektů (Charvát, Karla, Švantner, 2015: 174).¹⁴

V *De Anima* je vnímání chápáno jako způsob afektovanosti a pohybu duše, přičemž „podobné je to také v případě myšlení a vědění“ (*De An.* I, 5, 410a23). Trpná hnutí duše jsou neoddělitelná od látky, ve které nastávají, tedy v tělech živočichů. Z toho také vyplývá, že duše je neoddělitelná od těla, neboť trpná hnutí duše zahrnují těla (*De An.* I, 1, 403a16), a jsou tedy bytostně spojena s mohutností vnímání. Trpná hnutí duše jsou výsledky pohybu, respektive změn, které nastávají v duši a kvůli duši (*De An.* I, 4, 408b5).

Aristotelovo chápání vnímání zahrnuje širokou škálu kognitivních funkcí, z nichž mnohé bychom v dnešní době klasifikovali spíše jako funkce „myšlení“ (Synek, 2014: 89). Jde například o jakési sebe-vědomí, nebo také „vnímání, že vnímáme“, které podle Aristotela je součástí procesu vnímání, a tedy náleží všem živočichům.

Vnímání probíhá na základě vnímání podobností, kdy podobnosti vnímáme jako podobnosti něčeho (*De An.* I, 5, 410a23). Vnímání je čistě pasivní proces, kdy vnímavá duše trpně přijímá působení vnějšího objektu, který je činitelem vnímání, a je proto při procesu vnímání nutným elementem – vnímání samo o sobě existuje jako potencialita a potřebuje vnější objekt, který jej aktivizuje (*De An.* II, 5, 417a2).¹⁵ Zároveň objekty, které

¹³ Myšleno peircovsky jako ikonické znaky, kde k tomuto pojetí může vést Aristotelovo tvrzení vycházející z *De Int.* 1, 16a3, že trpná hnutí duše jsou „podobná“ skutečným věcem. Aristotelés tvrdí, že trpná hnutí duše jsou *homoiómata* vzhledem k daným skutečným věcem (*De Int.* 1, 16a3), přičemž výraz *homoiómata* lze přeložit jako podobnosti, ale ne jako podobnosti pasivního charakteru.

¹⁴ Blíže viz kap. 4.2. Teorie znaku.

¹⁵ Vzhledem k tomuto chápání procesu vnímání se u Aristotela nevyskytuje problém něčeho, jako je vnímání přeludů, protože něco, co ve skutečnosti není, se nemůže stát předmětem vnímání.

působí na vnímání, jsou potenciální nebo aktuální, přičemž vnímání je právě procesem „zaktuálnění“ potenciálních objektů (*De An.* II, 5, 417a21), tedy to, co může být potenciálně vnímáno, se vnímáním stává aktuálním.¹⁶

Ve vnímání není objekt sám jako spojení látky a formy, nýbrž jen jeho forma (*De An.* III, 8, 431b24). Duše je tedy recipientem činnosti vnímaného objektu, který se vtiskuje do duše tak, „jako vosk přijímá otisk prstenu bez železa nebo zlata tak, že přijímá zlatý nebo železný otisk, ale ne samo zlato nebo bronz“ (*De An.* II, 12, 424a20). Aristotelés definuje tři možné způsoby vnímání na základě rozdělení vnímatelných předmětů (Synek, 2014: 98-100). Lze tedy vnímat:

1. vlastní specifické předměty smyslů, které lze vnímat jedním ze smyslů a nelze se v nich mýlit, přičemž mohutností vnímavé duše, která má na starosti tento typ vnímání, jsou jednotlivé smysly,
2. předměty smyslového vnímání, které lze vnímat vícero smysly (jde především o pohyb a klid, číslo a jednotku, velikost a tvar), což má na starosti společný smysl,¹⁷
3. ty předměty, které se na vnímání vnějších předmětů spolupodílejí, ale už předpokládají nějaké duševní stavy, které má na starosti imaginace.

Takovýmto způsobem člověk vnímá nejen kvality vnímaného předmětu, ale také rozdílnosti, stejnosti, podobnosti a další relace. Stručně řečeno při vnímání objektu člověk vnímá nějaký poměr na škále mezi dvěma protiklady spíše než samotnou kvalitu tohoto objektu – například pokud vnímáme něco jako „červené“, pak vnímáme to, že povrch tohoto objektu má jistý poměr světlého a tmavého, přičemž tento poměr přijímá oko (Synek, 2014: 104). Vjem je nezbytným základem pro proces poznání, nicméně k poznání nedochází na úrovni vnímání.¹⁸ Bezprostřední vjem je, jak již bylo řečeno, otiskem formy do duše, kdežto proces poznání, jak bude objasněno v dalším textu, je procesem myslící části duše.¹⁹ Pro tuto chvíli je třeba poukázat na to, že bezprostřední vjem sám o sobě není a nemůže být poznatkem.

¹⁶ Aktuálním nikoliv jako jsoucí, ale jako vnímané.

¹⁷ Jakýsi centrální bod, ve kterém se všechny smysly spojují. U živočichů majících srdce sídlí v srdci, u těch, které srdce nemají, v jiném orgánu v centru těla.

¹⁸ Výše byla naznačena problematika těsnosti řeckých pojmů pro myšlení (*epistémé*) poznávání (*frónésis*), přičemž Aristotelés používá tyto dva výrazy jako referující k téže části duše, a to k části myslící, srov. (*De An.* III, 4, 429a10-12; převzato z (Hintikka, 2006: 45), kde ale cituje „(*De An.* III, 420a10-12)“, pravděpodobně došlo k omylu v revizi, protože odstavec 420a10-12 ani nepatří k třetí knize). Z tohoto právě plyne teze, že poznání je otázkou myslící části duše, nikoliv vnímavé. Dalším odůvodněním toho, že poznání souvisí s myšlením, je otázka toho, že vjemy jsou vždy pravdivé, respektive že nenabývají pravdivostní hodnoty, avšak poznání není vždy pravdivé (viz níže, kap. 4.3. Poznání a znak).

¹⁹ Viz kap. 5. Poznání a reprezentace.

Aristotelés, byť ne vždy jednoznačně, rozlišuje mezi tím, co se jeví, a vjemem (Charvát, Karla, Švantner, 2015: 167). „[P]ravdivé není všechno, co se jeví. Předně proto, že vjem vlastního předmětu neklame, ale že jev není totéž, co vjem“ (*Met.* IV, 1010b5). Vjem je vlastní samotnému předmětu, respektive je jím způsoben, a je spojen se smysly, přičemž na elementární úrovni nás jednotlivé smysly neklamou, ukazují svět takový, jaký je. Naopak co se jevu týče, jde o jakousi interpretaci vjemů spojenou s představivostí a pamětí, a tedy o výsledek procesu myšlení. Za jev se považuje již vnímání předmětů, (2) vnímatelných vícero smysly a (3) těch, které má na starosti obrazivost. Lze říci, že jev je výsledkem inferenčního procesu, při kterém si člověk vysvětluje to, co se mu dává vnímáním, jde o typ poznatku. Jev je právě to, co bychom teď mohli nazvat výsledkem „vjemového soudu“ – pokud však zůstaneme v hranicích Aristotelovy teorie, nezdá se, že mluvit o něčem takovém, jako jsou „vjemové soudy“, by bylo zrovna na místě, neboť v rámci jeho teorie jde o soudy, které jsou stejného charakteru jako každé jiné soudy, tedy rozumového, a nezdá se nezbytné je odlišovat.²⁰

Z rozlišení na vjemy a jevy vyplývá též důvod toho, proč je Aristotelés považován za obránce smyslů, které pouze přijímají vjemy a neklamou nás, a tedy při elementárním smyslovém vnímání nedochází k omylu – vjemy jsou vždy pravdivé, neklamou v tom smyslu, že jsou podle Aristotela ve shodě se skutečností (*Met.* V, 1024b20). Nesrovnalosti se rodí až poté, co začneme formy vtisknuté do duše vnímáním kombinovat a separovat (Hintikka, 2006: 53) v procesu myšlení; to, co člověka klame, je syntetické zpracovávání jevů a jeho vlastní myšlenková aktivita spjatá se soudností,²¹ s pamětí a imaginací.

Součástí vnímavé duše, nicméně od vnímání odlišná, je *fantasia*, představivost.²² Ta se liší od vnímání především tím, že v jejím případě není třeba aktuálně přítomného objektu. Představivost tedy není neustálá tak jako vnímání (*De An.* III, 3, 427a17), člověk si může představu sám vyvolat. Nicméně představivost je nezbytně spojena s vnímáním, neboť je výsledkem (dřívějšího) aktuálního vnímání. Imaginace, představivost, je předpokladem paměti, která umožňuje duši uchovat vjemy a na základě analogie přiřazovat aktuálně vnímané předměty k již dříve vnímaným, a tedy se učit a nabývat zkušenosti. U živočichů, u nichž se může vyvinout *fantasia* a na jejím základě paměť, je charakteristická schopnost mít zkušenost. A je to právě ona paměť a zkušenost, ze které u člověka vyrůstá

²⁰ Vjemové soudy se od jiných soudů neliší svou formou, ale pouze předmětem, jde o soudy o tom, co je vnímáno, nikoliv soudy o tom, co je.

²¹ Tedy myšlení ve smyslu *logos*, blíže o inferenčním usuzování viz kap. 4.1.1. Sylogismus a pravdivostní hodnota.

²² Z lat. též imaginace.

moudrost, která dává člověku schopnost soudit (Charvát, Karla, Švantner, 2015: 162), a tedy myslet. Duše myslí v obrazech, přičemž aktuální myšlení je identické se svým objektem (*De An.* III, 7, 431a1).

2.1.2. Myšlení

Aristotelés se domníval, že myslící část duše v sobě obsahuje dvě části – jednu, *nús*, která se zabývá nahlížením jsoucen, která nemohou být jinak, a druhou, *logos*, zaměřenou na věci nahodilé, a tedy na věci, které mohou být jinak. S první z nich se pojí otázka moudrosti, s druhou otázka rozumnosti (Aubenque, 2003: 16). Spis *De Anima* se věnuje procesu myšlení ve smyslu nahlížení předmětů myšlení (*nús*), zatímco spisy *Organon* (primárně *Pr. An.*) se nad to věnují myšlení ve smyslu souzení či vypovídání (*logos*) (Synek, 2014: 127). Tuto tezi podporuje Aristotelovo rozlišování mezi pojmy *nús* a *logos*, byť toto rozlišení není zcela jednoznačné a striktní ani v Aristotelových spisech. Tato část práce se tedy týká prvně zmíněného, přičemž myšlení ve smyslu souzení či vypovídání je rozebráno v následujících kapitolách.²³

Z předchozí stati věnované interpretaci Aristotelova pojetí vnímání v *De Anima* vyplývá, že z vnímání u některých oduševnělých bytostí pramení schopnost představivosti, z níž u některých oduševnělých bytostí (konkrétně u člověka) pramení schopnost myšlení a následně vypovídání, založeném na pravidlech inference (*De An.* III, 11, 434a10). Poznání probíhá podle Aristotela právě na úrovni myšlení, respektive je záležitostí myslící duše (Hintikka, 2006: 45).²⁴ Je třeba zmínit, že na rozdíl od vnímání je rozum, nebo také vědění, získanou schopností, nikoliv přirozeně drženou – je přítomen v duši jako potencialita, kterou je třeba „aktualizovat“, „probudit“, a k tomu může dojít při procesu učení, tedy nezbytně v součinnosti s pamětí a zkušeností. „Rozum v duši nevzniká, je v ní přítomen jako latentní citlivost, otevřenost vůči předmětům myšlení“ (Synek, 2014: 186).

Aristotelés se otázkou myšlení a jeho potencialit věnuje ve vícero spisech. Kromě spisu *De Anima* také ve spisu *Analytica Posteriora* (*An. Post.* 99b – 100b3-5), kde tvrdí, že předpokladem pro vědění je smyslové vnímání, které je zároveň schopností rozlišovat, což je společné všem živočichům, avšak u některých se může rozvinout paměť a na jejím základě zkušenost, u člověka navíc řeč. Člověk pak může díky paměti, zkušenosti a řeči

²³ Viz kap. 4. Poznání a rozumnost, zde také terminologické upřesnění distinkcí mezi pojmy *nús* a *logos*.

²⁴ Viz výše, pozn. č. 18.

uchopovat univerzálie (Synek, 2014: 176). Dříve v této kapitole bylo zmíněno Aristotelovo pojetí dvojího typu podstat – první podstaty, jednotliviny, které jsou nám nějak známé, pramení z procesu vnímání; druhé podstaty, obecniny, druhy, rody, jsou nám přístupny pouze skrze myšlení.

Myšlení má s vnímáním společný vztah k aktivujícímu činiteli – vnímání je potenciálně totožné s předmětem vnímání, kterým je aktuální externí objekt, poznání je potenciálně totožné s předmětem poznání čili věděni, kterým je obraz *fantasie* (*De An.* III, 8, 431b24). Z toho pramení tvrzení, že stejně tak jako je vnímání trpnou činností duše, která tím přijímá činnost potenciálně vnímatelných předmětů, tak i myšlení je jakýmsi trpěním duše, které způsobují předměty myšlení. Stejně jako v případě vnímání, při myšlení typu *nús*, tedy při myšlení ve smyslu nahlížení, nedochází k omylu (Synek, 2014: 169). K tomu dochází až při spojování, při syntéze myšlením nabytých trpných hnutí duše.

Na rozdíl od vnímání je rozum schopen myslet vše – tedy předměty myšlení se mohou ve své potencialitě stát veškerá možná jsoucna spolu s jejich protiklady a opaky (Synek, 2014: 130). Při vnímání sice živočich rozeznává podobnosti, shodnosti či neshody, nicméně aktuálně vnímaný předmět nemůže být zároveň vnímán jako (X) a zároveň (non-X), což myšlení, alespoň dle Aristotela, umožňuje.

Kromě toho je právě myšlení tím elementem, který umožňuje člověku abstrahovat formy od látky – lze totiž skutečně *myslet* formy bez látky (Synek, 2014: 138), jinak bychom nebyli například schopni žádného poznání duše, která je „formou forem“, ale zároveň je neoddělitelná od těla. Jinak řečeno, za pomoci *nús* lze nahlížet myslitelné objekty co do jejich „foremné podstaty“. Při procesu vnímání lze vnímat pouze objekt v jeho celistvosti, tedy formu neoddělitelně od látky, byť ono hnutí duše, který je vnímáním vyvolán, je vyvolán vtisknutím formy objektu do duše.²⁵

Předmětem myšlení je to, co se vtiskuje do myslící části duše, stejně tak jako předmětem vnímání je to, co se vtiskuje do vnímavé části duše. Výsledkem tohoto

²⁵ S touto problematikou předmětů myšlení souvisí otázka toho, co je vlastně oním činitelem myšlení, co způsobuje bytí předmětů myšlení. V případě vnímání jsou aktivním činitelem potenciálně vnímatelné předměty, tedy předměty externího světa, které, jsou-li vnímané, jsou předměty vnímání, které se činně otiskují do trpného recipienta, kterým je duše. Aristotelés na několika místech zdůrazňuje analogii mezi myšlením a vnímáním co do předmětů myšlení a vnímání, avšak myšlení je od vnímání odlišné v tom, že myslet lze vše (nebo jinak řečeno vše je potenciálně myslitelné), tj. myšlení, na rozdíl od vnímání, není plně závislé na externí realitě (být je, jak již bylo řečeno, závislé na vnímání, které je závislé na vnímatelné realitě). Patrně činnost předmětů myšlení způsobuje rozum, avšak stále zde zůstává problém externality – této problematice se věnuje množství sekundární literatury již od středověku a ve zkratce zde existují dvě vysvětlení – buď je tento „božský“, aktivní rozum, který způsobuje činnost předmětů myšlení, externí vůči člověku, nebo je mu interní (Synek, 2014: 149). Pro tuto chvíli tomu nebudeme dále věnovat zvláštní pozornost, neboť to, co tyto předměty myšlení způsobuje, není pro náš problém to nejpodstatnější – podstatné je, že tyto předměty myšlení jsou a jsou činitelem trpného pohybu myslící duše.

vtisknutí je u vnímání to, co je nazváno vjemem. Co je však výsledkem vtisknutí v případě myšlení?

Předmětem myšlení nemůže být nic jiného než to, co vzešlo z procesu vnímání, tedy vjem. Je třeba připomenout, že představivost je také součástí vnímavé části duše, a tedy i obrazy (vjemy) vzešlé z imaginace se stávají předmětem myšlení. Předměty myšlení jsou mentální jednotky, přičemž výsledkem procesu myšlení nemůže být nic jiného než jiné mentální jednotky, které jsou výsledkem trpného vtiskování vjemů do myslící části duše. Těmito jednotkami jsou mentální pojmy, ideje. Ideje jsou stejně trpného charakteru jako vjemy, a stejně jako vjemy samy o sobě nenabývají pravdivostní hodnoty.

