

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích  
Teologická fakulta  
Katedra filosofie a religionistiky



Bakalářská práce

POJETÍ VĚDY S EPISTÉMICKÝMI ASPEKTY U JANA DUNSE  
SCOTA A IMMANUELA KANTA

Vedoucí práce: Mgr. Lukáš Novák, Ph.D

Autor práce: Marek Panuš  
Studijní obor: Humanistika  
Ročník: IV.

© 2010

Prohlašuji, že svoji bakalářskou práci jsem vypracoval samostatně pouze s použitím pramenů a literatury uvedených v seznamu citované literatury.

Prohlašuji, že v souladu s § 47b zákona č. 111/1998 Sb. v platném znění, souhlasím se zveřejněním své bakalářské práce, a to v nezkrácené podobě elektronickou cestou ve veřejně přístupné části databáze STAG provozované Jihočeskou univerzitou v Českých Budějovicích na jejích internetových stránkách.

25. dubna 2010

.....

podpis

Děkuji vedoucímu bakalářské práce Mgr. Lukáši Novákovi, Ph.D.  
za cenné rady, připomínky a metodické vedení práce.

# Obsah

Úvod.....	5
<b>1. Scotovo pojetí vědy.....</b>	<b>8</b>
<b>1.1 Aristotelské pojetí vědy.....</b>	<b>8</b>
<b>1.2 Scotův koncept poznání.....</b>	<b>10</b>
1.2.1 Kritika iluminační teorie.....	11
1.2.2 Přirozené poznání.....	13
1.2.3 Intuitivní a abstraktní poznání.....	17
<b>1.3 Pojetí vědy u Scota.....</b>	<b>19</b>
<b>2. Kantovo pojetí vědy.....</b>	<b>22</b>
<b>2.1 Poznání apriorní/aposteriorní, analytické/syntetické.....</b>	<b>24</b>
2.1.1 Rozdělení analytický a syntetických soudů.....	26
<b>2.2 Syntetické soudy <i>a priori</i>.....</b>	<b>27</b>
2.2.1 Čisté formy smyslovosti (prostor a čas).....	28
2.2.2 Kategorie.....	31
2.2.3 Transcendentální dedukce a jednota spojení.....	35
<b>2.3 Pojetí vědy u Kanta.....</b>	<b>41</b>
<b>3. Komparace Scotových a Kantových návrhů vědy.....</b>	<b>45</b>
<b>3.1 Možnost shody v chápání <i>a priori</i>.....</b>	<b>45</b>
<b>3.2 Možnost shody v analytický/syntetických soudech.....</b>	<b>47</b>
<b>3.3 Možnost shody v pojetí vědy.....</b>	<b>48</b>
<b>Závěr.....</b>	<b>50</b>
<b>Prameny a literatura.....</b>	<b>52</b>
<b>Seznam zkratk.....</b>	<b>54</b>

## Úvod

V 21.století jsme obklopeni špičkovými technologiemi, službami a především možnostmi výběru. Vyplývá nám z těchto skutečností, že musíme mít zákonitě i větší přísun informací, a tím i „pasivního“ poznání. Avšak tyto informace nás mohou uvést do určité letargie vůči „aktivnímu“ poznání – poznání ve smyslu proč to tak je, a ne že to je („pasivní poznání“).<sup>1</sup>

Nemusíme být filosofové ani teologové, abychom chtěli vědět, odkud jsme se vzali. Jestli jsme byli stvořeni nějakou inteligentní bytostí, nebo je lidský organismus jen dílem náhody? Nemůžeme si zprvu odpovědět, jak to je, ale tím, že se nad tím zamýšlíme, vzniká touha po vědění. Ona touha nás motivuje k bádání. Avšak v dnešní době jako by se ona touha vytrácela. Nemyslím, že by se ztrácela úplně. Jen tím míním, že čím dál větší počet lidí nepátrá po tom, proč něco je, tak jak je, ale spíše se spokojí s informací „že věc funguje“ a přináší takové a takové výsledky. Ale opravdu je takové poznání dostačující? Jistě by mi zde mohlo být namítnuto, že se naprosto mýlím a upřednostňuji tu spíše své subjektivní pocity, protože vědět „že věc funguje“, je dostačující. Vidíme, že názory na způsoby poznání se mohou lišit. Vždyť již přinejmenším od 6.st.př.n.l.se zabýváme otázkami, jak s informacemi nakládat a odkud se berou?

Je jistě snazší si položit např. otázku, co způsobuje pohyb autobusu. Budeme s to si na ní odpovědět, a to i když nejsme znalci v automobilovém, chcete-li strojírenském průmyslu, a dojít k závěru, že autobus se pohybuje pomocí nějakého hnacího prvku, což je dnes většinou dieselový motor. Tím jsme si naši otázku bez většího úsilí zodpověděli a se závěrem, tedy výslednou informací, jsme vcelku spokojeni, neboť jsme „zjistili“, jak se autobus pohybuje, jenže co je autobus a pohyb, blíže nevíme. Ale co ty otázky, které nejsou tak snadné např.: co věc je, odkud jsme se vzali, je náš svět předem vytvořený, nebo si ho vytváříme mi; a dle mého se tedy vytrácí potřeba se s nimi zabývat? Co je pak tedy tím, co nám ukáže poznatky, které nebudou povrchní ve smyslu, že něco je, tak jak je?

---

<sup>1</sup> Výrazy „aktivní“ a „pasivní“ mají zdůrazňovat, že některé informace přijímáme bez rozvahy, a tím myslím tedy pasivně.

Měla by to být zřejmě věda. Ale co je věda? I když je toto slovo velice známé, těžko bychom ji nějak smysluplně definovali. Zřejmě bychom odpověděli podobně jako Augustin, když chtěl odpovědět na otázku po definování času: „*Vím to, když se mne naň nikdo netáže; mám-li to však někomu vysvětlit, nevím.*“<sup>2</sup>

Tato práce by si chtěla vzít za cíl představit dva koncepty poznání, neboť to s vědou nerozdělitelně souvisí, u dvou naprosto rozdílných myslitelů. A na základě jejich srovnání se pokusíme problematiku vědy projasnit. Jedná se o koncepty Jana Dunse Scota a Immanuela Kanta, které budou podrobeny komparaci, kde se pokusíme nalézt shody. Může se na první pohled jevit, že se jedná o úkol marný, neboť porovnávat středověkého realistu a novověkého transcendentálního idealistu nelze, avšak právě pro různost pojetí, která může působit počáteční marnost, bude zajímavé porovnat jejich teorie poznání a vyplývající koncepty věd a pokusit se z nich vyvodit závěr.