Jinými slovy to, co probíhá v myšlení ve smyslu *nús*, je, že smyslovým vjemům jsou přiřazovány ideje (*De An.* III, 8, 432a3). Právě pomocí *nús* člověk provádí abstrakci vjemů do idejí, na jejichž základě je schopen se bezpečně pohybovat ve světě. O těchto pojmech lze vypovídat, přičemž proces vypovídání nemusí být vždy spolehlivý – právě až na tomto stupni lze uvažovat nad otázkou pravdivostní hodnoty, tj. až na úrovni propozice.

Proces myšlení je pro poznání esenciálním základem, neboť právě díky myšlení jsme schopni uchopovat obecniny a tedy poznávat. Bez existence nutných přirozeností, které nahlíží právě *nús*, by nemohlo být poznání, a ani vědění (Aubenque, 2003: 15) – *nús* abstrahuje obecniny z vjemů, s nimiž dále pracuje (*De An.* III, 4, 429b18). Uchopování obecnin tedy neprobíhá na bezprostředních vjemech, ale na reprezentacích,²⁶ které nám zprostředkovává myšlení, které je založeno mimo jiné také na obrazech *fantasie*, a tedy uchopování obecnin je vlastně jakousi reinterpetací obrazů imaginace (Synek, 2014: 78). Právě ono uchopování obecnin myšlením otevírá člověku cestu k poznávání podstat *jsoucío*.

„*Vnímání i myšlení jsou způsoby nahlížení či odkrývání toho, co jest. Nejvyšším projevem tohoto odkrývání je pak nahlížení toho, co je nutné a věčné – tedy toho, co jest v silnějším smyslu, neboť to nemůže být jinak[,] neboli musí nutně být (...). Člověk (může) dospět k takovému nastavení duše, že bude schopna vnímat a myslet veškeré jsoucí v tom, co jest a proč jest. Jinými slovy, může být s to uchopovat podstaty a první počátky a příčiny bytí, což je v posledku dokonalé bytí samo“ (Synek, 2014: 193).*

²⁶ Blíže o pojetí reprezentace u Aristotela viz kap. 5. Poznání a reprezentace.

2.1.3. Co jsou „trpná hnutí duše“?

Co se týče spisu *De Anima*, je potřeba se pozastavit zejména u problematiky trpných hnutí duše,²⁷ neboť tato otázka je podstatná zejména pro následující výklad spisu *De Interpretatione*. V *De Interpretatione* se Aristotelés v otázce trpných hnutí duše explicitně odkazuje na spis *De Anima* s tím, že se dále v prvně zmiňovaném spisu nebude této problematice věnovat, neboť není jeho tématem (*De Int.* 1, 16a8). Problémem však je, že jednoznačná definice trpných hnutí duše není předložena ani ve spisu *De Anima*, a následná nejednoznačnost výkladu tohoto pojmu vede k desinterpretacím, které nejen že odbočují od Aristotelových teorií, ale mnohdy jsou vůči nim i v kontradikci.²⁸

V první řadě je třeba objasnit pojmosloví. To, co je zde nazýváno „trpnými hnutími duše“, je v českém překladu spisu *O vyjadřování*²⁹ totéž nazýváno „duševními prožitky“. V této práci je od výrazu „prožitek“ upuštěno především proto, že „prožitek“ musí být vždy prožitkem něčeho, což ale neodpovídá původnímu řeckému *pathémata en téi psychéi*. Asi nejpřesnějším českým ekvivalentem řeckého výrazu *pathémata en téi psychéi* by bylo patrně něco jako „duševní trpnosti“, nebo právě vzhledem ke spisu *De Anima* také „trpná hnutí duše“.

Hnutí je vždy výsledkem pohybu – podstata trpných hnutí duše je právě v pohybu (myšlení, strach, vnímání; *De An.* I, 4, 408a34). Existují čtyři druhy pohybu – změna místa, změna vlastnosti, ubývání a přibývání (*De An.* I, 3, 406a10). Pohyb může být podle Aristotela dvojitý – buď činný, nebo trpný. V prvním případě jedna entita způsobuje hnutí něčeho jiného, v případě druhém je touto entitou pohybováno něčím jiným (*De An.* I, 3, 406a). Duše může být co do pohybu i činitelem, i trpítelem. Duše hýbe tělem (*De An.* I, 406a30), a zároveň přijímá pohyb od těla co do vnímání, myšlení (*De An.* I, 3, 406b10), přičemž tento kruhový pohyb je řízen intelektem (*De An.* I, 3, 407a). Proto Aristotelés může tvrdit, že „vnímání je způsob, kterým je duše uvedena do určitého stavu, a tedy pohybována; a podobně je to také s myšlením a poznáváním“ (*De An.* I, 5, 410a23).

Stručně řečeno trpná hnutí duše jsou tedy výsledky vnímání a myšlení, vjemy a ideje.³⁰ Schopnosti vnímání a myšlení předpokládají intelekt jako svou nutnou podmínku.

²⁷ *Pathémata en téi psychéi*.

²⁸ Například Coseriuův strukturalistický výklad vztahů mezi *symbols*, slovy, trpnými hnutími duše a skutečnými věcmi, viz kap. 3.1. Teorie „lingvistického“ znaku.

²⁹ ARISTOTELÉS. *O vyjadřování: Organon II*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1959 (Filosofická knihovna).

³⁰ Ideje jako výsledky procesu myšlení, viz výše, kap. 2.1.2. Myšlení.

Intelekt je totiž element, který řídí pohyb duše co do činného i trpného; intelekt vede duši k tomu, aby pohybovala tělem, které je smyslovým receptorem a umožňuje zachytit objekty, které se co do forem otiskují do duše, která se na základě toho trpně přeměňuje.

Možná by se chtělo tvrdit, že pokud je trpné hnutí duše výsledkem vnímání, je jím vjem. Ovšem Aristotelés nepovažuje za činitele trpných hnutí duše pouze vnímání, ale také myšlení, poznávání,³¹ či například strach (*De An.* I, 4, 408a34), tudíž v tomto pojetí by tímto trpným hnutím musela být i myšlenka, poznatek, ba dokonce nějaká emoce. Naskýtá se tedy otázka, co je tedy trpné hnutí duše ve své obecnosti.

V případě vnímání na duši působí skutečné věci externího světa, nicméně vnímáním může živá bytost také „vnímat, že vnímá“, což je podle Aristotela součástí vnímavé duše (Synek, 2014: 91). Živá bytost zároveň v rámci vnímání vnímá i podobnosti, případně odlišnosti, tedy vnímá, že „tento vjem je podobný tomuto vjemu/odlišný od tohoto vjemu“ (Synek, 2014: 91). Tedy vjem není pouhá kvalita, ale také okolí této kvality. Co se týče myšlení, předmětem myšlení může být vše, a můžeme zároveň myslet předmět myšlení i s jeho opakem. Myšlení je nástrojem, který nám umožňuje též soudit, vypovídat, spojovat jednotlivé vjemy, myšlenky, jinými slovy trpná hnutí duše.

V tomto ohledu je potřeba objasnit, co si vlastně intelekt bere, nebo co si může brát, ze skutečných věcí – co je tedy oním výše zmíněným otiskem forem. Aby toto mohlo být zodpovězeno, je třeba se ptát, co mají všechna trpná hnutí duše společného, a tím je proces, kterým vznikají. Trpná hnutí duše jsou trpná od toho, že přejímají formu svého činitele – v případě vjemů je činitelem předmět vnímání, tedy skutečná věc, v případě idejí jsou jím předměty myšlení, tedy ideje původně získané vnímáním. Duše nepřijímá věc samotnou, ale pouze otisk její formy, avšak na základě tohoto přejímání může Aristotelés v *De Interpretatione* (*De Int.* 1, 16a3) tvrdit, že trpná hnutí jsou „podobná“ skutečným věcem – trpné hnutí duše je podobné skutečné věci tím, že otiskem formy této věci (případně vjemu) duše přijala vlastně otisk jedné z podstat těchto věcí, neboť forma patří mezi první podstaty všeho jsoucího (Synek, 2014: 45), a tedy přijala otisk esenciálních charakteristik věci.³² Trpná hnutí duše jsou tedy co do forem podobná vymezením skutečných věcí.

³¹ Bylo a bude řečeno, že poznatek není trpným hnutím duše, tady (*De An.* I, 4, 408a34) Aristotelés tvrdí opak. Lze to přičítat tomu, že poznatek tak, jak vzniká (viz kap. 4.3. Poznání a znak) není trpným hnutím duše, ale činným, nicméně jako takový může vstoupit do *nús* jako idea, a tak se trpným hnutím duše stát.

³² Forma ztvárňuje doposud neformovanou látku (Charvát, Karla, Švantner, 2016: 171), čímž potom vzniká každé jsoucí. Je to tedy primárně forma, která určuje to, čím dané jsoucí je, vymezuje jej.

Jsou to právě trpná hnutí duše, která mohou vstupovat do činnosti *logu*,³³ který generuje inference a je předpokladem poznání. Právě o trpných hnutích duše a pouze o nich je možno vypovídat. Tím, že jsou tato hnutí „podobná skutečným věcem“ (*De Int.* 1, 16a3), můžeme předpokládat, že vypovídání o vjemech a idejích je podobné tomu, jak by bylo vypovídáno o skutečnostech, respektive o předmětech vnímání a myšlení.

Každopádně o trpných hnutích duše lze na základě toho, že obsahují otisky forem (tj. musí obsahovat nějaké jejich charakteristiky) skutečných věcí, a že jsou předpokladem pro vypovídání, tvrdit, že nabývají predikátového charakteru. Vjemy a ideje jsou predikáty, které vstupují do propozic v inferenčním procesu.

2.2. Proces poznávání v *De Anima*

Na tomto místě je třeba celistvě shrnout to, co bylo výše nejednotně nastíněno o fungování procesu poznání, neboť pro další interpretaci je právě to, jakým způsobem je člověk schopen poznávat, velmi podstatné především co do otázky Aristotelovy teorie znaku.

V předchozí stati bylo vysvětleno, na jakém principu fungují interní procesy člověka, nebo Aristotelovými slovy, jak funguje duše na nejzákladnější úrovni – dnes bychom tuto oblast Aristotelovy teorie možná mohli nazývat teorií základních principů kognitivních funkcí. Jak bylo řečeno, poznání nutně vychází z vnímání, nicméně odehrává se na úrovni myšlení – a to je právě to, co bude rozebráno na následujících stránkách.

Vnímání, především jeho imaginativní část, je základní podmínkou pro rozvoj paměti, na jejímž základě probíhá myšlení, nejprve ve smyslu *nús* jakožto nahlížení podstat věcí, a na jeho základě potom myšlení ve smyslu souzení, *logos*.³⁴ Prvně zmiňovaný způsob myšlení probíhá na principu otisku forem předmětů myšlení, tedy vjemů, do myslící části duše, přičemž to, co v duši po tomto otisku zůstane, jsou ideje. *Nús* tedy operuje s vjemy, které jsou právě jeho činnostmi slučovány pod ideje. Na tomto stupni se ještě nejedná o poznávání – vjemy ani ideje nelze chápat jako poznatky, na rozdíl od

³³ Blíže k činnosti *logu* viz kap. 4. Poznání a rozumnost.

³⁴ Tato teze by mohla vést k chápání myslící části duše jako hierarchické, kdy *logos* navazuje na *nús*, nicméně tyto dvě části jsou vzájemně propojeny a vzájemně pro své fungování potřebují tu druhou. Blíže viz kap. 4.1. *Logos*.

poznatků nejsou výsledky činného zásahu intelektu a nemohou být mylné. Avšak právě na stupni trpných hnutí duše probíhá základní orientace člověka ve světě.

Poznání je podle Aristotela procesem nahlížení druhých podstat věcí, s nimiž operuje právě myslící část duše. Tento proces nahlížení probíhá na úrovni myšlení ve smyslu *logos*, tedy na úrovni myšlení ve smyslu vypovídání a souzení. K poznání lze tedy dojít tehdy, kdy dochází ke spojování predikátů do propozic, kterými jsou poznatky.³⁵ Poznatek pak slouží jako reprezentace objektu prostřednictvím ideje, což se děje v propozici. Takto získaná idea se může stát objektem reprezentovaným v další propozici, jinak řečeno, poznatek může vstoupit opět do *nús* jako idea a nabýt trpného charakteru.

K tomuto se nabízí otázka, zda i poznatek je možné zařadit mezi trpná hnutí duše. Poznatek je sice výsledkem pohybu duše, je produktem myslící části duše, nicméně není produktem trpění této části, ale naopak produktem její činnosti, respektive je produktem myšlení ve smyslu *logos*. Poznatek tedy nemůže být téhož charakteru, jako trpná hnutí duše (vjemy a ideje) co do trpnosti. Aristotelés sice zřejmě nepracuje s pojmem činná hnutí duše, nicméně poznatek by mohl být charakterizován právě takto, neboť je výsledkem činnosti myslící duše, a nikoliv jejího trpění, jako v případě trpných hnutí.

2.3. Shrnutí

Pochopení spisu *De Anima* je velmi důležité pro další zkoumání toho, jak Aristotelés chápe pojem reprezentace, neboť Aristotelés v tomto spise věnuje pozornost propojení interního světa člověka s externí realitou – proto je třeba zopakovat a možná trochu zdůraznit ta nejpodstatnější tvrzení, která vyplývají z nastolené interpretace spisu *De Anima*. Následující body je třeba mít na paměti při čtení dalších kapitol.

- Každá jednotlivá věc se skládá z látky a formy. Jednotliviny jsou první podstaty, formy jsou podstaty druhé. Duše je forma, tělo je látka, dohromady dávají živou bytost. Duše je počátkem životních projevů a je jimi vymezena. Životními projevy jsou výživa, vnímání a myšlení, kdy rostliny mají pouze vyživovací část duše, zvířata navíc vnímavou a člověk myslící část.

³⁵ Blíže k Aristotelově teorii poznání z úsudků viz kap. 4.3. Poznání a znak.

- „Duše je vším, co je, veškeré jsoucno je buď předmětem vnímání, nebo myšlení“ (*De An.* III, 9, 431b21-22).
- Vnímání a myšlení se odehrávají v duši.
- Vnímání je pasivní činnost. Vnímavá duše přijímá formy vnějších předmětů. Takto duše přijímá kvality předmětů, ale zároveň odlišnosti, podobnosti.
- Aristotelés rozlišuje mezi vjemem a jevem. Vjem je na rozdíl od jevu vždy správný, nenabývá negativní pravdivostní hodnoty, respektive nenabývá žádné pravdivostní hodnoty. Jev je spojen s myšlením a inferenčním procesem, a tedy může klamat, nabývá pravdivostní hodnoty.
- Součástí vnímavé části duše je u některých živočichů představivost, která je předpokladem paměti (umožňuje uchovat vjemy), a ta je předpokladem zkušenosti. Z paměti a zkušenosti vyrůstá moudrost.
- Vnímání a představivost jsou východiskem pro poznání.
- Myslicí část duše je specifická pro lidský druh, avšak je u lidské bytosti přítomna pouze potenciálně. Rozum je získanou schopností, „člověk se člověkem nerodí, nýbrž se jím stává“ (Synek, 2014: 228).
- Myšlení je dvojího typu – *nús* jako nahlížení druhých podstat, *logos* jako schopnost vypovídat a soudit.
- Myšlení ve smyslu *nús* je podobné vnímání co do předmětů myšlení, myšlení je pasivním recipientem činnosti předmětů myšlení, jako je vnímání recipientem předmětů vnímání.
- Myšlením člověk uchopuje obecniny, formy, druhé podstaty. Rozum je schopen myslet veškeré jsoucí. Poznání probíhá právě na úrovni myšlení.
- Vše, co je vnímatelné, je i myslitelné. Avšak ne vše, co je myslitelné, je i vnímatelné. Poznávat lze to, co je myslitelné, tj. buď to, co je zároveň vnímatelné a tudíž myslitelné, nebo to, co není vnímatelné, avšak je myslitelné.
- Výsledkem vnímání a myšlení jsou trpná hnutí duše, vjemy a ideje. Výsledkem poznání je poznatek, který sám o sobě není trpného charakteru.

3. POZNÁNÍ A JAZYK

Na tomto místě je třeba se ptát, jak čtení spisu *De Anima* může ovlivnit interpretaci spisu *De Interpretatione*. Aristotelés se na spis *De Anima* odvolává explicitně v jednom z prvních paragrafů spisu *De Interpretatione*,³⁶ Přičemž z jeho slov lze usuzovat, že právě v *De Anima* se věnuje otázce oněch vztahů mezi skutečnými věcmi a trpnými hnutími duše. Nicméně ani v *De Anima* se této otázce nevěnuje nikterak explicitně.

Až na výjimku, která se týká hlasu jakožto nositele významu (*De An.* II, 8, 420b22), lze spis *De Anima* aplikovat spíše na rovinu vztahu mezi skutečnými věcmi a trpnými hnutími duše. Poskytuje totiž jakési (byť ne na první pohled zřejmé) objasnění trpných hnutí a jejich spojení s vnějším světem.³⁷

3.1. Teorie „lingvistického znaku“

Aristotelés se přímo nevěnoval otázce znaku a semiósis, a tedy jeho pojetí znaku lze pouze rekonstruovat na základě fragmentů některých jeho spisů. Převážná část dosavadní sémiotické literatury, která se zabývá problematikou Aristotelových koncepcí, se týká primárně výkladu distinkce mezi Aristotelovou teorií symbolu a teorií znaku, respektive tedy mezi teorií jazyka a teorií znaku, přičemž tuto distinkci předpokládají, ale dostatečně neobjasňují, co je k tomuto předpokladu dovedlo. „Znak stojí v centru problému, jak je získáváno věděním, zatímco lingvistický symbol je principiálně spojen s problémem vztahu mezi jazykovými výrazy, pojmovými abstrakty a stavy světa“ (Manetti, 1993: 71).

Tato distinkce je založena na tezi, že znak v řecké filosofii nebyl nijakým ústředním ani obecným pojem s tím, že význam pojmu *sémeion* byl spíše symptomatického, indikujícího charakteru, a tím spadal čistě do sféry přirozeného světa (v medicíně jako symptomatologie, v předpovědích počasí, aj.) (Deely, 2001: 156). Kulturní fenomény nebyly podle převažujících interpretací chápány jako nástroj k signifikaci. „Pojem „znak“ (pozn.: *sémeion*) se týká lidského diskurzu pouze do té míry, do jaké diskurz cílí

³⁶ (*De Int.* 1, 16a8).

³⁷ Blíže viz kap. 2.1. Vnímání, myšlení a poznávání.

k porozumění přirozenosti nebo spekulativní³⁸ pravdivosti“ (Deely, 2001: 157). Znak je tedy pouze v rozumové přirozenosti a lidského diskurzu se týká jen co do přiřazování objektu k pravdě či nepravdě. Naopak symbol (*symbolon*) byl pojem reflektující vztah k lidské kultuře a závislost tohoto pojmu na lidském vědomí (Deely, 2001: 216), respektive v případě např. jazyka na nějaké dohodě^{39, 40}

Sémiotické koncepce pracují v první řadě s Aristotelovými spisy *Organonu*, zvláště se spisy *De Interpretatione* a *Analytica Priora*. Distinkce Aristotelovy teorie na teorii znaku a teorii jazyka je výsledkem právě interpretace *De Interpretatione*, kde Aristotelés v první kapitole tvrdí, že:

„[m]luvené zvuky⁴¹ jsou *symbola*⁴² trpných hnutí duše,⁴³ a psané značky jsou *symbola* mluvených zvuků. A stejně tak, jako nejsou psané značky shodné pro všechny, nejsou pro všechny shodné ani mluvené zvuky. Ale to, čeho jsou *semeia* – trpná hnutí duše – to je shodné pro všechny; a stejně tak je pro všechny shodné to, čemu jsou trpná hnutí duše podobná – skutečné věci“.⁴⁴ Tyto věci byly probrány ve spisu *De Anima* a nenáleží k současnému tématu (*De Int.* 1, 16a3-8).⁴⁵

Aristotelés tímto tvrzením ukazuje nesprávnost základní ontologické otázky předchozích myslitelů, tedy otázky, zda „jsou jména správná“ (Cuypere, Willems, 2008: 314)⁴⁶ s tím, že takto položená otázka předpokládá zjednodušené spojení mezi jazykem a

³⁸ „Spekulativní“ ve smyslu nezávislý na lidské činnosti – srov. Aristotelovo rozdělení věd na „spekulativní“ a „praktické“, viz kap. 1.2. Sémiotika v Aristotelově díle.

³⁹ *Kata synthéken*, blíže viz níže, kap. 3.2. Symbol a význam.

⁴⁰ Řecká teorie distinkce kulturních *symbol* a přirozených *semeií* je na počátku středověku zrušena příchodem Augustina, který možná jen kvůli nedostatečnému terminologickému uchopení řeckých textů chápal znak (lat. *signum*) jako obecný pojem reflektující obě výše zmíněné oblasti působení, přičemž rozdělil znaky na znaky na myslí nezávislé a na myslí závislé (Deely, 2001: 221). Znak definoval jako „cokoliv vnímaného, co do vědomí přináší i něco jiného, než je on sám“ (Deely, 2001: 221). Tohoto pojetí se potom držel celý středověk.

⁴¹ „Spoken sounds“, překlad (Ackrill, 1963), *ta en téi fónēi*.

⁴² Aristotelés pro tento vztah používá výrazu, který by se dal přepsat do latinky jako *symbolon*. V mnohých překladech je tento výraz překládán do českého jazyka jako „symbol“. Pro uchování konstantního zacházení s výrazem je v textu použit do latinky přepsaný výraz *symbolon*, pokud se nejedná o přesné citace nebo o české překlady.

⁴³ „Affections of the soul“, překlad (Ackrill, 1963), *pathémata en téi psychéi*.

⁴⁴ „Actual things“, překlad (Ackrill, 1963), *pragmata*.

⁴⁵ „Now spoken sounds are symbols of affections in the soul, and written marks symbols of spoken sounds. And just as written marks are not the same for all men, neither are spoken sounds. But what these are in the first place signs of – affections of the soul – are the same for all; and what these affections are likenesses of – actual things – are also the same. These matters have been discussed in the work on the soul and do not belong to the present subject“ Překlad (Ackrill, 1963).

⁴⁶ Jinými slovy otázku, zda jména reflektují realitu od přirozenosti (koncept *fysei*) či arbitrárně na základě nějaké dohody (koncept *thései*), zavedenou sofistickou filosofií (Fónagy, 1993: 29). Platón se této

realitou, přičemž podle Aristotela (*De Int.* 1, 16a3-8) je tento vztah mnohem komplexnější a zahrnuje také dimenzi mentální zkušenosti.

V sémiotické tradici lze pozorovat v podstatě dva proudy, které se věnují právě problematice, kterou nastoluje tento odstavec – jde o proud strukturalistický chápající afekce mluvené zvuky a stavy duše stejně, jako Saussure chápe označující a označované,⁴⁷ a proud, který vychází ze sémiotického trojúhelníku Ogdena a Richardse (Ogden, Richards, 1989: 11), který ukazuje tři Aristotelem nastolené elementy, mluvené zvuky, trpná hnutí duše a skutečné věci, v relacích (Cuypere, Willems, 2008: 308).

3.1.1. Strukturalistický výklad

Strukturalistický výklad výše uvedeného fragmentu spisu *De Interpretatione* je v rámci sémiotické tradice zmiňován spíše marginálně, neboť v samé podstatě věci opomíjí jeden ze tří elementů načrtnutých v tomto spisu, a to aktuálně existující věci, čímž se velmi rafinovaně odprošťuje od problematiky vztahu jazyka a vnějšího světa, pročež jakákoli snaha o popis reprezentace existujících věcí (řekněme skutečnosti) v tomto výkladu postrádá smysl.

3.1.1.1. Jacques Derrida

Jacques Derrida se ve své *Gramatologii* (Derrida, 1999) k Aristotelovi obrací jako k počátku racionality v „západním myšlení“ s tím, že na jeho spisu *De Interpretatione*, respektive právě na odstavci 16a3-8, chce ilustrovat to, že jím kritizovaný fonocentrismus a logocentrismus je v metafyzice zakotven již od prvopočátků racionálního smýšlení.⁴⁸

Derrida interpretuje vztah mluvených zvuků a stavů duše jako vztah označujícího a označovaného, respektive chápe hlas jako „producenta označujícího“ (Derrida, 1999: 20), který má primát nad všemi možnými dalšími typy označujících, neboť přímo označuje stav duše, který je spojen s věcmi prostřednictvím přirozené podobnosti. „Mezi bytím a duší,

problematice věnuje mj. v dialogu *Kratylos*. Koncept *fysei* vede k teorii, že skrze jazyk lze získávat poznatky o realitě (blíže viz kap. 1.1. Historický kontext).

⁴⁷ Saussure chápe znak jako arbitrární spojení označujícího akustického obrazu, jímž je „psychický otisk tohoto zvuku reprezentace, o které nám poskytují svědectví naše smysly“, a označovaného pojmu (Saussure, 1996: 96).

⁴⁸ Aristotelés není dějinně nejstarší filosof v Derridově snaze o ilustraci problematiky logocentrismu v „západní metafyzice“ - dále v textu se věnuje i před Sokratikům a Platónovi jako prvnímu, kdo vyzdvihuje fonetiku nad písmem, což „trvá až po Hegela“ (Derrida, 1999: 11), dokonce tvrdí, že „už Platón zatracoval jeho (pozn.: Hermův) objev písma na konci Faidra“ (Derrida, 1999: 311).

věcmi a pocity by měl být vztah překladu nebo přirozeného označování; mezi duší a logem vztah konvenční symbolizace. A první konvence, ta, která by se měla bezprostředně vztahovat na řád přirozeného a univerzálního označování, by se produkovala jako mluvená řeč. Psaná řeč by fixovala konvence, připojujíc k nim jiné konvence“ (Derrida, 1999: 20). Tímto Derrida soustřeďuje pozornost spíše na rovinu vztahu mezi mluvenými zvuky a písmem, který je ale v kontextu Aristotelovy teorie spíše marginální, protože je vůči ostatním vztahům odvozený.

Podle Derridovy interpretace Aristotela, trpná hnutí duše ustavují jakousi „univerzální řeč“, respektive *logos*,⁴⁹ přičemž hlas je tak blízko označovaného, že je možné jej určit jako smysl nebo „volněji jako věc“ (Derrida, 1999: 20), přičemž další označující, včetně písma, jsou již odvozené od toho prvotního a nemají žádný konstituující smysl.

Nicméně jak již bylo naznačeno na začátku této kapitoly, v Derridově interpretaci vztahů z *De Int.* 16a3 nemají své místo skutečné věci, což je poněkud problematické, neboť Aristotelés je zde explicitně vytyčuje jakožto podstatné elementy vztahu. Derrida chápe trpná hnutí duše jako označované a mluvené zvuky jako označující, leč vztah mezi skutečnými věcmi a hnutími duše je, řekněme, opomenut či alespoň přehlížen. Lze se možná ptát, do jaké míry je tato interpretace způsobena skutečným Derridovým čtením Aristotelova díla, a do jaké míry jeho (takřka ad hoc) snahou o ilustraci jednotné „západní metafyziky“, proti níž se snaží vystupovat.

3.1.1.2. Eugen Coseriu

Eugen Coseriu navrhuje rozdělení vztahů vytyčených v *De Interpretatione* 16a3-8 na relaci mezi mluvenými zvuky a jejich významem (trpná hnutí duše) a na relaci mezi slovem, kterým je kombinace zvuku a významu, a objektem, ke kterému slovo referuje, přičemž společně tyto dvě relace formují koncept lingvistického znaku (Coseriu, 1989: 12).⁵⁰ Z toho vyplývá, že relace mezi slovem a objektem je až druhotná, neboť nemůže existovat bez první relace mezi zvuky a hnutími duše, bez které by tedy nebylo ono slovo, které může referovat ke skutečným věcem. Tudiž pozornost je třeba věnovat onomu prvotnímu vztahu mezi mluvenými zvuky a stavy duše, který dle Coseriova pojetí odpovídá saussurovskému vztahu označující (mluvený zvuk jako akustický obraz) a

⁴⁹ Pojem *logos* zde nereflktuje nijakou formu myšlení, jako je to např. u Aristotela (blíže viz kap. 4.1. *Logos*), ale spíše něco jako společný řád vesmíru či společností přijatý jeden pravdivý pohled na svět podobně, jak jej mnil např. Hérakleitos z Efesu (Beer, 2014: 14).

⁵⁰ Srov. (Cuypere, Willems, 2008: 314).

označované (stavy duše jako konceptuální obrazy). Tím je však zcela vyloučen Aristotelem explicitně vytyčený primát vztahu podobnosti mezi hnutími duše a skutečnými věcmi.

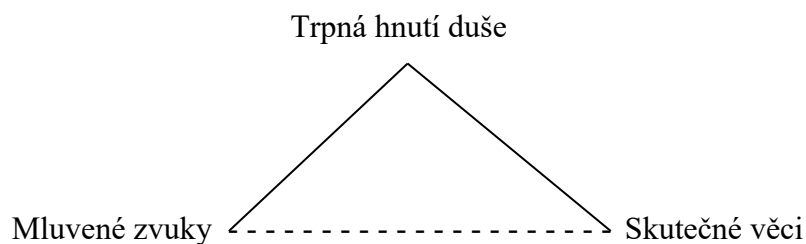
Na jiném místě v této kapitole je probrána též otázka významu a jeho vztahu k ostatním aspektům lingvistického znaku. Na tomto místě je třeba jen poukázat na to, že v případě výkladu Eugena Coseria i zde vznikají nepřesnosti, a to především v otázce ztotožňování významu lingvistického znaku (ve výše uvedeném pojetí) s objekty vnější skutečnosti, ke kterým referuje na principu dyadické relace. Podle Aristotela totiž i nesmyslné výrazy mohou něco signifikovat, ale ne vždy něco pravdivého či nepravdivého, bez přidání existence nebo neexistence, ať už absolutně či dočasně (*De Int.* 1, 16a18). Trpná hnutí duše jsou shodná pro všechny, protože jsou podobná skutečným věcem (*De Int.* 1, 16a3-8), a jsou tedy nezávislá na intencích konkrétního mluvčího. Význam mluvených zvuků je výsledkem cílené aktivity mluvčího, signifikuje hnutí duše, nicméně ne všechna hnutí duše symbolizovaná mluvenými zvuky musí být nutně v korelaci se skutečnými věcmi.⁵¹

3.1.2. „Triadický“ výklad

V sémiotických kruzích běžnější (např. Manetti, 1993; Eco, 2011, Charvát, Karl'a, Švantner, 2014) a patrně i Aristotelově teorii bližší (respektive méně problematický) je výklad *De Interpretatione* založený na tzv. „sémiotickém trojúhelníku“ navrženém Ogdenem s Richardsem (Ogden, Richards, 1989: 11). V tomto trojúhelníku jsou vztahy vyjádřené Aristotelem převedeny do triadické relace.⁵² „Mluvená slova jsou symboly duševních stavů, které jsou „obrazy“ vnějších věcí“ (Manetti, 1993: 71) kde vztah mezi mluvenými zvuky a trpnými hnutími duše je konvenčního charakteru a vztah mezi trpnými hnutími duše a skutečnými věcmi je v zásadě motivovaný podobností. Lze říci, že „odvěsna hnutí duše – skutečné věci“ je motivována logickými zákony podobnosti, kdežto „odvěsna hnutí duše – mluvené zvuky“ konvenčními zákony symboličnosti.

⁵¹ Blíže viz kap. 3.2. Symbol a význam.

⁵² Přesněji řečeno jsou tyto vztahy převedeny do dvou dyadických relací mezi třemi prvky, (1) mezi trpnými hnutími duše a mluvenými zvuky a (2) mezi trpnými hnutími duše a skutečnými věcmi.



(Manetti, 1993: 72)

Co se týče vztahu mezi trpnými hnutími duše a skutečnými věcmi, dočítáme se, že duševní hnutí jsou obrazem skutečností. Protože skutečnost je pro všechny stejná, a procesy, které vytváří trpná hnutí duše (vtiskování forem), jsou pro všechny stejné, pak i trpná hnutí duše musí být pro všechny stejná. Duševní hnutí jsou tedy ke skutečným věcem ve vztahu podobnosti, kdy skutečné věci se „vtiskují“ do duše – v duši není kámen ale pouze forma kamene (*De An.* 431b24). Skutečnost je tedy „účinnou příčinou, jíž jsou tyto duševní prožitky účinkem“ (Charvát, Karla, Švantner, 2015: 150).

Proces poznání se odehrává právě na úrovni vztahu mezi trpnými hnutími duše a skutečnými věcmi. Kromě toho ze vztahu mezi těmito entitami vyplývá i fakt, že mezi duševními hnutími a skutečnými věcmi musí být určitá shoda, tedy že některé predikáty vypověditelné pro duševní hnutí náleží též skutečnostem (Charvát, Karla, Švantner, 2015: 150), jinak by si tyto entity ve své podstatě nemohly být podobné. Z toho lze také vyvodit tvrzení, že pokud je skutečnost pro všechny stejná, tak jsou stejná i duševní hnutí, která jsou jejím obrazem produkovaným kontaktem duše se skutečností, za předpokladu, že všichni lidé sdílí tentýž poznávací aparát (Charvát, Karla, Švantner, 2015: 151).