Jak víme, Duns Scotus byl realistou, který pokračoval v aristotelském pojetí vědy a jistým způsobem se jí snažil kriticky rozvíjet. Tzn., že mu nešlo o lehkomyšlné přijetí nepodložených argumentů. Ze Scotova následování Aristotela vyplývá, že Scotus byl zastáncem přirozeného poznání za pomoci našich smyslů a rozumu. Pak bude velice zajímavé, když se zaměříme na termín, který definoval a s velkou četností se vyskytuje u I. Kant, a tím je termín *a priori*. Tento termín u Kanta figuruje v apriorním poznání. Budeme tudíž zkoumat, zdali nalezneme nějaké podobné apriorní poznání u Scota v kantovském smyslu. Vytvořili jsme si tedy určitou kostru této práce, kde figuruje zkušenost a apriornost, avšak v zatím blíže nspecifikovaném smyslu.

Mezi hlavní podklady pro vznik této práce patří samozřejmě kniha *Kritika čistého rozumu*,<sup>3</sup> kterou lze označit za Kantovo životní dílo a obsahuje principy pojetí vědy a poznání. Při hledání Scotovy teorie poznání nám poslouží kniha *Ján Duns Scotus – vybrané kapitoly z jeho epistemologie a metafyziky*<sup>4</sup> od

---

<sup>2</sup> Conf. XI, 14

<sup>3</sup> KANT, I. *Kritika čistého rozumu*. Praha: OIKOYMENH, 2001.

<sup>4</sup> CHABADA, M. *Vybrané kapitoly z jeho epistemologie a metafyziky*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2007.

Michala Chabady. Jako dalším velice dobrým zdrojem byl internetový portál <http://plato.stanford.edu>.

Jak bylo naznačeno výše, text práce bude rozdělen do tří částí. První a druhá část bude věnována jednotlivým stanoviskům, které se týkají pojetí poznání a vědy. První část práce se zabývá Scotovým pojetím. V úvodu první části, než se pustíme přímo k věci, bude nastíněno aristotelské pojetí vědy, ale i pro lepší souvislost si načrtneme dobu, ve které žil Scotus spolu s krátkým životopisem. Středem druhé části je I. Kant. V jejím počátku bude nastíněna doba a Kantův život ve zbytku pak samotné poznání a pojetí vědy. Ve třetí části dojde ke srovnání obou myslitelů, kde budeme hledat možné shody v kontextu *a priori* a pojetí vědy.

## 1.Scotovo pojetí vědy

### 1.1 Aristotelés a doba v níž žil Scotus

Jak napovídá podnadpis, budeme se v této pasáži věnovat aristotelskému konceptu vědy a v posledku se seznámíme blíže s dobou a postavou J.D.Scota. Abychom tedy nepředbíhali, neboť Scotus, protože byl scholastikem, opírá svou filosofii o Aristotela. Z tohoto důvodu si tedy ukážeme Aristotelovo pojetí, avšak v této práci bude tak učiněno jen v krátkosti, neboť důkladně probrat jeho teorii není primárním cílem.

Pokud se podíváme na Aristotelovo pojetí vědy (ř. *epistéme*), zjistíme, že je odlišné od dnešního chápání. Dnes si pod vědou představíme nějaký rámec „definic“, co by měla věda „dělat“, aby byla vědou, a že zkoumá svět tak a tak. Aristotelés pojímal vědu a rozumové poznání obecně synonymně. Aristotelés měl zájem o „vědění“ (ř. *epistéme*) jako takové. Na začátku *Metafyziky* ukazuje,<sup>5</sup> jak lidé po vědění prahnou už jen z toho důvodu, že mají smysly. To je přirozené, a snad se nedopustíme omylu, když na tomto místě budeme tvrdit, že poznáváme skrze smysly. Avšak abychom mohli mluvit o vědění jako o *epistéme*, jako o aristotelské vědě, musíme mít **schopnost** vědění (*habitus*)<sup>6</sup>, a ne jen pouhé zdání o vědění. Onen *habitus* je tedy rozumové poznání, které začíná smyslovým vnímáním (ř. *aisthésis*), a s pomocí paměti vytváří zkušenost (ř. *empeiriá*), která vzniká, když určitý děj pozorujeme, vnímáme opakovaně. Z těchto vstupních informací si pak můžeme v rozumu utvořit **obecný** poznatek (poznání).

Abychom mohli hovořit o tom, že máme vědění, musíme se stát, jak uvádí Aristoteles,<sup>7</sup> odborným znalcem (ř. *technítés*), neboť pak budeme znát nejen to, že když se stane to, následuje ono, ale budeme znát i příčiny (proč to tak je).<sup>8</sup> „Vědění jest tedy stav dokazovací, a co jiného k určení toho ještě připojujeme

---

<sup>5</sup> viz ARISTOTELÉS, *Metafyzika*. 980a

<sup>6</sup> *Habitus* lze vysvětlit různě. V našem případě se jedná o rozumovou kvalitu, která se nezískává rychle, avšak je trvalá. To je rozdíl mezi *habitem* a *dispozicí*. *Dispozice* znamená schopnost pro něco, avšak schopnost krátkodobou.

<sup>7</sup> ARISTOTELÉS, *Metafyzika*. 981a

<sup>8</sup> viz ARISTOTELÉS, *Anal. Post.* 71a-72b.



v *Analytikách*; kdykoli totiž člověk jest nějak o něčem přesvědčen a jsou mu známé počátky, tehdy ví; neboť nezná-li více než závěrečný soud, bude mí-ti vědění pouze nahodilé.“<sup>9</sup> Tedy vědění je jisté poznání příčin, které jsou obecné a nutné.<sup>10</sup> Ze smyslů čerpáme jednotlivé, kdežto rozum poznává dedukcí obecné. Tak může být tedy v krátkosti představeno aristotelské vědění.

Hovoříme-li o vědě, pak si uveďme, že Aristotelés rozdělil vědy na teoretické (metafyzika, též teologie - jasné rozlišení Aristotelés neučinil; dále fyzika a matematika), praktické (etika, politika, ekonomika) a za třetí poietické (řemesla, umělecká činnost...). V tomto rozdělení je však věda, která přesahuje všechny ostatní a tou je metafyzika, věda která je ostatním nadřazena, neboť „zkoumá“ to, kvůli čemu máme všechno konat. Ona věda nám přímo prakticky neslouží, ale i tak má největší hodnotu, neboť se zabývá nejvyšším dobrem (Bohem), a pro to ji vyhledáváme („jen“ pro samotné vědění). Je tedy, dle Aristotela,<sup>11</sup> vědou svobodnou a nejvzácnější.