Podstatné, co vyplývá z tohoto výkladu, je to, že skutečné věci existují samy o sobě, mysl nebo mentální obsahy je netvoří, jsou pouze jejich obrazem a mohou k nim referovat. S tím se dále pojí teorie pravdy, kdy pravdivostní hodnota je determinována právě stavem skutečných věcí (Modrak, 2001: 20). Otázka pravdivostní hodnoty je spojena s teorií znaku, která se odehrává právě na rovině vztahu mezi trpnými hnutími duše a skutečnými věcmi a věnuje se jí takřka celá následující kapitola.⁵³

V předchozí interpretaci spisu *De Anima* bylo řečeno, že trpná hnutí duše jsou výsledky vnímání a myšlení, nicméně člověk neoperuje pouze s trpnými hnutími duše, ale že zřejmě existují i jiná hnutí duše než právě trpná, jimiž jsou například poznatky. Odstavec *De Int.* 1, 16a3 tvrdí, že „trpná hnutí duše jsou podobná skutečným věcem“. Vezme-li se v potaz fungování procesu vnímání a myšlení, je třeba ještě jednou upozornit

⁵³ Viz kap. 4. Poznání a rozumnost.

na fakt, že naše mysl a vůbec proces myšlení nemá bezprostřední přístup ke skutečným věcem – má k nim přístup pouze zprostředkovaně skrze vjemy. Pokud se zaměříme na vnímání, to je sice způsobeno přítomností skutečných věcí, avšak v celkovém kontextu fungování lidské mysli (duše) nelze vnímání považovat za směrodatné – možná, že je přímo spojené se skutečnými věcmi, nebo jinak, je výsledkem jejich působení, interpretace vjemů ve smyslu sjednocování jednotlivých vjemů pod ideje jakožto celistvý obraz skutečnosti je již závislá na myšlení, a tedy to, na základě čeho je člověk schopen orientovat se ve světě, není s vnějším světem spojeno přímo, ale pouze zprostředkovaně skrze (ideová) trpná hnutí duše. Ovšem i na tato trpná hnutí duše se člověk může spoléhat, neboť jsou stejně jako vjemy zaručeně pravdivá, respektive nemohou být nepravdivá, protože nenabývají pravdivostní hodnoty (*Met.* V, 1024b20 a *De An.* III, 8, 431b24).

3.1.2.1. Problematika „triadického“ výkladu

Byť se výklad, který je zde nazýván „triadickým“, jeví na první pohled minimálně lépe odpovídajícím Aristotelovým tvrzením než popsáný výklad strukturalistický, není ani tento typ výkladu zcela bezproblémový.

Jedním z problémů, který se naskytá, je otázka pojmosloví, které Aristotelés ve spisu *De Interpretatione* užívá, v kontextu se sémiotickým pojetím řecké antiky, které tvrdí, že řecká antika nepovažovala konvenční *symbola* za znaky vůbec, na rozdíl od znaků přirozených, tedy *sémeií* (Deely, 2001: 157) – Aristotelés totiž používá sloveso *sémainen* i při referenci ke složkám věty, tedy ke slovům a slovesům (Charvát, Karla, Švantner, 2015: 156), které by byly podle těchto interpretací ale konvenčními *symboly*.⁵⁴

Ve spisu *De Interpretatione* se Aristotelés vyjadřuje k uvedeným relacím tvrzením, že „[t]yto věci byly probrány ve spisu *De Anima* a nenáleží k současnému tématu“ (*De Int.* 1, 16a8). Nicméně mezi vědeckou komunitou nepanuje shoda v odpovědi na otázku, k jaké konkrétní části spisu *De Anima* se zde Aristotelés (případně některý z editorů) explicitně odkazuje. J. L. Ackrill například v tomto odkazuje na celou diskuzi o myšlení v *De Anima III kap. 3-8*, avšak přímé spojení nenabízí (Ackrill, 1963: 113).⁵⁵

Podstatným problémem „triadického“ výkladu je potom otázka vztahu mezi jazykem a skutečností, který v žádném případě není přímý, ale zprostředkovaný skrze hnutí duše

⁵⁴ Blíže viz kap. 3.1. Teorie „lingvistického znaku“.

⁵⁵ „Aristotle’s main and official discussion of thinking (to which he – or an editor – here refers us) is in *De Anima* III 3–8“ (Ackrill, 1963: 113).

(která ale nejsou řádně definována). Převedením vztahů do sémiotického trojúhelníku Ogdena s Richardsem (Ogden, Richards, 1989: 11) se tento vztah však jeví jako relevantní. Nicméně vezme-li se v potaz v první řadě ekvivalentní konvenční vztah mezi duševními hnutími a mluvenými zvuky, kdy jde o vztah v podstatě obousměrný, a oba prvky jsou v podstatě zaměnitelné; a za druhé to, že každému *symbolu* odpovídá určité hnutí duše a každému (ne-soukromému, sdílitelnému) hnutí duše odpovídá určité *symbolon*, pak má *symbolon* schopnost referovat ke skutečnosti v podstatě stejně tak, jako dané hnutí duše (Charvát, Karl'a, Švantner, 2015: 151), byť nikoliv na základě přirozené podobnosti, ale na základě konvence.

Kromě výše uvedeného je třeba zmínit, že převážná většina spisu *De Interpretatione* se netýká tohoto obšírně interpretovaného odstavce 16a3. Spis je součástí Organonu, logických spisů, spíše proto, že v něm Aristotelés rozebírá analýzu propozic, což jen podporuje hypotézu, že trpná hnutí duše jsou predikátového charakteru a jako taková mohou vstupovat do propozic, ježto byla navržena při interpretaci spisu *De Anima*. Nicméně celý zbytek spisu je v sémiotických interpretacích z nějakého důvodu zcela přehlížen.

3.2. Symbol a význam

Co se týče spisu *De Interpretatione*, je třeba udělat malou odbočku od samotné teorie poznání a zaměřit se také na rovinu *symbol*, která je vedle roviny vztahu mezi trpnými hnutími duše a skutečnými věcmi načrtnuta v odstavci 16a3. Vztahy mezi trpnými hnutími duše a skutečnými věcmi jsou založeny na vztahu podobnosti, a tedy stojí na principu logiky, přičemž tento vztah bude projednán na jiném místě této práce.⁵⁶

Ve spisu *De Interpretatione* Aristotelés tvrdí, jak se zdá, že vztah mezi *symboly* a hnutími duše je založen na jiném principu než vztah mezi hnutími duše a skutečnými věcmi, především proto, že na rozdíl od hnutí duše a skutečných věcí nejsou *symbola* pro všechny lidi stejná (*De Int.* 1, 16a3-8). Bez toho, aniž by bylo doposud objasněno, co Aristotelés rozumí pod pojmem znak, je třeba připomenout, že celá antická tradice pracuje se znakem jako s přirozeným elementem, stejně tak je běžně interpretováno i Aristotelovo chápání znaku. Aristotelés je do této tradice právě (a nejen) proto řazen například Deelym

⁵⁶ Viz kap. 4.3. Poznání a znak.

(Deely, 2005: 109). Při bližším pohledu i konvenčně stanovená *symbola* mohou být v určitém ohledu chápána jako znaky (*sémeia*), respektive jako znaky trpných hnutí duše (Eco, 2012: 205).⁵⁷ Nicméně otázka znakové podstaty *symbol* nechť zůstane pro tuto chvíli otevřena, neboť bude podrobněji probrána na jiném místě.⁵⁸

Někteří tvrdí, že spis *De Interpretatione* je fundamentálním spisem co do teorie sémantiky (Kretzmann, 1974: 3). Aristotelés nezpracoval ucelenou teorii významu tak, jak ji známe z moderních teorií, respektive nevypracoval nijaký korpus podmínek nutných k tomu, aby zvuk něco signifikoval pro mluvčí konkrétního jazyka (Modrak, 2001: 23). Takřka jediným zdrojem, který nastiňuje Aristotelovo chápání významu, je právě *De Interpretatione*.

Co se týče významu a jeho umístění v „sémantickém trojúhelníku“ vycházejícího z *De Int.* 1, 16a3-8, pohybujeme se, jak již bylo řečeno, na úrovni vztahu mezi mluvenými zvuky a hnutími duše. Aristotelés rozlišoval mezi mluvenými zvuky a hlasem, kdy hlas se od zvuku liší především tím, že je nositelem významu (*De An.* II, 420b22), leč hlasem může disponovat pouze takový živočich, který je k tomu fyzicky a duševně predisponován (tj. má hlasivky, dýchá vzduch, má představivost atp.).

Mluvené zvuky jsou s trpnými hnutími duše v *symbolické*⁵⁹ relaci, tedy ve vztahu založeném na konvenční dohodě, přičemž lze tvrdit, že náleží do sféry fonetické přirozenosti a zároveň do sféry „saussurovského označujícího“ (Manetti, 1993: 73).⁶⁰ Aristotelés věří, že význam je shodný pro všechny lidské bytosti, což lze vyčíst právě z díla *De Interpretatione*, ale že jeho fonetické, hlasové znázornění je dané konvencionálně (Modrak, 2001: 13). Jinak řečeno, spojení mluveného zvuku s významem je záležitostí konvence nebo sociální praxe (Modrak, 2001: 19),⁶¹ a spojení významu a reference je založeno na přirozených relacích. „Mluvčí konkrétního „přirozeného“ jazyka⁶² se rozhodli pro přijetí rozdílných technik pro zaznamenávání mluvených (či psaných) znaků, či pro zaznamenávání jejich korelace s ideou,⁶³ což je činí smysluplnými“ (Modrak 2001: 19).

⁵⁷ Srov. (Švantner, 2015: 35).

⁵⁸ Viz kap. 4.4. Symboly a znaky.

⁵⁹ „*Symbolické*“ podle *symbolon*, symbol.

⁶⁰ Je třeba připomenout, co bylo poukázáno výše v kap. „Strukturalistický výklad“, že zavádění Saussurovských analogií do Aristotelovy teorie může být zavádějící, přičemž i Manetti explicitně tvrdí, že Aristotelův postoj k jazykovým výrazům je značně odlišný od Saussurova (Manetti, 1993: 73).

⁶¹ Aristotelés pro toto používá spojení *kata synthéken*, což by se dalo přeložit jako „podle dohody“.

⁶² Tedy takové komunikace, která se odehrává přirozeně na úrovni vztahu mezi hnutími duše a skutečnými věcmi, a tedy je pro všechny lidi shodná.

⁶³ Respektive takové trpné hnutí duše, které bylo v kapitole věnující se rozboru spisu *De Anima* nazváno ideou nebo mentálním pojmem, tedy výsledek procesu trpného myšlení, *nús*.

Jinými slovy, pojmy jsou pro všechny lidi stejné, jen jejich způsob zaznamenání na nosiče (zvuk či např. papír) se liší v závislosti na konvenci.

Pro to, aby byl mluvený zvuk smysluplný, musí být v korelaci s daným trpným hnutím duše. Řečeno explicitněji, existuje-li něco, co by se dalo nazvat Aristotelovou teorií významu slova nebo mluveného zvuku, pak by z této kapitoly plynulo, že by tímto významem byla slovu nebo mluvenému zvuku na základě konvence odpovídající idea, která je přirozeně podobná skutečným věcem. „Mluvený zvuk reprezentuje objekt prostřednictvím vnitřního stavu a výpověď je signifikantní pouze v případě, že zvuk stojí v určitém vztahu k objektu, respektive k mentálnímu stavu, který reprezentuje objekt“ (Modrak, 2001: 22). Právě tímto tvrzením je nastolena otázka vztahu významu a pravdivosti, která je řešena v dalších částech spisu *De Interpretatione*, kdy jazykové entity, „jména a slovesa, něco značí (pozn.: trpná hnutí duše), ale pokud nejsou uvedeny do nějakého vztahu, nějakého spojení, nemohou být objektem našeho uvažování o jejich pravdivosti nebo nepravdivosti [pozn.: tedy souzení]“ (Švantner, 2015: 37).

4. POZNÁNÍ A ROZUMNOST

4.1. Logos

Následující stat' je zaměřena na otázku další části myslící duše, tedy té, která je zaměřena na věci nahodilé, takové, které mohou být i jinak, než nyní jsou (Aubenque, 2003: 1). Jde o část duše, která je založena na procesu myšlení ve smyslu souzení, *logos*. Aristotelés rozlišuje mezi myšlením typu *nús*, které slouží k nahlížení druhých podstat věcí,⁶⁴ a myšlením typu *logos*. Myšlení ve smyslu vypovídání a souzení je výsledkem činnosti duše, nikoliv jejího trpění,⁶⁵ kdy rozum aktivně pracuje s výsledky trpného *nús* za účelem vytvoření jiné formy duševního hnutí, na základě čehož je člověku umožněno lépe se pohybovat v prostředí okolního světa.

Na tomto místě je třeba pozastavit se znovu u terminologické problematiky, která se týká rozlišení mezi *nús* a *logos*. V této práci je s *nús* operováno jako řekněme s trpnou částí myslící duše, která má na starosti tvorbu a úschovu idejí,⁶⁶ nicméně Aristotelés v *Etice Nikomachově* rozlišuje *nús* pasivní (*pathetikos*) a aktivní (*poietikos*), pročež vyvstává otázka vztahu těchto s *logem*. *Nús pathetikos* podle Aristotela uchopuje neměnné první linie (*Eth. Nic.*, VI, 11, 1143b), jimiž jsou právě tyto ideje, mentální pojmy, které jsou jím vytvářeny. *Nús poietikos* umožňuje uchopovat konečné jednotlivé věci, které se v rámci sylogistických relací vyskytují na pozici premisy minor (*Eth. Nic.*, VI, 11, 1143b). *Nús* je tedy v celku schopen uchopovat jednotliviny, poskytuje člověku premisy, s nimiž je možné operovat pomocí *logu*, jenž díky tomuto umožňuje vytvářet obecně platné závěry. *Nús* je tedy možné definovat jako „(1) prostředek duše, který má přístup k formám, které duše osahuje. (...) Tyto formy musí být v duši přítomny aktuálně, nejen pouze potenciálně. (2) Jde o první předpoklady [pozn.: formy], tedy nemůže být před nimi nic, co by je aktivovalo“ (Hintikka, 2006: 71), kde první zmiňované by bylo řazeno k jeho pasivní podstatě a jeho schopnost generování prvních předpokladů k podstatě aktivní.

Aristotelovu teorii myšlení ve smyslu souzení či vypovídání, *logu*, lze primárně vyextrahovat ze třetího spisu logického souboru Organonu, tedy z *Analytica Prioria*, kde se Aristotelés věnuje především procesu vypovídání a souzení. Nicméně odkazy

⁶⁴ Blíže viz kap. 2.1. Vnímání, myšlení a poznávání.

⁶⁵ Na rozdíl právě od myšlení *nús*, které je založené na tom, že myslící část duše přijímá působení vjemů, které se do ní vtiskují, a tím vytváří ideje.

⁶⁶ Blíže viz kap. 2.1.2. Myšlení.

k rozumnosti, která se bytostně pojí právě s *logem*, lze nalézt též v jiných jeho spisech, a to nejen těch, které se pojí s otázkou rozumování, ale také s jeho teorií etiky, například v *Etice Nikomachově*. Je záhodno upozornit na fakt, že Aristotelés ne že by s pojmem *logos* zacházel v etických spisech jinak než v ostatních, ale v rámci teorie etiky mu přisuzuje řekněme „vyšší“ postavení – pro příklad v *De Anima* je za charakteristickou unikátní schopnost člověka vůči ostatním živým formám považováno *nús*, zatímco v *Etikách* právě *logos* (Moss, 2014: 185). Lze říci, že v případě etických teorií dochází k sjednocování pojmů *nús* a *logos*, zatímco v případě ostatních je třeba tyto pojmy odlišovat (Moss, 2014: 186). Co z toho plyne, je fakt, že *logos* hraje důležitou roli nejen v otázce Aristotelovy epistemologie, která bude rozebrána dále v této kapitole, ale také v ostatních Aristotelových teoriích, a jeho úplná charakteristika je tedy odvislá nejen od jeho logických spisů.

V *Etice Nikomachově* Aristotelés tvrdí, že rozumnost je trvalá dispozice, která je provázána správným pravidlem, které se týká toho, co je pro člověka dobré, a co špatné (Aubenque, 2003: 44). Myšlení ve smyslu *logos* by pak nebylo pouhou racionální schopností, ale právě tímto pravidlem, které používá rozum, a člověk je rozumný právě proto, že je nositelem tohoto pravidla (Aubenque, 2003: 51). Rozumnost je tedy chápána jako činná aktivita člověka, přičemž člověk je rozumný proto, že je schopen zvažovat (Aubenque, 2003: 125). Předmětem zvažování jsou pak oblasti, které se dějí velmi často, ale tak, že jejich výsledek je nejistý, a tedy v sobě obsahují něco neurčitého. Tím, že se rozumnost *logu* týká věcí nahodilých, těch, co mohou být jinak, než jsou, se právě liší od moudrosti *nús*, která se naopak týká věcí, které jsou neměnné.

Jak bylo řečeno výše, byt' nelze bez ohledu na postavení *logu* v komplexní Aristotelově filosofii zcela postihnout jeho charakter, následující statě se budou věnovat *logu* jako části myslící duše, jež má na starosti vypovídání v rámci procesu myšlení. *Logos* je tedy jednou ze schopností myslící části duše, která má na starosti souzení, a to je explicitně popsáno v *Prvních analytikách*, kde jsou detailně probrány možné typy úsudků a podle některých jde dokonce o největší dochované Aristotelovo dílo (Tredennick, 1957: 182). Aristotelés zde nastínil od té doby v podstatě nepřekonané základní kameny formální logiky, když technicky popsal fungování logických myšlenkových procesů, respektive sepsal zákonitosti sylogistických relací. Správné usuzování (nebo vypovídání) je totiž založeno právě na třech Aristotelem definovaných sylogistických figurách.

S odkazem k *De Interpretatione* je záhodno připomenout, že proces vypovídání se odehrává na rovině mezi trpnými hnutími duše a skutečnými věcmi, tedy v rámci

přirozené, nikoliv konvenční *symbolické* roviny. Usuzování probíhá na základě spojování predikátů, jimiž jsou ideje, pojmy, do propozic, které vstupují do sylogistických relací jako premisy.

4.1.1. Sylogismus a pravdivostní hodnota

Aristotelova sylogistika, tvrdí se (srov. Tennant, 2014: 121), je deduktivním systémem založeným na výběru „dokonalých“ sylogismů a deduktivních pravidel, ze kterých mohou posléze vycházet všechny ostatní sylogistické úsudky. Sylogismus tedy, velmi stručně řečeno, představuje platný argument určité formy (Tennant, 2014: 121).

Sylogismus je jeden z možných úsudků, který se skládá právě ze dvou premis (premissa maior a premissa minor) a závěru. Premisou je „afirmativní nebo negativní tvrzení něčeho o nějakém subjektu“ (*An. Pr. I.*, 1, 24a17), jinak řečeno, přisuzování nebo odpírání nějakého predikátu nějakému subjektu, respektive jde o vypovídání určitého předpokladu. Premisa může být buď partikulární, nebo univerzální, přičemž k formování sylogismu je třeba, aby alespoň jedna premisa byla afirmativní a alespoň jedna byla univerzální (Tredennick, 1957: 185).

Sylogismus je „forma slov, ve kterých, pokud jsou učiněny nějaké předpoklady, něco dalšího, než bylo obsaženo v těchto předpokladech, nutně vyplývá z toho, že předpoklady jsou právě takové“⁶⁷ (*An. Pr. I.*, 1, 24b20). Jinými slovy sylogismus je formálně správný, pokud závěr vyplývá z premis. Co se týče pravdivosti, tak pokud jsou obě premisy formálně platného sylogismu pravdivé, závěr z nich vyplývající musí být nutně pravdivý. Sylogismus potřebuje právě dvě premisy obsahující právě tři termíny (predikát (P), subjekt (S) a medián (M)), které jsou spojeny kvantifikačním výrazem (a = každé X je Y; e = žádné X není Y; i = nějaké X je Y; o = nějaké X není Y) (Tennant, 2014: 124).

Aristotelés rozlišuje mezi dokonalým demonstrativním, sylogismem, který nepotřebuje žádné další předpoklady než ty, které jsou vytyčeny v premisách, a sylogismem nedokonalým, nedemonstrativním, který předpokládá ještě další podmínky. Očividně velmi usilovnou prací se Aristotelovi podařilo definovat možné řekněme „dvou-premisové úsudky“ v rámci tří platných sylogistických figur (*An. Pr.*, I, 4-6, 25b25 –

⁶⁷ „A syllogism is a form of words in which, when certain assumptions are made, something other than what has been assumed necessarily follows from the fact that the assumptions are such.“ Přeložil H. Tredennick, 1957.

29a20).⁶⁸ Tyto tři sylogistické figury jsou ve svém principu odlišné a manifestují esenciální rozdílnosti co do postavení středních členů:

| 1. Figura | 2. Figura | 3. Figura |
|-----------|-----------|-----------|
| M – P | P – M | M – P |
| S – M | S – M | M – S |
| S – P | S – P | S – P |

Všechny sylogismy jsou důsledkem těchto tří figur, nicméně hypotetický sylogismus závisí také na přímo demonstrativním důkazu, a tedy všechny sylogismy jsou v konečném důsledku redukovatelné na figuru první (Tredennick, 1957: 185). První figura je axiomatická, a tedy vždy platná. Platnost úsudků je odvislá od možnosti jejich převoditelnosti na figuru první, pokud po převedení úsudku do první figury je sylogismus platný, je platný i původní úsudek. Odtud pak pramení chápání Aristotelovy sylogistiky jako čistě deduktivního systému.

Každou figuru lze podle výše uvedených kvantifikačních výrazů (a = každý; e = žádný; i = některý je; o = některý není) rozlišit do módů podle následujícího schématu:

1. Figura:

| | | | | | |
|---------|----------|-------|-------|---------|----------|
| Barbara | Celarent | Darii | Ferio | Barbari | Celaront |
| M a P | M e P | M a P | M e P | M a P | M e P |
| S a M | S a M | S i M | S i M | S a M | S a M |
| S a P | S e P | S i P | S o P | S i P | S o P |

2. Figura⁶⁹

| | | | | | |
|--------|-----------|---------|--------|--------|-----------|
| Cesare | Camestres | Festino | Baroco | Cesaro | Camestros |
|--------|-----------|---------|--------|--------|-----------|

3. Figura

| | | | | | |
|---------|----------|---------|--------|---------|---------|
| Darapti | Felapton | Disamis | Datisi | Bocardo | Ferison |
|---------|----------|---------|--------|---------|---------|

⁶⁸ Ve středověku byla navíc rozpoznána figura čtvrtá, tzv. Galeniánská (Tredennick, 1957: 185). Ta má následující schéma: P a M; M a S; S a P, a tedy módy (viz níže) této figury jsou Bramantip, Camenes, Dimaris, Calemos [pozn.: Camenos], Fesapo, Fresison (Tennant, 2014: 127). Vzhledem k tomu, že Aristotelés sám tuto figuru nerozeznával, nebude jí zde dodáno více prostoru.

⁶⁹ Postavení termínů v sylogismu lze odvodit podle samohlásek v názvu módů reflektující kvantifikační výrazy po vzoru uvedeném u první figury. Nebudou proto u druhé, třetí a čtvrté figury uváděny.

Aristotelés předpokládal korespondenci mezi závěrem sylogismů a objektivní realitou (Tredennick, 1957: 188), jinak řečeno předpokládal, že pokud je závěr vyplývající z premis pravdivý, je tomu tak i ve skutečnosti. Právě proto lze tvrdit, že usuzuje-li člověk správným způsobem z pravdivých předpokladů, jeho úsudky jsou ve shodě s realitou. V *Metafyzikách* Aristotelés tvrdí, že nepravdivá věc je taková, která se neshoduje se skutečností (*Met.* 1024b20), tedy vice versa pravdivá věc je taková, která se se skutečností shoduje. Co se týče pravdivosti idejí či pojmů, tak byť jsou v *De Interpretatione* a v *De Anima* trpná hnutí duše, jimiž jsou také právě ony ideje, popsána jako neomylná (neboť jsou nutně podobná skutečnosti – *De Int.* 1, 16a3), v *Metafyzikách* je připuštěna i idea mylná – avšak ta je mylná proto, že se vztahuje k něčemu, co není, „tedy je utvořena o jiné věci, než ke které je pravdivá“ (*Met.* 1024b25).

Od této obecné sylogistiky se především co do pravdivostní hodnoty liší argumentace prostřednictvím znaku, kdy u první „dokonalé“ figury je závěr nutně pravdivý a u dvou dalších pravděpodobný – pro vyjasnění pojmosloví, v historii logiky (např. sjednoceně v logice C. S. Peirce) se sylogistické figury později označují specifickými výrazy – 1. figura je zvaná dedukcí, 2. figura abdukci či hypotézou, 3. figura indukci. Tyto figury tak, jak jsou, jsou na sebe vzájemně neredukovatelné.⁷⁰ Následující text se týká právě argumentace skrze znaky. Argumentaci skrze znaky lze stejně jako „dokonalou“ deduktivní argumentaci uspořádat do tří figur následovně.⁷¹

1. Figura

| | |
|---------------------------------------|-------|
| Každá žena, která má mléko, porodila. | M a P |
| Tato žena má mléko. | S a M |
| Tedy, tato žena porodila. | S a P |

2. Figura

| | |
|---|-------|
| Každá žena, která je těhotná, je bledá. | P a M |
| Tato žena je bledá. | S a M |
| Tedy, tato žena je těhotná. | S a P |

⁷⁰ Jinými slovy, následující text se týká dále neredukovatelných třech figur, z nichž tedy první (dedukce) je demonstrativní, zbylé dvě (abdukce, indukce) nedemonstrativní, Peircovými slovy, první z nich je analytickým úsudkem, další dvě mají syntetický základ. Tyto figury jsou dále neredukovatelné, byť je lze za dodržení konkrétních podmínek převést či zmírnit jejich účinnost, aby se staly demonstrativními, deduktivně platnými, k rozboru čehož zde není dostatek prostoru.

⁷¹ *An. Pr.* II., 27, 70a10-25.

3. Figura

| | |
|---------------------------------------|-------|
| Pittakos je moudrý. | M a P |
| Pittakos je dobrý. | M a S |
| Tedy, všichni dobří lidé jsou moudří. | S a P |

Co se týče informativní hodnoty, je zřejmé, že kromě rozličného postavení členů v premisách manifestují rozličné figury rozdílnosti i v otázce informativní hodnoty. V první sylogistické figuře nedochází k poznání nové informace, ale pouze k redistribuci informace, respektive k propojení příkladu (tato žena má mléko) na nastolené pravidlo (každá žena, která má mléko, porodila), z čehož vzejde závěr (tato žena porodila). Takový typ deduktivního argumentu nemůže být nepravdivý, jsou-li premisy pravdivé. Co se týče druhé a třetí figury, závěr je vždy pouze pravděpodobný, a chceme-li dospět k nutně pravdivému závěru, je třeba dalšího logického uvažování.⁷² Druhá figura připojuje závěr sylogismu (tato žena jebledá) k pravidlu (každá žena, která jebledá, je těhotná), čímž dochází k rozšíření charakterových vlastností subjektu inference (tato žena je těhotná). Třetí figura naopak připojuje závěr (Pittakos je moudrý) k příkladu (Pittakos je dobrý), přičemž na základě toho dochází k vytvoření pravidla (všichni dobří lidé jsou moudří), což umožňuje k tomuto závěru dalšími sylogistickými operacemi, teď již deduktivního charakteru, připojovat další příklady. Podle Peircovy interpretace (CP 2.393) z toho plyne to, že u druhé a třetí figury narůstá získaná informace co do konotace (ve 2. figuře) a denotace (ve 3. figuře), ale zároveň s tím klesá jejich pravdivostní relevance.

4.2. Teorie znaku

Jak již bylo řečeno v předchozích kapitolách, podle současných sémiotických studií řecká antika považovala za znak pouze znak „přirozený“, nikoliv *symbola* založená na konvenčnosti, která jsou řazena mezi znaky až počínaje sv. Augustinem. Aristotelés předkládá svou definici znaku v odstavci 70a druhé spisu *Analytica Priora*:

„Pojmem znak rozumíme buďto nutnou, nebo všeobecně přijímanou demonstrativní premisu. Neboť cokoli je takové, že když to je, je spolu s tím i jistá věc, nebo když se něco

⁷² Například zmírnění platnosti závěru a tím vytvoření deduktivně platného argumentu.

stalo před, či stane po nějaké události, nazývá se tato věc či událost znakem oné věci či události“⁷³ (*An. Pr. II.*, 27, 70a).

Převede-li se nastolená definice znaku do srozumitelnějšího jazyka, znakem je demonstrativní premisa, která je nezbytná nebo obecně přijímaná danou komunitou, což znamená, že koexistuje s něčím jiným, před něčím jiným nebo po něčem jiném – což lze také chápat jako klasifikaci znaku založenou na temporalitě.

Aristotelova definice znaku souvisí primárně s otázkou *entymématu*, což je sylogismus, který začíná od pravděpodobnostních znaků nebo od jistých znaků (*An. Pr. II.*, 27, 70a),⁷⁴ přičemž se může jednat též o skrytou premisu, která není vyřčena, neboť je jednoznačná (Manetti, 1993: 79). Znak je totiž druhem entymémy, a protože *entyméma* je druhem sylogismu, musí být znak konstruovatelný také jako sylogistická figura (Belluci, 2016: 71). A protože veškeré sylogistické relace lze redukovat na tři dále neredukovatelné figury, existují také tři typy znaků lišící se na základě postavení středního členu.

Mnohem podstatnější klasifikace znaku než výše uvedená temporální, je tedy právě ta klasifikace, která je založená na postavení středního členu v sylogistických figurách (*An. Pr. II.*, 27, 70a10), protože znak je premisou v sylogistických figurách a slouží tak jako nástroj vědění vedoucí k rozlišení různých subjektů, je to tedy striktně logicky přirozená entita (Manetti, 1993: 77), tzn. že fungování znaků reguluje formální mechanismus logiky. Pojem „znaku“ (*sémeion*) je v prvé řadě logickým pojmem, je to přirozená entita, fenomén, který je základem inferenčních relací – jde o „fakt, který umožňuje poznat jiný fakt, jehož je znakem“ (Belluci, 2016: 257). *Sémeion* je chápáno jako propozice nebo propoziční obsah, který je použit jako premisa v platném argumentu, nebo jako příčina pravdivých důsledků.

Aristotelés uvažuje o argumentaci prostřednictvím znaku ve třech sylogistických figurách, z nichž u první je závěr nutný, a u zbylých dvou pouze pravděpodobný. Ze schématu sylogistických figur, které je postulováno v předchozí podkapitole, je jasné rozličné postavení středního členu u různých figur, na základě čehož lze rozlišit i znaky. V argumentaci skrze znaky v první figurě je vztah mezi středním termínem a predikátem ekvivalentní, proto závěr nutně vyplývá z premis. V případě druhé figury je vztah mezi

⁷³ Překlad vzat z (Charvát, Karla, Švantner, 2015: 157), kde se překládá původní text R. Smithe z r. 1989: „A sign (*sémeion*), however, is supposed to be either necessary (*anankaion*), or an accepted (*endoxos*) demonstrative premise (*protasis apodiktiké* – „premisa dokazovací“). For whatever is such that if it is (*ontos estin*), a certain thing is, or if it happened (*gegomenon* – „zrozené“) earlier or later the thing in question would have happened, that is a sign (*sémeion*) of this thing’s happening or being (*gegomenai hé einai*)“.

⁷⁴ Srov. (Belluci, 2016: 71).

subjektem a predikátem implikační, kdy subjekt vždy obsahuje predikát, nikoliv však naopak. Ve třetí figuře je subjekt a predikát vypovídán o jednotlivině, kterou tedy značí, nicméně nemusí již značit všechny jednotky třídy, do které tato jednotlivina patří (Charvát, Karla, Švantner, 2015: 160). Je tedy zřejmé, že výše uvedenou definici nutného znaku plně naplňuje pouze znak vzešlý z figury první. Aristotelés nepřipouští inferenci založenou na druhé a třetí figuře, protože není demonstrativní, respektive deduktivně platná, a může tedy vést k nepravdivým závěrům.

Otázkou zůstává, co zaručuje platnost sylogistických inferencí, zejména co do druhé a třetí figury, neboť to, co zaručuje platnost deduktivního argumentu první figury je pochopitelně pravdivost závěru, jsou-li premisy pravdivé. Hlavním principem inference obecně je to, že predikát predikátu je predikativní pro vše, co je dále predikováno, jinými slovy že „znak znaku nějakého objektu je sám znakem tohoto objektu“⁷⁵ (Belluci, 2016: 276).

Kromě hlavního principu inference, na němž by měly být vystavěny všechny sylogistické figury, je každá figura vystavěna na specifickém principu, na základě čehož je možné figury od sebe vzájemně odlišit na základě postavení středního členu, což lze pozorovat na následujících příkladech. Co se týče první figury, tak na příkladu níže je vidět, že predikát („smrtelnost“) a střední člen („člověk“) jsou oba znaky téhož subjektu (Sókratés). Principem dedukce tedy je, že „predikát zastupuje predikát tohoto predikátu“ (Belluci, 2016: 275), proto Aristotelés přijímá pouze deduktivní inferenční figuru – neboť takřka zcela, a navíc demonstrativně, odpovídá hlavnímu principu inference jako takové.

| | |
|-----------------------------|-------|
| Všichni lidé jsou smrtelní. | M a P |
| Sókratés je člověk. | S a M |
| Tedy, Sókratés je smrtelný. | S a P |

Druhá sylogistická figura nám říká, že cokoliv může reprezentovat vlastnosti, které má. Principem hypotézy je, že „predikát (pozn.: „Sókratés“) zastupuje subjekt (pozn.: „člověk“) tohoto predikátu“ (Belluci, 2016: 275).