Po představení Aristotelova pojetí se zmiňme o době v níž Scotus žil a o něm samém. Jak víme, středověk je období mezi pádem antiky (5.st.n.l.) a začátkem novověku (15/16.st.n.l.). Na středověk lze nahlížet z několika pohledů. Jeden může být „středověk=temno“, který v nás zřejmě vyvolal A.Jirásek a jemu podobní. Ten druhý, ale o dost pozitivnější, pohled může být, což je pro nás zajímavější, že se v určitých směrech rozvíjela filosofie. I když nelze mluvit o filosofii jako o samostatné disciplíně, která je oddělená od teologie, protože filosofie byla spíše prostředkem náboženského myšlení. Dá se říct, že filosofie byla teologii podřízena. Z toho vyplývá i jisté stanovisko pro náš problém a to, že „tradiční filosofické kategorie epistemologie<sup>12</sup> slouží středověké filosofii nedostatečně. Středověcí (myslitelé) se zabývali především tím, co dnes spadá do teorie poznání, ale nikdy nepřemýšleli o poznání jako o svébytném problému,

---

<sup>9</sup> ARISTOTELÉS, *EN*. 1139b 37-41

<sup>10</sup> viz ARISTOTELÉS, *EN*. 1141a

<sup>11</sup> viz ARISTOTELÉS, *Metafyzika*. 982b

<sup>12</sup> Epistemologie můžeme přeložit z ř. *epistéme*, což, jak víme od Aristotela, je **vědění** nebo **věda**. Dnes slovo epistemologie se převážně používá v analytické filosofie a označuje výzkum poznání.

okolo kterého je možné sestrojít filosofickou teorii.“<sup>13</sup> Sice se může zdát, že teorie poznání byly spíše přijaty od Aristotela, avšak Duns Scotus, jak si ukážeme níže, svou prací posunul poznání výše, než jak by se mohlo ve středověku očekávat.

Jan Duns Scotus<sup>14</sup> byl františkánským myslitelem, který se narodil ve Skotsku ve vesnici Duns nedaleko hranic s Anglií. Scotus studoval v Paříži a Oxfordu a na poslední rok svého života odešel do Kolína. O Scotovi nemáme mnoho verifikovaných údajů. To, co víme ale jistě je, že Scotus byl výjimečný svou analýzou problémů. Nejlépe, dle mého, to vyjadřuje jeho přezdívka *doctor subtilis*. Jsou spekulace, zdali se nejedná jen o jakýsi čestný titul, avšak opravdový význam Scotovy přezdívky se nám vyjeví při nahlédnutí do jeho děl. Nemusíme s jeho závěry souhlasit, ale co bychom měli ocenit, je jeho přísná logika a terminologie při kritické analýze problémů. Scotus, jak je mi známo, se nezabýval zbytečnou a povrchní polemikou, což je nejen ušlechtilé, ale především věcné.

## 1.2. Scotův koncept poznání

Jak jsme si naznačili, Scotovi nejde o to, aby přišel s něčím novým. Nechce vybudovat svou vlastní originální teorii poznání. Přijímá výše uvedené Aristotelovo pojetí, avšak vidí v něm určité problémy. Dříve než přistoupíme k obtížím, jež *doctor subtilis* spatřuje, ukažme si Scotovu kritiku iluminační teorie Jindřicha z Gentu, neboť na ní je dobře ilustrováno, jak můžeme, dle Scota, poznávat.

---

<sup>13</sup> „The traditional philosophical category of epistemology serves medieval philosophy poorly. The medievals were concerned with most of what now falls within the theory of knowledge, but they never thought of knowledge as the sort of integrated topic around which one might construct a philosophical theory.“ PASNAU, R. *The Cambridge Companion to Duns Scotus – Cognition*. Cambridge University Press, 2002. s. 285

<sup>14</sup> Jeho den narození není přesně znám, spekuluje se, zdali se narodil na konci roku 1265 nebo na začátku roku 1266. Umírá 8. listopadu 1308

### 1.2.1 Kritika iluminační teorie

Jindřich z Gentu uvádí, že nemůžeme bez božského osvětlení poznat skutečnou pravdu. Pravdu chápe jako shodu stvořeného obrazu s nestvořeným. Proto abychom byli schopni poznat pravdu, musí být náš rozum podroben iluminaci, neboť stvořené (nedokonalé) nemůže být samo o sobě kritérium rozlišení mezi pravdivým a nepravdivým. Tvrzení dokládá třemi argumenty:<sup>15</sup>

- 1.) Předmět, ze kterého získáváme (abstrahujeme) obraz, je proměnlivý. Z toho důvodu nemůže být příčinou neproměnlivé pravdy.
- 2.) Samotná naše duše je proměnlivá a může se mýlit.
- 3.) Poznání pravdy je schopen jen ten, který rozliší mezi pravdivým a „pravdě-podobným“.

Scotova kritika spočívá v tom, že Jindřich z Gentu sebral člověku možnost přirozeného a jistého poznání. Člověk je zde postaven do role, kdy bez iluminace nemůže pravdivě poznávat. Ukazuje se tedy nicotnost člověka před Bohem. Ale Scotus chce ukázat, že argumenty pro iluminaci Jindřicha z Gentu jsou neopodstatněné i z hlediska teologie.

První Gentův argument je neodůvodněný z toho aspektu, že pokud je předmět neustále proměnlivý, nemůže být poznatelný, i když budeme nějak podrobeni iluminaci. Ale podle Scota důvodem pro poznatelnost předmětu, s odkazem na Aristotela,<sup>16</sup> je **bytnost** proměnlivého předmětu, která předmět činí tím, čím má být a pro onu podstatu proměnlivého předmětu chceme poznávat. Přitom podstata předmětu je pak neměnná, avšak k tomu se blíže dostaneme níže.

---

<sup>15</sup> viz CHABADA, M. *Vybrané kapitoly z jeho epistemologie a metafyziky*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2007. s. 20-21

<sup>16</sup> Aristoteles zastával myšlenku, že proměnlivé věci jsou řízeny konečnou (účelovou) příčinou (mají ji ve své podstatě). Účelovou příčinu můžeme pak rozumem postihnout, protože smysly vnímáme proměnlivost jako jednotlivé, ale rozum může vyvodit ze smyslů pak poznání obecné, když odhalí podstatu věci spolu s účelovou příčinou.