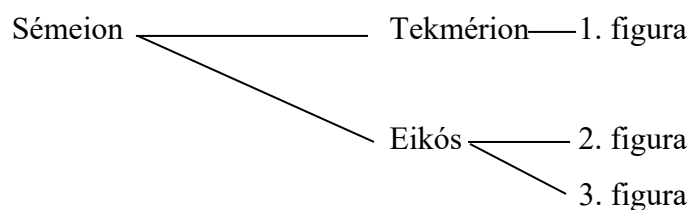
⁷⁵ Princip *nota notae est nota rei ipsius*, princip tranzitivní relace.

| | |
|-----------------------------|-------|
| Všichni lidé jsou smrtelní. | P a M |
| Sókratés je smrtelný. | S a M |
| Tedy, Sókratés je člověk. | S a P |

Indukce je založena na tom, že „subjekt (pozn.: „člověk“) zastupuje predikát (pozn.: „smrtelný“) tohoto subjektu“ (Belluci, 2016: 275), jinými slovy induktivní usuzování je založeno na tom, že znak subjektu má tytéž predikáty, jako subjekt sám.

| | |
|-----------------------------------|-------|
| Sókratés je smrtelný. | M a P |
| Sókratés je člověk. | M a S |
| Tedy, všichni lidé jsou smrtelní. | S a P |

Znak, *sémeion*, je spíše třída typů než nějaká kategorie (Manetti, 1993: 79), jinými slovy jde o rodový pojem, který se dělí na druhy. Podle figurativního členění sylogismů tedy Aristotelés rozlišuje dva druhy znaku (*sémeion*). V první figurě nemůže být sylogismus odmítnut, závěr je nutně pravdivý, jsou-li premisy pravdivé. Sylogismy 2. a 3. figury jsou pravdivé pouze pravděpodobně. Nutně pravdivým znakem je podle Aristotela znak vzešlý pochopitelně z první figury, který nazývá *tekmérion* („nutný“). Pravděpodobným znakem 2. a 3. figury je potom *eikós* („pravděpodobný“).



4.3. Poznání a znak

V kapitole 2. Poznání a moudrost (2.2. Proces poznání v *De Anima*) bylo řečeno, že poznání se odehrává na úrovni myšlení typu *logos*, tedy v rámci aktivního myšlení založeného na procesech inference. Bylo řečeno, že poznání probíhá tak, že predikáty

tvořené trpnými hnutími duše (vjemy a idejemi) jsou spojovány do propozic, které tvoří poznatky. Poznatek je tedy jakousi (mentální) reprezentací objektu prostřednictvím ideje, stává se další ideou, která může stát v propozici pro získání jiného poznatku.⁷⁶ Pokud se přijme Hintikkův překlad *frónésis* jako poznání (Hintikka, 2006: 45), tedy jako proces získávání nových poznatků, je třeba upozornit na to, že Aristotelés explicitně ztotožňuje „správný *logos*“ s poznáním (respektive s *frónésis*). Tvrdí totiž (*Eth. Nic.* VI, 13, 1144b8-30), že dobré jednání není bez *frónésis*, že je v souladu se správným *logem*, který je v souladu s *frónésis*, a tedy *frónésis* je správný *logos* o daném druhu věci (Moss, 2014: 190).

Ve spisu *Analytica Posteriora* Aristotelés rozlišuje mezi vědomostmi získanými ze znaků (pozn.: tedy na základě činnosti *logos*) a mezi vědomostmi založenými na esenci (pozn.: vzešlé z *nús*) (Manetti, 1993: 87), přičemž poznání příčin je možné pouze na esenciálním základu.

Vzhledem ke spisu *Analytica Priora* lze tvrdit, že pokud je poznání výsledkem myšlení typu *logos*, které probíhá na základě logických operací, pak je poznání založené na znakové podstatě. Aristotelés tvrdí, že imaginace, na rozdíl od vnímání, není vždy správná (*De An.* III, 3, 428a16), přičemž pak tedy poznání, které je výsledkem myšlení, které obsahuje jak duševní hnutí vzešlá z vnímání, tak i ta z představivosti, musí být nutně, je-li inferenčního charakteru, výsledkem procesů druhé či třetí sylogistické figury. První figura je pravdivá za každých okolností, neboť deduktivním usuzováním dochází pouze k redistribuci informace, nikoliv k jejímu rozšíření. Poznání je tedy v konečném důsledku pouze pravděpodobné, založené na *eikotické*⁷⁷ znakové podstatě.

Právě proto Aristotelés explicitně zcela nedůvěřuje v získávání vědomostí skrze znaky, neboť tak se znalosti získávají z externího zdroje, a především vychází z důsledků, a ne z příčin (Manetti, 1993: 87). Takové poznání je možné pouze z *tekméria*, kde znak je nutný, nikoliv pouze pravděpodobný, leč v rámci *tekméria* nelze poznat nové informace – dedukcí dochází pouze k redistribuci informace, nikoliv k jejímu navýšení co do konotace či denotace. *Eikós* na druhou stranu nikdy nemůže vést k jistému poznání.

Aristotelés tedy akceptuje pouze poznání vzešlé z první sylogistické figury a je skeptický k jiným zdrojům poznání. Nicméně někteří pozdější badatelé (Peirce, Eco, Manetti) poukazují na abduktivní úroveň každého poznání, se kterou zřejmě Aristotelés nevědomky pracoval, byť onen fakt explicitně odmítal (Manetti, 1993: 91) – dokonce

⁷⁶ Jinak řečeno může vstupovat do dalších inferencí na úrovni ideje, může se sám stát trpným hnutím duše.

⁷⁷ „*Eikotický*“ podle *eikos*.

i premisy první (deduktivní) figury musí odněkud pocházet, a tímto zdrojem je právě abduktivní usuzování. Jde o to, že „definování „proč“ u překvapivých faktů znamená vykreslení hierarchie příčin skrze určitý souhrn hypotéz, které mohou být validovány za předpokladu, že z nich vyrůstá deduktivní sylogismus, který slouží jako zpětný test“ (Manetti, 1993: 91). Toto reflektuje fakt, že každá premisa je závěrem nějakého sylogismu, přičemž prvotní sylogismus je dle těchto badatelů vždy abdukci. Peirce dokonce tvrdí, že nového poznání lze dosáhnout pouze na základě abdukce, protože ta jediná je schopná rozšiřovat dosavadní znalosti o poznatky jiného druhu (Peirce, EP 1: 197).⁷⁸

Právě na základě těchto znakových forem usuzování, vypovídání, odlišuje Aristotelés ony dvě části myslící duše, *nús* a *logos*. *Logos* se totiž týká právě těch věcí, které mohou být jinak, než jsou, tedy, na rozdíl od *nús*, neslouží k nahlížení principiálních podstat jsoucího, ale umožňuje vypovídat, soudit, a na základě toho rozšiřovat možnosti lidského poznání.

4.4. Symbody a znaky

V této chvíli je načase vrátit se zpět k otázce „znakovosti“ *symbol*, která zůstala v kapitole 3.1. Teorie „lingvistického znaku“ otevřena, a to v souvislosti s postulovanou teorií znaku a poznatky získanými z Aristotelovy teorie logiky. Byť bylo několikrát řečeno, že Aristotelés nepovažuje *symbola* za znaky, při bližším pohledu na logické zákonitosti je nutno tvrdit, že i *symbola* jsou do určité míry znakové podstaty.

Teze, že *symbola* jsou jiné podstaty než znaky, je výsledkem interpretace již několikrát zmíněného paragrafu 16a3-8 ze spisu *De Interpretatione*, ze kterého byl

⁷⁸ Pak vyvstává otázka, nakolik by byl Aristotelés schopen se s touto kritikou čistě deduktivního systému poznávání vypořádat. Zde pro větší úvahu nad toto problematikou není dostatek prostoru a tato otázka není předmětem této práce, avšak přesto stojí za zmínku problematika, která tímto vyvstává. V Aristotelově teorii, jak bylo řečeno výše, jsou odmítány ty úsudky, které jsou nepřevoditelné na sylogismus první figury. V případě figury třetí Aristotelés připouští alespoň teoretickou možnost úplného výčtu, avšak figuru druhou explicitně odmítá. To, co je na této teorii kritizováno, je původ deduktivních premis. Aristotelés by se v tomto možná odvolával na *nús* jako na zdroj pravdivých predikátů (respektive, tyto predikáty vzešlé z *nús* jsou pouze predikáty, a tedy nemohou nabývat pravdivostní hodnoty, ale jsou jistě ve shodě se skutečností). Nicméně ale, jak bylo řečeno výše (viz kap. 2.1.2. Myšlení a 4.1. *Logos*), *nús* primárně uchopuje pouze jednotliviny, k obecninám přímý přístup nemá, ty jsou výsledkem inferenčního procesu *logu*, a tedy univerzální premisa (premise major v první figuře) nemůže být výsledkem pouze čistého spojení predikátů z *nús*, a tedy teorie čistě deduktivního poznání je nutně neudržitelná. Dále, pokud by se vyřešila otázka původu univerzálních premis, vyvstává další problém s informační hodnotou sylogismu první figury. První figura nepřináší novou informaci, pouze redistribuuje informace poskytnuté v premisách, a je tedy otázkou, jak lze v mezích čistě deduktivního systému dospět k poznání nového, když nejsou poskytnuty nové informace.

Manettim vyextrahován „sémiotický trojúhelník“ s vrcholem v trpných hnutích duše a jednou odvěsnou symbolickou, druhou znakovou,⁷⁹ přičemž tento znakový vztah mezi trpnými hnutími duše a skutečnými věcmi je založen na zákonitostech logiky.

„[m]luvené zvuky jsou *symbola* trpných hnutí duše, a psané značky jsou *symbola* mluvených zvuků. A stejně tak, jako nejsou psané značky shodné pro všechny, nejsou pro všechny shodné ani mluvené zvuky. Ale to, čeho jsou *sémeia* – trpná hnutí duše – to je shodné pro všechny; a stejně tak je pro všechny shodné to, čemu jsou trpná hnutí duše podobná – skutečné věci“ (*De Int.* 1, 16a3-8).

Je třeba říci, že z tohoto odstavce rozdíl mezi podstatami znaku a symbolu explicitně nevyplývá, což otevírá cestu i dalším interpretacím, a to nejen již zmíněným strukturalistickým a triadickým. Zvláště při pohledu na spis *De Anima* je třeba nastolit otázku, jaké podstaty jsou tyto dvě entity a čím a jestli vůbec se vlastně liší.

Peirce v jednom z nepublikovaných spisů (údajně⁸⁰) tvrdí, že „[m]yšlení a jazyk byly pro Řeky to samé. A proto nevěnovali žádnou pozornost tomu, co se odehrává v mysli, ale pouze substanci tohoto děje v jejím lingvistickém vyjádření“⁸¹ (Belluci, 2016:265). Toto tvrzení se zdá být takřka v protikladu ke všemu, co bylo doposavad řečeno o vztahu jazykového symbolu a znaku v antické tradici, proto je třeba se u něj zastavit.

Peirce tímto otevírá možnost chápání antické filosofie mysli a jazyka, do níž z pochopitelných důvodů⁸² je třeba radit právě i Aristotela. Je třeba říci, že následující text vychází z Peircovy interpretace Aristotela, kterou jak se zdá Aristotelés ve svých spisech sám nepotvrzuje, ale ani nevylučuje. Každopádně na základě interpretace Peircovy interpretace lze tvrdit, že k aktům myšlení (tedy v našem případě k trpným hnutím duše) lze snadno přistoupit skrze jejich lingvistické vyjádření. Pro porozumění trpným hnutím duše není tedy nutné znát zákonitosti mysli, protože tyto se řídí zákonitostmi logiky, které

⁷⁹ Blíže viz kap. 3.1.2. „Triadický“ výklad.

⁸⁰ Následující citát je převzat ze sekundární literatury (Belluci, 2016: 265), nicméně stejný přístup lze pozorovat i v rané Peircovské sémiotice, respektive v jeho pojetí formy znaku, kdy chápe formu jako determinovanou objektem, respektive je to právě objekt, který konstituuje formu znaku (W 1: 165), dále mimo jiné tvrdí, že „logika nepotřebuje rozlišovat mezi symbolem a myšlenkou, protože pro každou myšlenku je symbol a zákony logiky jsou pro všechny symboly pravdivé“ (W 1: 166).

⁸¹ „[...] thought and language were for the Greeks much the same thing. Accordingly they paid no attention to what took place in the mind but only to the substance of the linguistic expression of it“ (Peirce to Carus, R L 77, 1908, cit in Belluci, 2016: 265).

⁸² Je zde myšleno nejen historicky chronologické pojetí dějin filosofie, ale také Peircův vztah k Aristotelově filosofii, která ovlivnila jeho myšlení minimálně co do jeho bádání v oblasti logiky, a tedy sémiotiky, a to at už přímo, nebo méně explicitně přes recepci scholastické interpretace Aristotela.

jsou formou všech znaků, ať už mentálních, nebo lingvistických, a tedy pro výklad a porozumění logickým zákonitostem stačí zkoumat znaky lingvistické, které se co do formy od mentálních znaků nikterak neliší.

Tím se otevírá otázka, čím se vůbec liší vztah mezi *symboly* a skutečnými věcmi od vztahu mezi trpnými hnutími duše a skutečnými věcmi. V kapitole 3.1. Teorie „lingvistického znaku“ bylo řečeno, že se liší tím, že vztah mezi *symboly* a duševními hnutími je založen na konvenci, a vztah mezi duševními hnutími a *pragmaty* je přirozeným vztahem podobnosti. Pokud se však přijme výše navržené Peircovo tvrzení, pak je nutno tvrdit, že jazyk je schopen reflektovat mentální koncepty na stejném principu, jako jsou ony mentální koncepty schopny reflektovat *pragmata*, ba dokonce, že i *symbola* mohou určitým způsobem reflektovat *pragmata*.

Řečeno užitím Aristotelových termínů, forma⁸³ trpných hnutí duše je shodná s formou lingvistických výrazů jim odpovídajících. To znamená, že je možné studovat formu trpných hnutí na základě formy lingvistických výrazů. Jinými slovy, podle Peirce je vztah mezi trpnými hnutími duše a skutečnými věcmi co do forem ekvivalentní vztahu mezi skutečnými věcmi a *symboly*, *symbola* se od trpných hnutí duše liší pouze co do látky, která je touto formou v dané entitě formována – v případě *symbol* je tato forma naplněna konvenčně danou látkou mluveného zvuku; v případě trpných hnutí duše jde o přirozeně vytvořenou, jakousi „myšlenkovou“ materii.⁸⁴ V této interpretaci je tedy Aristotelovo *symbolon*, respektive *symbolický* vztah, chápán spíše jako konvenční přiřazení zvukové látky dané formě. Forma je shodná jak v před-lingvistických mentálních konceptech (tedy v trpných hnutích duše), tak i ve všech jazycích, přičemž jazyky se od sebe liší pouze co do látky, kterou tato (shodná) forma determinuje.⁸⁵ *Symbolon* se tedy od trpných hnutí duše liší pouze materiálně, tedy co do látky, jíž je vyplněn.

Z toho by pak vyplývalo to, že i *symbola* jsou do značné míry založena na přirozenosti, respektive do té míry, do které to daná forma vyžaduje. Pak by i *symbola* musela být chápána jako znaky, což je podporováno základním principem logiky, tedy že

⁸³ Zde je nezbytné poukázat znovu na Aristotelovo chápání věci jakožto spojení látky a formy, kde látka a forma (nebo jinak také tvar) jsou dva konstituenty veškerého přirozeného jsoucna. Forma je to, co udává tvar nekonečné, nedeterminované látky, a tedy spolu s ní činí danou věc touto věcí. Oddělení látky od formy je možné pouze na základě procesu abstrakce za užití rozumu (Charvát, Karl'a, Švantner, 2015: 144).

⁸⁴ Jinak řečeno látku.

⁸⁵ Srov. gramatika Tomáše z Erfurtu, *modus significandi activus* a *modus significandi passivus*. *Modus significandi activus* je vlastnost výrazu daná intelektem ve smyslu, v jakém výraz signifikuje vlastnost věci (srov. *symbolon*); *modus significandi passivus* je vlastnost věci ve smyslu, v jakém je označena výrazem (srov. trpná hnutí duše; DMS 1.2). Materiálně se tyto liší, formálně jsou shodné; potencialita těchto je tatáž ve smyslu, v němž je výraz schopen signifikovat aktivním způsobem a ve smyslu, v němž je vlastnost věci signifikována pasivním způsobem (DMS 4.8).

„znak znaku nějakého objektu je sám znakem tohoto objektu“ (Belluci, 2016: 276). Pokud lze chápat *symbola* jako znaky trpných hnutí duše, jak je to dokonce explicitně řečeno v odstavci *De Int.* 1, 16a3-8, přičemž trpná hnutí duše jsou znaky skutečných věcí, pak i *symbola* jsou znaky skutečných věcí.⁸⁶

Tato interpretace vede k nutně k odmítnutí Manettiho chápání *De Int.* 1, 16a3-8 jako „sémiotického trojúhelníku“.⁸⁷ Aristotelés sám, jak již bylo řečeno, ve svých spisech Peircovu interpretaci ani nepotvrzuje, ani nevylučuje, ba naopak se zdá, že tato interpretace je oproti té Manettiho více v souladu s dalšími Aristotelovými teoriemi týkajícími se logiky a ontologie. Manettiho triadický výklad by se totiž týkal pouze látkové podstaty jsoucího, nikoliv však forem, které jsou právě v rámci Aristotelovy ontologie tím, co determinuje (ztvárňuje) látku, a tedy v čisté teorii je nutno pracovat primárně s nimi.

To, co však zůstává z Manettiho interpretace, je to, že ke skutečným věcem člověk nemá přímý přístup. Je k nim přístup pouze skrze jejich znakové zachycení. Mění se však to, že toto znakové zachycení může být i *symbolického*, respektive jazykového charakteru, jinak řečeno, že není rozdíl v tom, zda ke skutečným věcem přistupujeme skrze analýzu myslí či jazyka. Tím se otevírá otázka toho, jaké vlastně elementy v Aristotelově teorii chápat jako reprezentace, a jakou roli hrají reprezentace v teorii poznání – o tom více v následující kapitole.

⁸⁶ V kap. 3.2. Symbol a význam byl stručně nastíněn tradiční výklad pasáže, že „[s]ymboly jsou znaky trpných hnutí duše“ (*De Int.* 1, 16a3), totiž že *symbolon* přirozeně označuje přítomnost odpovídajícího trpného hnutí (Eco 2012: 205), který vychází z předpokladu, že *semeion* byl v interpretacích ztotožňován se symptomem (blíže viz kap. 1.2. Sémiotika v Aristotelově díle). V této interpretaci *symbolon* nemá přirozený vztah ke skutečnosti, což, jak se zdá, ne zcela odpovídá korpusu Aristotelova díla.

⁸⁷ A k odmítnutí Deelyho přiřazování Aristotela k antice na základě distinkce mezi *symboly* a *semeii*.

5. POZNÁNÍ A REPREZENTACE

5.1. Reprezentace u Aristotela

Poté, co bylo v předchozích kapitolách interpretováno Aristotelovo pojetí znaku, je třeba si položit otázku, zda a popřípadě co, lze u Aristotela chápat jako reprezentaci. Pojem reprezentace reflektuje vztah mezi znakem a tím, čehož je tento znak znakem, respektive znak je právě onou reprezentací toho, čeho je znakem. Podle Peirce je reprezentací cokoliv, co stojí za něco jiného, než je ona sama tak, že vytváří něco dalšího, co stojí za touto reprezentací i za jejím objektem. „Znak je něco, co zastupuje něco jiného, nebo je reprezentováno jako zastupující něco jiného, přičemž toto jiné může být zároveň zastoupeno něčím, co zároveň zastupuje tuto reprezentaci“⁸⁸ (W 1: 303), přičemž to, co zastupuje tuto reprezentaci, nazývá Peirce interpretantem: „[z]nak je něco, co stojí za něco jiného vzhledem k ideji, kterou produkuje nebo upravuje. Nebo je to nástroj přinášející do mysli něco z vnějšku. To, co zastupuje, se nazývá jeho objektem; to, co sděluje, jeho významem; a idea, jíž dává vzniknout, jeho interpretantem“⁸⁹ (CP 1: 339).

Přijme-li se výše nastolená Peircovská definice reprezentace, tak je zcela jasné, že u Aristotela je nutné jako reprezentaci chápat právě všechno to, co se chová jako *sémeion*, méně jasné, ale snad již dostatečně potvrzené, je to, že reprezentační charakter má i *symbolon*. Jak bylo řečeno v předchozích kapitolách, nejde jen o neverbální formu znaku v přísně logické kategorizaci, ale i o její zachycení *symbolicky* verbálním nosičem hlasu. Peirce tedy tvrdí, že znak reprezentuje něco jiného vzhledem k interpretantu, což, jak bude ukázáno, splňují na jedné straně trpná hnutí duše, na straně druhé *symbola*.

Trpná hnutí duše reprezentují skutečné věci s ohledem k dalšímu typu duševních hnutí, která jsou výsledkem činného rozumu, které, podobně jako Peircův interpretant, ukazují, že tato trpná hnutí jsou znaky těchto věcí.⁹⁰ To se děje za přítomnosti *logu*, který

⁸⁸ „Representation is anything which is or is represented to stand for another and by which that other may be stood for by something which may stand for the representation“ (W 1: 303).

⁸⁹ „A sign stands for something to the idea which it produces, or modifies. Or, it is a vehicle conveying into the mind something from without. That for which it stands is called its object; that which it conveys, its meaning; and the idea to which it gives rise, its interpretant“ (CP 1:339).

⁹⁰ Tuto interpretaci Aristotela mimochodem drží Roger Bacon, který tvrdí, že „[p]assionis animae esse signa rerum“ („[t]rpná hnutí duše jsou znaky věcí“) (De signis I, 2; V, 166). Eco (2012: 221) to odmítá: „Bacon si v *De interpretatione* 16 sice všiml rozdílu mezi *symbolona* a *sémeia*, rozvíjí však na bázi filologicky korektní četby nepietní četbu filosofickou, to jest nebere v úvahu, že pro Aristotela slova *mohou* být symptomy vášní duše, ale v *první řadě* je *označují* přímo. Bacon namísto toho uzavírá, že slova jsou symptomy druhů, jež se utvářejí v duši.“ Tím Eco však filologicky nekorektně podsouvá Baconovu *signum* interpretaci „symptom“.

uvádí trpná hnutí do propozic a umožňuje vytvářet mimo jiné právě úsudky typu „toto je znakem tohoto“. V případě znaku, jehož forma je vyplněna konvenční látkou mluveného zvuku, tedy *symbolu*, je tak tato entita v přímém reprezentativním vztahu k trpným hnutím duše, opět s „interpretativním nadhledem“ činných složek rozumu. Avšak vycházejí z logiky a jejího primárního principu, tedy že znak znaku nějakého objektu je sám znakem tohoto objektu (Belluci, 2016: 276), může tento znak sám být považován za reprezentaci skutečných věcí.

V předchozích kapitolách nebyl zcela explicitně zmíněn fakt, že znak, protože je sám o sobě jsoucím, je podle Aristotelovy teorie skutečných věcí sám o sobě, je spojením formy a látky, stejně jako všechna další jsoucí (Synek, 2014: 45).⁹¹ Na tomto místě se otevírá otázka, která je v předchozích kapitolách nastíněna, leč nestojí v centru tamního zkoumání, a to otázka, co činí znak reprezentací, respektive co stojí za tím, že lze právě toto jsoucí považovat za znak jiného jsoucího. Jak bylo řečeno výše, to, že něco je znakem nějakého objektu, lze rozeznat zapojením činného rozumu, avšak to není to, nač je třeba se ptát – otázka, co činí znak reprezentací, je spíše otázkou na to, co mají všechny znaky, které mohou reprezentovat jeden a týž objekt, společného, tedy primárně co mají společného trpná hnutí duše reprezentující skutečnou věc, a jak bylo ukázáno, (všechna možná) *symbola* reprezentující tato trpná hnutí duše reprezentující skutečnou věc, a tak reprezentující tuto skutečnou věc samu.

To, co mají tyto společné, je jakási reprezentativní forma. Všechny tyto se liší pouze látkou, jíž je tato forma vyplněna. Skutečné věci se co do formy „vtiskují“ do vnímavé duše vnímáním, a tyto vjemy se dále mohou „vtisknout“ do trpné části rozumné duše, otisknutá forma dále zůstává zachována. Podobně co se týče jazyka, dochází k podobnému přenosu formy daného trpného hnutí,⁹² která se jen na základě konvence vyplní specifickou verbalizovanou látkou. Na tomto místě je však třeba poukázat na fakt, že tato reprezentativní forma není zcela shodná s formou skutečné věci. Skutečná věc se skládá z formy a látky, přičemž je to právě forma, která činí tuto věc tím, čím je. Skutečná věc se vtiskuje do duše co do formy; duše tedy přijímá formu její formy a tato vtištěná forma se stává sama předmětnou, tedy reprezentativní. To znamená, že je to právě tato reprezentativní forma, která činí (jakoukoliv) reprezentaci reprezentací něčeho jiného bez

Bacon naopak naznačuje, že lingvistický znak se svým „schématem“ je znakem schématu v duši, tak že toto schéma v duši lze z lingvistického znaku nutně odvodit – jinými slovy naznačuje, že lingvistický i mentální znak mají tutéž formu.

⁹¹ Vzhledem k aktuální existenci znaku se znak sám může stát skutečnou věcí v další reprezentativní relaci a jako takový může sám vyvolat jiné trpné hnutí duše, než je on sám.

⁹² Tato forma v sobě sama obsahuje určitou část formy skutečné věci.

ohledu na to, zda se jedná o formu ztělesněnou, mentální či fonetickou (či gramatickou) materiál.

Z toho vyplývá, že u Aristotela lze jako reprezentace chápat nejen trpná hnutí duše, která jsou jednoznačně přirozenými znaky, ale i symboly, které jsou znakové podstaty co do formy, a jak bylo řečeno, je to právě tato forma, která činí reprezentaci reprezentací.

5.2. Reprezentace v procesu poznávání

Aristotelova teorie poznání vychází z celého korpusu jeho spisů, a v konečném důsledku není zcela možné pojmout ji celou. V kontextu sémiotiky je důležitou otázkou právě to, jakou roli hrají v procesu poznání znaky. Interpretace Aristotelových spisů *De Anima*, *De Interpretatione* a *Analytica Priora* nastolená v předchozích kapitolách vede nutně k přehodnocení týkajících se dosavadních interpretací Aristotelova chápání procesu poznání a toho, jakou roli v tomto procesu hrají právě znaky.

Ve spisu *De Anima* se Aristotelés věnuje popisu kognitivních funkcí živých bytostí, přičemž vychází z předpokladu, že tyto kognitivní funkce sídlí v duši. Základním východiskem pro proces poznání je podle něho vnímání (Hintikka, 2006: 48) jehož součástí je *fantasia*, a právě na jejím základě se může rozvinout paměť a rozum (Charvát, Karl'a, Švantner, 2015: 162). Vnímání probíhá na principu otisku forem skutečných věcí do vnímatelné části duše (*De An.* II, 2, 424a20). Vnímání však není pro poznávací proces dostatečnou schopností, neboť poznání je umožňováno až díky myšlení (Hintikka, 2006: 45).⁹³ Vjemy jsou potom u člověka sjednocovány za pomoci trpné části myslící části duše *nús* pod ideje (*De An.* III, 8, 432a3). *Nús* právě tímto umožňuje člověku abstrahovat formu od látky a tím nahlížet podstaty veškerého jsoucího (Synek, 2014: 138). Na základě idejí se člověk dokáže pohybovat ve světě, nicméně pořád ještě toto nelze nazvat poznáváním. Tyto vjemy a ideje, jinak také trpná hnutí duše, která jsou přijatá trpně působením vnějších⁹⁴ objektů, nabývají predikátového charakteru a jako taková mohou vstoupit do propozic.

⁹³ Blíže viz pozn. č. 18.

⁹⁴ Pro upřesnění v tomto případě výraz „vnější“ referuje k objektům vnějším vůči dané části duše – v případě vnímatelné části duše a jejích předmětů (vjemů) jde o objekty externí reality, v případě myšlenkové části duše a idejí se jedná o vjemy, které do myšlení přichází z vnímatelné části duše (do níž přichází z externí reality).

Co je třeba připomenout, vjemy ani ideje nenabývají pravdivostní hodnoty. Respektive smysly a ani trpný rozum člověka neklame, je vždy ve shodě se skutečností (Synek, 2014: 169). Omyly vznikají až při spojování a kombinování těchto produktů duševního trpění za aktivní účasti *logu* jakožto druhé, činné části myslící duše (Hintikka, 2006: 53). Aristotelés rozlišuje poznání podstat, které pramení z *nús*, díky čemuž je člověk schopen poznávat příčiny, a poznání vycházející ze znaků za účasti *logu*, které může vést k omylu (Manetti, 1993: 87), a je vůči němu proto poněkud skeptický. Avšak i proti předcházejícímu tvrzení o poznávání příčin za účasti *nús* je třeba uvést poznámku, že byť skutečně poznání druhých podstat věcí, mezi něž právě patří i příčiny a vztahy, skutečně vychází z nahlížení za účasti *nús*, nebylo by možné tyto příčiny připsat konkrétním jsoucím bez účasti *logu*, protože právě tato část myslící duše slouží k vypovídání, souzení, a tedy pouze za jeho účasti lze danému jsoucímu přisoudit dané příčiny. Z toho plyne, že proces poznání nutně primárně vychází z činnosti *logu*.⁹⁵

Logos pracuje s trpnými hnutími duše, které mu poskytuje *nús*, a to tak, že jejich predikační obsah spojuje se subjektem v propozici. Jinak řečeno, *logos* je právě tou částí myslící duše, která umožňuje člověku vytvářet soudy. Tyto soudy jsou v první instanci na úrovni mentálních operací, avšak Aristotelés předpokládal korespondenci závěrů soudů se skutečností, a tedy předpokládal, že tak, jak se usoudí v rámci mentálních konceptů podle logických zákonitostí, tak to platí i ve skutečnosti (Tredennick, 1957: 188). Skutečnost je pro všechny stejná, stejně tak jako jsou trpná hnutí duše pro všechny stejná (*De Int.* 1, 16a3-8). Toto je základním předpokladem pro to, aby mohl být proces poznání úspěšný. Nelze proto při zkoumání procesu poznání u Aristotela opomínat jeho víru v existenci externí reality, která determinuje vůbec možnost nějakého poznání, protože právě ona garantuje to, že výsledky logických operací, a tedy poznatky, mohou být za konkrétních okolností pravdivé.⁹⁶

V kapitole 4. Poznání a rozumnost bylo rozebráno to, na jakém principu funguje *logos* spolu s jeho logickými zákonitostmi sylogismů a fungováním znaků, které z těchto

⁹⁵ Další z tohoto tvrzení plynoucí tezí je i to, že myslící část duše není hierarchicky stupňována, ale právě naopak. Obě její části vzájemně předpokládají existenci a činnost té druhé, neboť *nús*, sloužící k nahlížení druhých podstat věcí, nemůže zcela fungovat bez účasti *logu*, který umožňuje přiřazovat podstatu k danému jsoucímu (tedy umožňuje chápat tuto ideu jako ideu tohoto jsoucího), a na druhé straně *logos* musí nutně vycházet z *nús*, protože je to právě *nús*, který mu poskytuje propoziční obsah, se kterými může operovat.

⁹⁶ Za určitých podmínek lze totiž i „pravděpodobné“ závěry druhé a třetí syntetické figury převést na deduktivně platné, a to např. zmírněním jejich dopadů; např. v případě třetí figury „Pittakos je dobrý; Pittakos je moudrý; tedy všichni dobří lidé jsou moudří“ lze závěr zmírnit omezením jeho účinnosti na „někteří dobří lidé jsou moudří“ (sylogismus 3. figury modu Darapti). Toto by potom v Aristotelově chápání odpovídalo skutečnosti.

zákonitostí vychází. Vzhledem ke spisu *Analytica Priora* lze tedy tvrdit, že pokud je poznání výsledkem myšlení ve smyslu *logos*, a toto myšlení probíhá na základě logických operací, což vyplývá ze spisu *De Anima*, pak je poznání nutně založeno na znakové podstatě. Aristotelés zredukoval sylogismy na tři základní figury, které můžeme dnes nazývat dedukcí, abdukci a indukci,⁹⁷ přičemž poznání nových informací pramení primárně ze sylogismů druhé a třetí figury. V případě dedukce jde pouze o redistribuci informace, a *tekmérion* jako znak tuto figuru reflektující, je vždy pravdivý. Rozšíření informace pramení pouze z *eikotického*⁹⁸ znaku druhé a třetí figury, který je pouze pravděpodobný.

Aristotelés tvrdí, že imaginace, na rozdíl od vnímání, není vždy správná (*De An.* III, 3, 428a16). Pak tedy poznání, které je výsledkem vnímání a představivosti, je-li inferenčního charakteru, musí být nutně výsledkem procesů druhé či třetí sylogistické figury.⁹⁹ První figura je pravdivá za každých okolností, jsou-li premisy pravdivé, a nepřináší novou informaci, tedy zdrojem nepravdivosti fantasijských obrazů mohou být pouze druhá a třetí figura.

Poznání nového je tedy v konečném důsledku pouze pravděpodobné, založené na *eikotické* znakové podstatě. Podle interpretace moderní sémiotiky (Peirce, Eco, Manetti) je základem poznání vždy abdukce (Manetti, 1993: 91), protože premisy i v deduktivně platných argumentech, které jsou znaky, musí vždy odněkud pocházet, a zdrojem premis v deduktivním usuzování nemůže být nic jiného než výsledky abduktivního usuzování, tedy *eikotické* znaky.¹⁰⁰

Logos tedy operuje primárně se znaky, které jsou reprezentacemi. Znak je „fakt, který umožňuje poznat jiný fakt, jehož je znakem“ (Belluci, 2016: 257). Respektive, jak již bylo několikrát řečeno, *logos* nemůže pracovat s ničím než s trpnými hnutími duše, které nabývají reprezentativní, znakové formy. To souvisí s tím, že trpná hnutí duše přijímají formu skutečných věcí – duševní hnutí jsou co do forem podobná skutečným věcem, což umožňuje to, že tato hnutí mohou sloužit jako reprezentace skutečností. Z toho vyplývá, že proces poznávání se odehrává na úrovni mentálních obsahů, respektive duše. Aristotelés, jak již bylo řečeno, předpokládal shodu mezi závěry sylogismů se skutečností, a tedy jsou-

⁹⁷ První, druhá a třetí syntetická sylogistická figura, blíže viz kap. 4.2. Teorie znaku.