Druhý argument Jindřicha z Gentu napadá Scotus obdobně jako první. Ukazuje, že pokud je naše duše proměnlivá (podle Jindřicha z Gentu), nelze rozhodnout, jak proměnlivá duše bude „konat“, takže ani božská iluminace by nepomohla, neboť v duši by neexistoval „aparát“, který by způsobil neomylnost duše. Bůh by pak musel do duše vložit onen „aparát“, který by způsobil, že duše by při iluminaci způsobilá poznání pravdy. Scotus však uvádí,<sup>17</sup> že existuje jisté a pravdivé poznání prvních principů, které poznáme na základě „*spojení, která jsou evidentní na základě termínů, což je případ prvních principů.*“<sup>18</sup> Právě s poznáním prvních principů bude, jak si níže ukážeme, spojeno apriorní poznání u Scota.

Třetí Gentův argument je podroben kritice z důvodu nemožnosti člověka rozlišit „pravdě-podobné“ a pravdivé. Podle Jindřicha z Gentu neexistuje stvořený obraz, který by mohl být brán jako kontrola pravdivosti pro naše poznání. Nebude tedy existovat žádný člověk, který by bez iluminace rozlišil mezi pravdivým a „pravdě-podobným“ poznáním. Naším rozumem nikdy nepoznáme, zdali poznáváme pravdivě anebo se naše poznání jen pravdě podobá, avšak to má podle Scota nepřijatelný teologický závěr, protože pokud by nešlo přirozeně pravdivě poznávat, k čemu by byl pak rozum, když se zdá být v poznání nepotřebný? To je jistě nemyslitelné, když uvážíme, že „*rozum je chápán jako dar od Boha.*“<sup>19</sup>

Z výše uvedeného je nám nyní evidentní, že Scotus odmítá iluminační teorii, která má svůj základ u Platóna a klonil se k ní, i když ne systematicky Augustin, jenž tvrdil, že „*pravda je člověku přidělována prostřednictvím osvětlení. Pomocí iluminace dosahuje podmíněný člověk nepodmíněnosti věčné pravdy.*“<sup>20</sup> Scotus zastává, že můžeme přirozeně poznávat bez zásahu Boží moci.

---

<sup>17</sup> viz CHABADA, M. *Vybrané kapitoly z jeho epistemologie a metafyziky*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2007. s. 23

<sup>18</sup> CHABADA, M. *Vybrané kapitoly z jeho epistemologie a metafyziky*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2007. s. 27

<sup>19</sup> CHABADA, M. *Vybrané kapitoly z jeho epistemologie a metafyziky*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2007. s. 22

<sup>20</sup> HEIZMANN, R. *Středověká filosofie*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2000. s. 71

### 1.2.2 Přirozené poznání

Na iluminační teorii Jindřicha z Gentu jsme si ukázali v čem spatřoval Scotus neopodstatněnost teorie. Přejdeme tedy ke Scotově teorii jistého přirozeného poznání. Jeho teorie vychází z aristotelského pojetí poznání, což jsme si naznačili již v počátku této pasáže. Avšak *doctor subtilis* shledává, že Aristoteles některé elementy ve svém konceptu poznání opomenul či se jim vůbec nevěnoval, avšak k tomu až později. Přistupme proto nyní k návrhu přirozeného poznání u J.D. Scota

Scotova argumentace pro jisté a pravdivé poznání přirozeným způsobem spočívá ve třech bodech:

- 1.) poznání prvních principů
- 2.) poznání ze zkušenosti
- 3.) jisté poznání z vnitřních stavů

1.) „*Poznání prvních principů se zakládá v konformitě spojení obsahů termínů.*“<sup>21</sup> Pro Scota je shoda, konformita, obsahů termínů nutnou příčinou pravdivosti termínů obecně. Pokud by se termíny neshodovaly ve svých obsazích, nemohla by být poznána rozumem jejich pravdivost a museli bychom si vzít k pomoci zkušenost. Ale když tedy uchopujeme konformně svázané obsahy - souhrny atributů náležící objektu - termínů, náš rozum dokáže poznat, že mají takovou identitu, která vyplývá z jejich obsahů termínů. Pak ono spojení, ale i samotné poznání toho „spojení“, je vždy pravdivé a evidentní. Máme-li přirozenou evidenci o určitém termínu, víme, že termín nemůže splývat s jiným termínem (měnit identitu). Kdyby tomu tak nebylo, termín by vlastně zanikal a měnil se v jiný.

Poznání prvních principů má však na první pohled defekt. Ona vada se týká v „zajetí“ rozumu smysly. Je možné, když rozum přijímá informace ze smyslů, že poznání je pravdivé? Duns Scotus toto úskalí řeší tím, že vysvětluje to, jaké mají

---

<sup>21</sup> CHABADA, M. *Vybrané kapitoly z jeho epistemologie a metafyziky*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2007. s. 23

smysly postavení v procesu poznání pravdivosti spojení, které je zřejmé pouze z obsahů termínů. Uvádí, že smysly nejsou v procesu poznání spojení obsahů termínů „*causa* (příčina), *ale jen occasio* (příležitost).“<sup>22</sup> Vysvětlení vyplývá z chápání rozumu. Rozum je, jak jsme si uvedli výše, darem od Boha a musí být tedy v nadřazeném postavení než jsou smysly, neboť musí mít vyšší dokonalost než mají smysly. Jestliže chápeme tuto podřazenost smyslů vůči rozumu, bude pro nás Scotův návrh přirozeného poznání prvních principů velice přijatelný. Scotus ukazuje, že až v rozumu dochází ke spojení obsahů termínů. Toto spojení je evidentně pravdivé z vlastní síly rozumu a z vlastní síly obsahů termínů. Tyto síly můžeme popsat následujícím způsobem. Síla obsahů termínů byla načrtnuta v předcházejícím odstavci, kde jsme si ukázali, proč je spojení obsahu termínů evidentně pravdivé. Druhou sílu, sílu rozumu, můžeme chápat následujícím způsobem. Když rozum činí spojení nezávisle na smyslech, činí to díky nahlížení obsahu termínu. Pro podpoření tohoto závěru je uvedeno, že „*kdyby byly slepému od narození zázračným způsobem vtištěny obrazy bílé a černé, jeho rozum by abstrahoval formální obsah z těchto obrazů a spojil by je ve výpovědi „bílá není černá“.*“<sup>23</sup> Neboť by onomu slepci byly vtištěny obsahy termínů, které nemůže kvůli své nevidomosti jinak získat. Přesto pak jeho rozum provede na základě vtištěných obrazů abstrakci a tím dojde k výše uvedenému spojení. Avšak je důležité si uvědomit, že z jistého a pravdivého poznání prvních principů přirozeným způsobem pro Scota plyne závěr, který je velice důležitý, a to že když je naše poznání termínů prvních principů přirozené (na základě formálních obsahů termínů), nemůžeme chápat první principy jako našemu rozumu apriorně vrozené.<sup>24</sup> Jedná se tedy o apriorní poznání, které je apriorní ve smyslu, že nepotřebujeme smyslové zkušenosti k poznání pravdivosti obsahů termínů, nikoli však že bychom měli v rozumu vrozeny apriorní aparáty, které by apriorní poznání umožňovaly. Ponechme zatím apriorní poznání u Scota bez detailnějšího

---

<sup>22</sup> viz CHABADA, M. *Vybrané kapitoly z jeho epistemologie a metafyziky*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2007. s. 23

<sup>23</sup> CHABADA, M. *Vybrané kapitoly z jeho epistemologie a metafyziky*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2007. s. 23

<sup>24</sup> viz CHABADA, M. *Vybrané kapitoly z jeho epistemologie a metafyziky*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2007. s. 24

rozboru, neboť se k němu po vyložení Kantova apriorního poznání v komparaci vrátíme.

2.) Druhým argumentem pro přirozené poznání je jisté poznání ze zkušenosti. Celé poznání ze zkušenosti je postaveno na indukci. Zprvu si připomeňme, že indukce není nic jiného, než že z konkrétních případů (jednotlivé) usuzujeme na universální závěr (obecné).

Ve Scotově chápání induktivního poznání je důležitá kauzalita, protože právě o ní opírá své přesvědčení, „že přírodovědec neomylně poznává, že něco platí vždy a pro všechny případy.“<sup>25</sup> I když tento výrok může vyvolávat jisté potíže, protože pozorování vědce je „omezené“; vědec nemůže nikdy pozorovat **všechny** jevy, události či jiné prvky, které pomocí indukce zařadí do universálního poznatku. Ale podle Jana Dunse Scota zde působí kauzální prvek v podobě nesvobodné příčiny. „Co se děje v mnohých věcech skrze nesvobodnou (přirozenou)<sup>26</sup> příčinu, je jen přirozeným účinkem.“<sup>27</sup> Nesvobodnou příčinu lze vysvětlit následovně. Základní rozdíl je ve volním aktu, neboť svobodná příčina, jak s názvu příčiny vyplývá, je příčina, která může vytvořit protikladné stavy. Závisí na našem volním (svobodném) jednání. To je zřejmé, neboť pokud by to vedlo vždy k dopředu známému závěru, byla vůle popřena. Neexistovala by volba. Avšak nesvobodná příčina, která je nazvána přirozenou, činí, pokud ji není nějakým způsobem zabráněno, vždy stejný účinek – tedy její přirozeností je konat to, co její přirozené. Evidentní je to na příkladu, který ukazuje Chabada ve své publikaci, a to přirozenou příčinou magnetu je schopnost k sobě přitáhnout železné piliny.<sup>28</sup>

---

<sup>25</sup> CHABADA, M. *Vybrané kapitoly z jeho epistemologie a metafyziky*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2007. s. 24

<sup>26</sup> Termín přirozený musíme chápat s odkazem na Aristotela. Aristoteles, jak jsme si výše již nastínili, chápal, že ve věcích jsou esence; a i když se nám předmět jeví jako proměnlivý, esence věcí jsou neměnné.

<sup>27</sup> CHABADA, M. *Vybrané kapitoly z jeho epistemologie a metafyziky*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2007. s. 24

<sup>28</sup> viz CHABADA, M. *Vybrané kapitoly z jeho epistemologie a metafyziky*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2007. s. 24

Jak bylo výše naznačeno, přirozená (účelová) příčina nemusí vždy dostat svého cíle. Může jí být zabráněno. Například pro Scotu ono zabránění znamená možnost zásahu Boží vůle. Bůh stanovil určitý řád, ale zároveň může do něj svobodně zasahovat. Avšak ona možnost zásahu nepopírá tvrzení, jak si níže ukážeme, že induktivní poznání (poznání ze zkušenosti) je spolehlivé. S možností zásahu Boží vůle se Scotus vyrovnává tak, že například přírodovědec by měl při indukci postupovat následujícím způsobem. Přírodovědec musí nalézt jednoznačnou a přesnou příčinu pozorovaného jevu. Tzn., že se vyloučí všechny ostatní příčiny, jak by se mohl jev stát. Z nelezene přesné příčiny by pak měl přírodovědec formulovat obecnou výpověď, jež bude v sylogismu vyšší premisou. Nižší premisou bude zkušenostní výpověď. Z výše uvedených premis má být vyvozen závěr, který bude vědecký ve smyslu *propter quid*.<sup>29</sup> Jde o jakési „transformování poznání ze zkušenosti do deduktivního poznání z prvních principů“.<sup>30</sup>

3.) Třetím druh přirozeného poznání je jisté poznání z vnitřních aktů. Toto poznání je založeno na chápání sebe sama. Scotus říká,<sup>31</sup> že vnitřní akty nepotřebují důkaz stejně jako první principy. Chápe je jako evidentní *per se*. A dokazování jich samotných by se rovnalo dokazování sebe sama. Scotus dokazování vnitřních aktů duše zakládá na principu intuitivního poznání. Toto intuitivní poznání je chápáno jako „přímý kontakt s existujícím a přítomným předmětem.“<sup>32</sup>

Jak jsme si uvedli ve třech případech poznání, které evidentně reagují na iluminační teorii, Scotus je zastáncem myšlenky, že můžeme poznávat přirozeným způsobem bez Božího zásahu. Z Duns Scotových případů přirozeného

---

<sup>29</sup> viz CHABADA, M. *Vybrané kapitoly z jeho epistemologie a metafyziky*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2007. s. 25 a viz SOUSEDÍK, S. *Jan Duns Scotus doctor subtilis a jeho čeští žáci*. 1989. s. 34. Více se však k výrazu *propter quid* („proč“) budeme věnovat až v pojetí vědy u J.D. Scotu.

<sup>30</sup> CHABADA, M. *Vybrané kapitoly z jeho epistemologie a metafyziky*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2007. s. 25

<sup>31</sup> viz CHABADA, M. *Vybrané kapitoly z jeho epistemologie a metafyziky*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2007. s. 26

<sup>32</sup> CHABADA, M. *Vybrané kapitoly z jeho epistemologie a metafyziky*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2007. s. 26



poznání vyplývá, že Scotus činí základní rozlišení mezi intuitivním a abstraktním poznáním. Proto se intuitivnímu a abstraktnímu poznání věnujeme v další kapitole.