⁹⁸ „*Eikotický*“ podle *eikos*, znak vzešlý z druhé a třetí figury.

⁹⁹ *Fantasia* není vždy správná především proto, že ideji z ní vzešlé nemusí ve skutečnosti odpovídat žádná věc, na rozdíl od vnímání. Poznání, že této ideji nějaký předmět odpovídá nebo neodpovídá, má povahu induktivního ověření hypotézy, a tedy formu druhé a třetí figury.

¹⁰⁰ Blíže viz kap. 4.3. Poznání a znak, k diskuzi potom pozn. č. 78.

li trpná hnutí duše podobná se skutečnými věcmi, na základě poznání trpných hnutí duše lze poznávat skutečnosti, které reprezentují.

Jak bylo ukázáno, jako reprezentace nelze u Aristotela chápat pouze trpná hnutí duše, která vstupují do logických propozic jako predikáty, ale i jejich jazykové znázornění. Vzhledem k základnímu principu logiky, že „znak znaku nějakého objektu je sám znakem tohoto objektu“ (Belluci, 2016: 276), protože *symbola* jsou znaky trpných hnutí duše, jež jsou znaky skutečných věcí, i tato *symbola* mohou zastávat pozici reprezentací skutečných věcí.

Toto vede k tomu, že *symbola* nelze chápat pouze jako reprezentace trpných hnutí duše, ale i jako reprezentace skutečných věcí, byť zprostředkované těmito hnutími duše. V podstatě lze tedy říci, že *symbola* plní funkci interpretantů, neboť v konečném důsledku je *symbolon* reprezentací toho, že dané trpné hnutí duše reprezentuje danou skutečnou věc. Pak ale tedy proto, aby byl člověk schopen poznávat, nemusí se pouze držet mentální úrovně reprezentace. Pokud je vztah mezi skutečnými věcmi a trpnými hnutími duše podobný, respektive má něco společného se vztahem mezi skutečnými věcmi a *symboly*, k vypovídání a souzení může docházet i mimo mentální úroveň, a to na úrovni *symbolického* (v Aristotelově smyslu verbálního a gramatického) zachycení. To, co mají tyto dva vztahy společného, je právě shoda forem trpných hnutí duše a *symbol*. Z toho vyplývá, že distinkce mezi *symboly* a *sémeii* je pouze akcidentální, neboť se týká materiální podstaty těchto entit, ale rozhodující roli má právě forma.

Z výše uvedeného shrnutí vyplývá primárně to, že pro proces poznávání jsou reprezentace, a to ať už *sémeiotické*¹⁰¹ nebo *symbolické*, esenciální podmínkou, neboť právě na jejich základě je člověk schopen usuzovat, tedy myslet, a tedy poznávat.

¹⁰¹ „*Sémeiotické*“ podle *sémeion*, znak.

ZÁVĚR

Předložená diplomová práce je orientována otázkou semiósis v období, kdy ještě zdaleka nebyla sémiotika konstituovanou vědou (dá-li se o ní nyní takto hovořit). Práce se snaží nalézt odpověď na otázku, jakou roli hraje reprezentace v procesu poznání u Aristotela. Aristotelés je v rámci studií dějin sémiotiky považován za jednoho z prvních, kdo se pokusil teoreticky vyrovnat s otázkami podobnými těm, kterými se dnes zabývá sémiotika, a tedy s otázkami týkajícími se role znaků v myšlení, poznávání.

Dosavadní sémiotické interpretace se zasloužily o důkladný rozbor primárně dvou Aristotelových spisů, spisu *De Interpretatione* a spisu *Analytica Priora*, ve kterých se právě vyrovnává s otázkami jazyka a znaků. Nicméně jak bylo ukázáno, Aristotelova teorie je velmi komplexní záležitostí a tyto teorie úzce souvisí s celým korpusem jeho myšlení, včetně otázek logiky, ontologie, a v konečném důsledku též kosmologie. Podnětem k sepsání této práce byl Aristotelův explicitní odkaz na dílo *De Anima* v první kapitole *De Interpretatione*, k čemuž se v sémiotických kruzích otevírá rozsáhlá a takřka bezcílná diskuse, neboť není jasné, k jaké části spisu *De Anima* se zde Aristotelés odkazuje. Tato diskuse však nikdy nevede k závěru, že čtení *De Anima* by mohlo silně ovlivnit interpretaci (nejen) spisu *De Interpretatione*. To měla ukázat právě tato práce.

Cílem první části práce bylo ukázat Aristotelovu pozici v historiografii sémiotiky a přínos, který měly jeho teorie pro rozvoj sémiotické vědy, především co se jeho konstituce logiky týče.

Druhá část práce byla založena na rozboru spisu *De Anima* s důrazem na v ní navrženou teorii poznání. Cílem této kapitoly bylo ukázat, jak Aristotelés chápe kognitivní procesy související s poznávací mohutností, především pak vnímání a myšlení. Vnímání je pro proces poznání nezbytným počátkem, protože je přímo spojeno s externími věcmi, které jsou vůči člověku (a dalším živočichům) vnější, a je základem pro myšlení. Samotný proces poznání funguje právě na úrovni myšlení, které pracuje s vjemy, které subsumuje pod ideje. Pro další části práce bylo především ukázáno, že vjemy a ideje, tedy trpná hnutí duše, jsou predikátového charakteru a jako takové mohou vstoupit do inferenčního procesu, který je právě mechanismem poznání.

Po vzoru dosavadních sémiotických interpretací Aristotelovy „sémiotiky“ byla třetí část práce založena na rozboru spisu *De Interpretatione*, a to s ohledem na obvyklé interpretace a zároveň s ohledem na výsledky, které přinesl rozbor *De Anima*.

Reinterpretace spisu *De Interpretatione* nabídla komplexnější pohled na vztahy mezi trpnými hnutími duše a skutečnými věcmi načrtnuté v první kapitole. Význam této statě se však plně projevuje až v poslední kapitole.

Po rozboru teorie „lingvistického znaku“ se práce ubrala již směrem k samotné teorii znaku, předložené v *Analytica Priora*. Aristotelés zde chápe znak (*sémeion*) jako součást logického mechanismu usuzování založeném na sylogistických relacích. Sylogistické relace jsou relacemi, na kterých je založen inferenční proces usuzování, a právě ten je základem pro poznávání; právě díky němu jsme totiž schopni poznávat skutečnosti, přestože se proces poznávání odehrává na úrovni mentálních operací, výsledky sylogismů jsou v souladu se skutečností (*Met. V, 1024b20*). Tedy *sémeion* je nezbytným elementem v procesu poznávání.

Poslední kapitola, 5. Poznání a reprezentace, je založena na tom, co vše u Aristotela lze chápat jako reprezentace, a jakou roli hrají reprezentace v procesu poznání. Tato stať je tedy cílena na potvrzení stanovené hypotézy, tedy že *reprezentace hrají esenciální roli v procesu poznání*. Pro tuto tezi byly postulovány čtyři argumenty.

- (1) Na základě předchozích výsledků bylo usouzeno, že kromě *sémeií* je za reprezentace nutno považovat také *symbola*, neboť co do formy jsou shodná, jen jsou vybavena jinou látkou. V případě *symbolu* jde o látku konvenčního charakteru, v případě *sémeia* o látku mentálně přirozenou. Přičemž právě tato sdílená forma je to, co činí reprezentaci reprezentací něčeho.
- (2) Byť Aristotelés byl poněkud skeptický vůči poznatkům vzešlým ze druhé a třetí sylogistické figury, je třeba tvrdit, že vzhledem k pravděpodobnostnímu charakteru *fantasijních* vjemů, které jsou základem myšlení, a tedy pro poznání elementární, musí být poznání založeno právě na těchto figurách, neboť první figura je za podmínky udržení formálních mechanismů vždy pravdivá.
- (3) Počátkem poznání je vždy figura druhá, protože právě ta poskytuje premisy pro sylogismy první figury. První figura nepřináší novou informaci, tedy v konečném důsledku nevede k poznání. Poznání je potom vždy založeno pouze na pravděpodobnostních znacích.
- (4) Vzhledem k principu *nota notae est nota rei ipsius*, česky, že znak znaku nějakého objektu je sám znakem tohoto objektu, je nutno tvrdit, že pokud jsou *symbola* znaky trpných hnutí duše, která jsou znaky skutečných věcí, pak *symbola* jsou znaky skutečných věcí. Peircovsky řečeno, *symbola* jsou vlastně interpretanty

trpných hnutí duše, které jsou znaky skutečných věcí – tvrdí se totiž, že tato hnutí duše jsou reprezentacemi těchto skutečných věcí, což je právě role interpretantu.

To, co je novum oproti řekněme tradičním interpretacím Aristotelovy „sémiotiky“, je právě odhalení reprezentačního vztahu v případě *symbol*. *Symbola* se od *semeii* liší pouze co do materiálů, jíž jsou vyplněny, ale jejich formy jsou sdílené. Jsou to právě formy, které činí reprezentaci reprezentací, a tedy obě slouží jako reprezentace skutečných věcí, a jestli jsou vyplněny konvenční nebo přirozenou materií je v konečném důsledku nepodstatné, protože formálně fungují zcela na stejném principu a jsou stejnou měrou přínosné pro proces poznání.

Toto vede mimo výše zmíněné také k domněnce, že je nutné přehodnotit některé zakořeněné názory panující nejen o Aristotelově filosofii, ale v podstatě o celé antické filosofii, zejména dvě teze, jež je nutné nyní chápat jako silně generalizující:

- (a) Manettiho interpretaci vztahů sestavené do „sémiotického trojúhelníku“ (Manetti, 1993: 72) po vzoru Ogdena s Richardsem (Ogden, Richards, 1989: 11) a všechny další interpretace z tohoto se inspirující, (srov. např. Eco, 2011: 384);
- (b) Deelyho charakteristiku antického „sémiotického“ myšlení (Deely, 2005: 109), které podle něho nepovažuje konvenční entity za znaky, protože znaky jsou pouze přirozené, nikoliv konvenční.

Představená diplomová práce tak přináší podstatně komplexnější pohled na problematiku Aristotelovy proto-sémiotiky, než nabídly dosavadní interpretace, a to především proto, že nastolenou problematiku nahlíží v širším kontextu Aristotelova díla. V této práci nebylo dostatek prostoru pro důkladné začlenění i dalších Aristotelových studií, nicméně trůfám si tvrdit, že jejich studium nahlížené „sémiotickými očima“ by přispělo k potvrzení postulovaných tezí a k nutnosti ještě více zdůraznit Aristotelův nesporný přínos pro současné chápání sémiotické vědy.

SEZNAM ZKRATEK

Zkratky děl použité v textu

* Úplné bibliografické v seznamu použité literatury

Aristotelés

| | |
|-----------|----------------------|
| An. Post. | Analytica Posteriora |
| An. Pr. | Analytica Priora |
| De An. | De Anima |
| De Int. | De Interpretatione |
| Eth. Nic. | Ethica Nicomachea |
| Met. | Metaphysica |

Platón

| | |
|-------|----------|
| Crat. | Cratylos |
| Gorg. | Gorgias |

Tomáš z Erfurtu

| | |
|-----|---|
| DMS | De Modis Significandi Sive Grammatica Speculativa |
|-----|---|

Charles S. Peirce

| | |
|----|---|
| CP | Collected Papers of Charles Sanders Peirce |
| EP | Essencial Peirce: Selected Philosophical Writings |
| W | Writings of Charles S. Peirce |

POUŽITÁ LITERATURA

Pramenná

ARISTOTELÉS, *Metafyzika*. Praha: Petr Rezek, 2008.

ARISTOTLE, *Categories. De Interpretatione*, trans. J.L.Ackrill. Oxford: Clarendon Press, 1963, 4:1.

ARISTOTLE, *De Anima: Book II. And Book III, with certain passages from book I*. Trans. D. W.Hamlyn, Clarendon Press, 1986.

ARISTOTLE, *De Anima*. Trans. M. Shiffman Newbury port: Focus, 2011.

ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*. transl. R. C. Bartlett and S. D. Collins. The University of Chicago Press, 2011.

ARISTOTLE, *Prior Analytics*. transl. H. Tredennick. In: *Aristotle, The Categories. On Interpretation. Prior Analytics*. Harold P. Cook & Hugh Tredennick (eds, trans.). Harward University Press, 1957.

Sekundární

ARISTOTELÉS. *Druhé Analytiky*. Praha: NČAV, 1962.

ARISTOTELÉS. *O vyjadřování: Organon II*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1959 (Filosofická knihovna).

AUBENQUE, Pierre. *Rozumnost podle Aristotela*. Praha: Oikoymenh, 2003.

BACON, Rodger. *O znacích / De signis, česko-latinské vydání*. Praha: OIKOYMENH, 2010.

BEER, Vladimír de. „The Cosmic Role of the Logos, As Conceived from Herraclitus until Eriugena.“ *Greek Orthodox Theological Review*, 2014, 56.1-4: 13-39.

- BELLUCCI, Francesco. Inferences from Signs: Peirce and the Recovery of the σημείον. *Transactions of the Charles S. Peirce Society: A Quarterly Journal in American Philosophy*, 2016, 52.2: 259-284.
- BURSILL-HALL, Geoffrey L. (ed. and tr.). *Thomas of Erfurt: Grammatica Speculativa*, The Classics of Linguistics, 1, London: Longmans, 1972.
- CUYPERE, Ludovic, De and WILLEMS, Klaas. Meaning and Reference in Aristotle's Concept of the Linguistic Sign. *Foundations of science*, 2008, 13.3-4: 307-324.
- COSERIU, Eugenio. El lenguaje entre „physei“ y „thesei“. *Communication & Society*, 1989, 2.1: 7-24.
- DEELY, John N. *Basics of Semiotics*. Tartu University Press, 2005.
- DEELY, John N. *Four Ages of Understanding. The First Postmodern Survey of Philosophy From Ancient Times to the Turn of the Twenty-first Century*. University of Toronto Press, 2001.
- DEELY, John N. *Introducing Semiotic: Its History and Doctrine*. Indiana University Press, 1982.
- DERRIDA, Jacques. *Gramatología*. Bratislava: Archa, 1999.
- ECO, Umberto. *Od stromu k labyrintu: Historické studie o znaku a interpretaci*. Argo, 2012.
- ECO, Umberto. *Kant a ptakopysk*. Argo, 2011.
- FÓNAGY, Ivan. Physei/Thesei, L'aspect évolutif d'un débat millénaire. *Faits de langues*, 1993, 1.1: 29-45.
- HAMLIN, David, V. "Introduction". In: Aristotle, *De Anima: Book II. And Book III.*, with certain passages from book I. Clarendon Press, 1986, pp. ix – xvi.
- HINTIKKA, Jaakko. *Analyses of Aristotle*. Springer Science & Business Media, 2006.
- CHARVÁT, Martin, KARLA, Michal, ŠVANTNER, Martin. *Archeologie znaku. Vybrané studie k dějinám sémiotiky*. Praha: Togga, 2015.
- KRETZMANN, Norman. "Aristotle on Spoken Sound Significant by Convention." In *Ancient logic and its modern interpretations*. Springer Netherlands, 1974, pp. 3-21.

- MANETTI, Giovanni: *Theories of the Sign in Classical Antiquity*. Indiana University Press, 1993. Kap. *Theories of the Sign in Classical Antiquity*, pp. 70–91.
- MODRAK, Deborah, KW. *Aristotle's Theory of Language and Meaning*. Cambridge University Press, 2001.
- MOSS, Jessica. *Right Reason in Plato and Aristotle: On the Meaning of Logos*. *Phronesis*. 2014, 59.3: 181–230.
- NOVÁK, Lukáš a DVOŘÁK, Petr. *Úvod do logiky aristotelské tradice*, Praha: Krystal OP, 2001.
- OGDEN, Charles K. and Ivor A. RICHARDS. *The Meaning of Meaning: A Study of the Influence of Language Upon Thought and of the Science of Symbolism*. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1989.
- PEIRCE, Charles S. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Harvard University Press, 1974.
- PEIRCE, Charles S. *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*. 1. (1867-1893). Indiana University Press, 1992.
- PEIRCE, Charles S., and Max H. FISCH. *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*. Bloomington: Indiana University Press, 1982.
- SAUSSURE, Ferdinand De. *Kurz obecné lingvistiky*. Praha: Academia, 1996.
- SYNEK, Stanislav. *Duše jako místo dění světa*. Praha: TOGGA, 2014.
- ŠVANTNER, Martin. *Stopy scholastiky: ztracené a objevené kořeny sémiotiky*. In: HANKE, Miroslav, KASTNEROVÁ, Martina, ŠVANTNER, Martin, VĚTROVCOVÁ, Marie. *Stopování sémiotiky*. Vyšehrad, 2015.
- TENNANT, Neil. *Aristotle's Syllogistic and Core Logic*. *History and Philosophy of Logic*. 2014, 32.2: 120-147.
- TREDENNICK, Hugh. „Introduction“ (Prior Analytics). In: *Aristotle, The Categories. On Interpretation. Prior Analytics*. Harold P. Cooke & Hugh Tredennick (eds, trans.). Harvard University Press, 1957, pp. 182–195.