### 1.2.3 Intuitivní a abstraktní poznání

Z poznání prvních principů je patrné, že Scotus operuje s abstraktním poznáním. Poznáním které odhlíží od aktuální existence předmětu, neboť my můžeme uchopit předmět, geometrické těleso, i když nemůžeme vypovědět, zdali ve skutečnosti reálně existuje. Scotus chápal samotnou podstatu *abstrakce* v tom, že zbavíme obsah pojmu, co mu přináší koexistenci s *haecceitou*, totiž individualnosti, a dodáme mu tím charakter obecnosti.<sup>33</sup> Duns Scotovo abstraktní poznání znamená „přenos esence z řádu singularity do řádu univerzality.“<sup>34</sup>

Pokud se zaměříme důkladněji na Scotovo abstraktní poznání, zjistíme, že začíná ve smyslové zkušenosti. Působením extra-mentálních předmětů, předmětů na našem poznání nezávislých, a parciální kauzality na naše smysly vznikají smyslové obrazy, které jsou v představivosti spojené do celku, který Scotus nazývá *phantasma*. „Podstatu trojúhelníka i psa uchopíme pomocí *phantasmatu*.“<sup>35</sup> Jelikož *phantasmata* reprezentují jednotlivé pojmy (řád singularity), musí existovat činitel, který z těchto obrazů utvoří obecný pojem. Činitelem je zde rozum, který má dvě funkce. První spočívá ve vytvoření *species intelligibilis* (rozumového obrazu), což je poznávací prostředek, díky kterému je obecný pojem reprezentován pro rozum. Jelikož Scotus popisuje akt rozumu tak, že rozum myslí v obecných pojmech, tedy disponuje obecným předmětem ve svém úkonu. Může se nám tedy Scotovo tvrzení jevit přijatelné a to, že *species intelligibilis* je nevyhnutelný prostředek v našem abstraktním poznáním, protože druhá funkce rozumu tkví v přijetí *species intelligibilis*. Aktuální abstraktní

---

<sup>33</sup> SOUSEDÍK, S. *Jan Duns Scotus doctor subtilis a jeho čeští žáci*. 1989. s. 59

<sup>34</sup> CHABADA, M. *Vybrané kapitoly z jeho epistemologie a metafyziky*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2007. s. 50

<sup>35</sup> „We grasp the nature of triangles and dogs via phantasms.“ PASNAU, R. *The Cambridge Companion to Duns Scotus – Cognition*. Cambridge University Press, 2002. s. 297

poznání je pak střídání mezi činným rozum, který vytvoří *species intelligibilis* obsahující obecný pojem a trpným rozum, jež tento obecný pojem přijme. „*Po přijetí obecného pojmu znova nastupuje aktivita činného rozumu a species intelligibilis, které spolu vytvářejí aktuální poznání obecném pojmu a toto aktuální poznání je přijímané trpným rozumem jako parciální příčinou.*“<sup>36</sup>

Druhým způsobem poznání, které budeme probírat v této kapitole, je poznání intuitivní. Tento mód poznání je spojen s poznáním, na rozdíl od abstraktního, jednotlivého a nyní existujícího. Z aristotelské tradice víme, že smysly poznávají jednotlivé, ale rozum poznává pouze obecné. Obecné je nadřazené jednotlivému. Z toho vyplývá závěr, že Aristoteles jednotlivému nepřikládal váhu a neměl potřebu se jím nějak zabývat. Jan Duns Scotus ale zastával názor, že rozum poznává i jednotlivé.

Intuitivní poznání je pro Dunse Scota „*akt bezprostředního nazírání singularity esence předmětu, který existuje a je reálně přítomný.*“<sup>37</sup> Podle Scota jednotlivé je jednotlivým díky *heacceitě*. *Heacceita* je chápána jako to, uvádí Sousedík,<sup>38</sup> díky čemu je nějaká věc právě tou věcí. Ale naše smysly a ani rozum nejsou s to poznat tuto diferenci v našem aktuálním bytí, kde jsme svázáni prvotním hříchem (*pro satatu isto*). Pro objasnění uvádí Michala Chaba příklad: „*V pravé ruce máme kuličku A, v levé ruce máme kuličku B; pokud bychom tyto kuličky nedopatřením v rukách zpřeházeli, nemohli bychom vůbec rozlišit, zda po tomto náhlém přemístění z ruky do ruky máme v pravé ruce kuličku A a v levé kuličku B.*“<sup>39</sup> To je dáno nedokonalostí našich smyslů, což Scotus přikládá, jak jsme výše uvedli, za následek dědičnému prvotnímu hříchu. Z nedokonalosti smyslů *pro statu isto* Scotus připouští, že dokážeme rozumovou intuicí uchopit nějaké jednotlivé materiální věci, avšak nebudeme schopni, jak jsme si ukázali na

---

<sup>36</sup> viz CHABADA, M. *Vybrané kapitoly z jeho epistemologie a metafyziky*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2007. s.51-54

<sup>37</sup> CHABADA, M. *Vybrané kapitoly z jeho epistemologie a metafyziky*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2007. s. 36

<sup>38</sup> SOUSEDÍK, S. *Jan Duns Scotus doctor subtilis a jeho čeští žáci*. 1989. s. 49

<sup>39</sup> CHABADA, M. *Vybrané kapitoly z jeho epistemologie a metafyziky*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2007. s. 38

příkladu s kuličkami, rozlišit materiální věci od jiných materiálních věcí, které stejně vypadají. Naše intuitivní poznání *pro statu isto* je přímé, ale zároveň je nedokonalé. Scotus uvádí, že dokonalé intuitivní poznání je možné pouze *in patria* (což není naše aktuální bytí, ale bytí „u Boha“). Scotus dále charakterizoval nepřímé a nedokonalé intuitivní poznání, které se váže na akty vzpomínání si na minulé objekty intuitivního poznání. To se děje pomocí přijetí *species in memoria* (obraz v paměti), který byl naším rozumem přijat jako akt vzpomínání. A když vzpomínáme na jednotlivé věci, hovoříme stále o intuitivním poznání, které je nepřímé a nedokonalé, neboť obraz v paměti obsahuje dva předměty:<sup>40</sup>

- bezprostřední, který je minulý intuitivní poznávací akt
- vzdálený, kterým je bezprostřední objekt minulého poznávacího aktu

Scotus intuitivní poznání rozdělil na tři skupiny: přímé a dokonalé (možné pouze ve stavu *in patria*), přímé a nedokonalé (*pro statu isto*) a nepřímé a nedokonalé (vzpomínání).

### 1.3 Scotovo pojetí vědy

Když jsme si nastínili, že Scotus by zastáncem přirozeného poznání ze zkušenosti. Můžeme přejít k jeho pojetí vědy. Jak jsme si ukázali u Aristotela, věda a vědění (epistéme) bylo, dá se říct, to samé. Zaměřme se nyní na stanovisko, které zaujal Jan Duns Scotus. Nastínili jsme si výše jeho koncept poznání, kde se ukazuje, že zastával v abstraktním poznání aristotelskou tezi, avšak v intuitivním poznání se s aristotelskou tradicí spíše rozchází, neboť staví do popředí jednotlivé. Ale jak se tedy vypořádal s pojetím vědy? Pokračoval v Aristotelově pojetí?

---

<sup>40</sup> viz CHABADA, M. *Vybrané kapitoly z jeho epistemologie a metafyziky*. Bratislava: Univerzita Komenského, 2007. s. 43

Pokud se začneme zabývat druhou otázkou, zdali pokračoval v Aristotelově pojetí, je nutné mít pořad v paměti, že Scotus žil v jiné době. V době, kdy filosofie nebyla dominantní. Neznamena to však, jak víme, že by byla filosofie jako disciplína zcela popřena. Scotus chápal metafyziku, tak jak představil Aristoteles, jako hlavní filosofický obor. Charakterizoval ji jako teoretickou vědu, která je „*vědou první, nezávislou na každé jiné, vládnoucí*“.<sup>41</sup> Naším cílem nebude dále se zabývat rozdílem mezi teologií a metafyzikou, neboť to by bylo nad možnosti této práce. Postačí nám vědět, že Scotus metafyziku jako vědu nepopřel.

Samotná věda (lat. *scientia*) je v Duns Scotově pojetí jakási kvalita rozumové schopnosti, díky níž je rozum s to snadno a rychle poznávat.<sup>42</sup> Ale co je ta kvalita rozumové schopnosti? Je to dovednost, která se při rozumovém rozvíjení, chcete-li v rozumové aktivitě, získává při opakovaném zabývání se určitým typem problémů. Když se budeme věnovat nějakému problému opakovaně, bude se nám postupně jevit více jasným a budeme mít o problému poznání. Mohlo by zde platit známé úsloví „učení dělá mistra“. Dovednost řešit problém, je pak tedy ona získaná kvalita (*habitus*) a říká se jí tedy věda, jak vyplývá ze Scotovy definice. Avšak čeho se dovednost řešit týká? Dle Scotovy nauky<sup>43</sup> je to dovednost konstatovat v jediném výroku, co nějaká věc je spolu se všemi virtuálně obsaženými *zvláštními* vlastnostmi. *Zvláštní* nutně pravdivé vlastnosti, latinsky nazvané *propria*,<sup>44</sup> jsou spojené s esencí v určitém pořadí. Pokud rozum pozná esenci s těmito vlastnosti na sebe navazující, bude dále s to, pokud rozezná esenci, přisuzovat *zvláštní* vlastnost s ní související. *Proprium* je zvláštní v tom, že nevypovídá přímo z pojmu, ale z toho že jsme poznali esenci, která není zahrnuta v pojmu, ale je v esenci. Například: *Člověk je smějící*.

Scotus výše uvedené chápe jako ideál vědy, neboť, jak jsme si ukázali v pasáži o poznání, naše smysly jsou nedokonalé. Z toho vyplývá, že naše smysly „*nepronikají přímo k esenci hmotných předmětů, nýbrž jen postihují jej jejich*

---

<sup>41</sup> SOUSEDÍK, S. *Jan Duns Scotus doctor subtilis a jeho čeští žáci*. 1989. s. 34

<sup>42</sup> SOUSEDÍK, S. *Jan Duns Scotus doctor subtilis a jeho čeští žáci*. 1989. s. 30

<sup>43</sup> viz SOUSEDÍK, S. *Jan Duns Scotus doctor subtilis a jeho čeští žáci*. 1989. s. 31

<sup>44</sup> *Proprium* vyjadřuje vlastnost, která je pro subjekt nejen nutná, ale navíc výlučná, tj. mají ji pouze příslušníci daného druhu či rodu. viz NOVÁK, L. a DVOŘÁK, P. *Úvod do logiky aristotelské tradice*, str. 70

*projevy (tzv. akcidenty čili případy). Od těchto projevů začíná nutně i poznání rozumové.*<sup>45</sup> Takže naše poznání je nedokonalé. Scotus tedy ukazuje, že poznáváme přes projevy věcí, ze kterých pak dedukujeme esence. Z vydedukovaných esencí věcí pak vyvozujeme *zvláštní* vlastnosti. Vyplývá, že jde jakoby o dva stupně „vědeckého“ poznání. Jedná se tedy o poznání ze závěru na příčinu (z projevu na esenci) *quia* a z příčiny na následek (z esence na *propria*) *propter quid*. Je zřejmé, že dokonalejší poznání je z příčiny na následek, neboť pak víme, proč je to tak, jak je. A tak tedy Scotus chápe vědu.

---

<sup>45</sup> SOUSEDÍK, S. *Jan Duns Scotus doctor subtilis a jeho čeští žáci*. 1989. s. 33

## 2. Pojetí vědy u Kanta

Než dojdeme k samotnému poznání a pojetí vědy u Kanta, je důležité, abychom si nastínili dobu a jeho osobu, což nám bude pomůckou při chápání jeho teorie poznání a vědy. Jak víme, Kant byl myslitelem konce 18. století, čímž se řadí do novověké filosofie, která se lišila od středověké ve způsobu šíření. Základní rozdíl mezi raně novověkou a středověkou filosofií je ten, že dříve se filosofie pěstovala převážně univerzitním způsobem.<sup>46</sup> V novověku tento způsob výuky odpadá a filosofie byla pěstována neuniverzitním způsobem po boku přírodních věd, které zažívaly ve zmiňované době obrovský rozmach. Filosofie není ještě tak odštěpena od ostatních věd, avšak už se začíná oddělovat od teologie. Filosofie se chápe jako „prostor“ pro debaty.

V této době se začal individualizovat člověk, jeho rozum, což můžeme považovat za nejdůležitější krok této epochy, protože jde o obrat od objektu k subjektu na jehož základě bylo započato pátrání po metodách, které by pomohly jednotlivci. Z onoho pátrání po metodách se vyvinuly dva směry, které měly velký vliv právě na Kantovo myšlení. Tím prvním směrem je racionalismus (zastávaný např. Leibnizem), který lze krátce představit jako směr, jenž primárně chápe rozum jako zdroj lidského poznání a mravních hodnot, v němž jsou již předem (apriorně) obsaženy pojmy a principy. Druhým směrem v novověku byl empirismus (zastávaný Humem), kterému byla zdrojem lidského poznání zkušenost. Z čehož vyplývá, že empirismus odmítal rozumu předem vrozené pojmy a principy a vycházel tedy z aposteriorně získaných informací, které byly převedeny na smyslové počítky. Může nás napadnout, že oba směry se nemohou ze své podstaty na ničem shodnout, ale v empirismu tak i v racionalismu se přijímá názor, že logiku ani matematiku nelze převést na smyslové počítky. A pak nelze striktně chápat empirismus a racionalismus jako zneprátené tábory, i když se to tak může jevit, poněvadž *„ve skutečnosti oba směry předpokládají, že naše poznání musí být co možná nejsystematičtěji rekonstruováno z původních,*

---

<sup>46</sup> viz CORETH, E. a SCHÖNDORF, H. *Filosofie 17. a 18. století*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2002. s. 172-174

*bezmála atomárních idejí, které se vyskytují ve vědomí a mohou být považovány v podstatném smyslu za jisté.*<sup>47</sup>

Jelikož jsme si stručně uvedli problematiku racionalismu a empirismu, přistupme k Immanuelu Kantovi,<sup>48</sup> který je pro dějiny filosofie velice zásadní postavou, neboť se chtěl pokusit oba výše zmíněné směry překonat.<sup>49</sup> Kantovo pole působnosti bylo velice rozsáhlé. Je brán jako otec moderního myšlení a dodnes je velice diskutovaným myslitelem. Pozornost si vysloužil tím, že učinil „kopernikánský obrat“ v poznání, neboť posunul poznání směrem k subjektu, ale tomu se budeme podrobně věnovat níže. Dále jeho kategorický imperativ je na etickém poli velice diskutovaný. Kant dodnes budí rozruch, který se „podařil“ málo komu. Jedni ho zatracují a druzí obdivují přesto, že jeho texty jsou velice složité a někdy matoucí. V roce 2004, kdy uběhlo 200let od jeho smrti, byly celosvětově konány konference na jeho počest (např.: Rakousko, Kanada, Čína, Francie, Německo, Maďarsko, Japonsko, Írán, Itálie, Mexiko, Nový Zéland, Paraguay, Polsko, Portugalsko, Rusko, Senegal, Španělsko, Švédsko, Tchaj-wan a Turecko). Kant jednoduše patří mezi osobnosti, jež jistým způsobem ovlivnily podobu světové civilizace.<sup>50</sup>

Kant byl ovlivněn, jako většina myslitelů novověké epochy, přírodními (exaktními) vědami, bral je jako ideál vědy vůbec. Z toho důvodu scholastické pojetí poznání a vědy (spíše metafyziky) považoval jako dogmatické. Ideál vědy vychází z racionalismu a empirismu, avšak metody pro dokazování byly odlišné.<sup>51</sup> Ale Kant se chce kriticky vyrovnat s vládnoucími směry, jež chápaly podle něj

---

<sup>47</sup> CORETH, E. a SCHÖNDORF, H. *Filosofie 17. a 18. století*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2002. s. 104

<sup>48</sup> \*22.dubna 1724 (Královec) †17.února 1804 (Královec)

<sup>49</sup> Je patrné, že překonání obou směrů je Kantův cíl, avšak Kant chápe spor empirismu a racionalismu až příliš silně. Kantem chápaný spor se stává velice dobrou půdou pro ukázání nových stanovisek. Jistě nebudeme špatně uvažovat, že Kant se pokouší nejen o překonání, ale o jakési sloučení obou směrů.

<sup>50</sup> viz Schönfeld, Martin, "Kant's Philosophical Development", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/kant-development/>>.

<sup>51</sup> Filosofie měla být po vzoru přírodních věd více vědecká. To si uvědomovali myslitelé, kteří zastávali racionalismus i empirismus. Jak jsme si naznačili, metoda byla odlišná. To vyplývá ze způsobu poznání, který jsme si rozvrhli výše. Pro racionalismus je to racionálně-deduktivní metoda a pro empirismus je to naopak empiricko-induktivní metoda vědeckosti.

vědu diametrálně odlišně. Z toho vyplývá, že vědeckost staví na způsobu poznání. Než se tedy dobereme k pojetí vědy, musíme přistoupit ke způsobu poznání.

## 2.1 Poznání apriorní/aposteriorní, analytické/syntetické

Kant se k problému poznání staví tak, že chce kriticky ukázat podmínky, za jakých je poznání vůbec možné. Učiňme si nyní malou odbočku a osvětleme si některé kantovské termíny. Vezměme si výraz kritika čistého rozumu. Termín kritika chápeme jako určení hranice (z řeckého ΚΡΙΝΩ: odděluji, rozlišuji, rozlišuji). Výraz čistý chápeme jako nezávislý na zkušenosti skrze smyslové vjemy. Dalšími výrazy které bude nutné rozlišit jsou *transcendentální* a *transcendentní*. Výraz *transcendentální* chápeme jako podmínku možnosti zkušenostního poznání vůbec a výraz *transcendentní*, kterým Kant označuje to, co přesahuje naši zkušenost. Po tomto nutném vysvětlení se můžeme vrátit zpět k podmínkám poznání.

Okolnosti které vytváří naše poznání, začíná Kant nastiňovat ve své *Kritice čistého rozumu* hned v Úvodu knihy, kde ukazuje, že naše poznání je vyvoláno předměty, které podněcují naše smysly a tak naše poznání začíná se zkušeností. Ukazuje, že naše zkušenost s okolním světem je nezpochybnitelná, ale dodává, že kvůli tomu nemusí naše poznání pocházet ze zkušenosti. Takový poznatek se nazývá apriorní, který, jak nyní ukážeme, je pro Kanta zásadním termínem v jeho teorii.<sup>52</sup>

*A priori* poznatky, dle Kanta, nutně disponujeme. Pro *a priori* platí následující dvě pravidla. První je pravidlo **nutnosti**: „[...]věta, která je myšlena zároveň jako nutná, pak jde o soud *a priori*; není-li navíc odvozena z nějaké jiné věty než z té, která je sama opět platná jako nutná věta, pak je naprosto apriorní.“<sup>53</sup> Druhé je pravidlo **obecnosti**: „Je-li tedy nějaký soud myšlen v přísné obecnosti, tj. tak, že nepřipouští jako možnou vůbec žádnou výjimku, pak není

---

<sup>52</sup> A1-A2/B1-B2, Ak. III, s. 33-34

<sup>53</sup> A2/B4, Ak. III, s. 35



*odvozen ze zkušenosti, nýbrž je platný zcela a priori.*<sup>54</sup> *A priori* poznatek je tedy takový, který nepochází vůbec ze zkušenosti, neboť poznatky ze zkušenosti nejsou přísně obecné, protože ze zkušenosti vzniká jen jakási nejistá obecnost, která je jen odrazem od té obecnosti, která platí ve všech případech a může být načerpána jen z apriorních poznatků. A že máme skutečně apriorní poznatky se nám Kant snaží zobrazit na příkladu s *tělesem*.

Pokud vypustíme z pojmu tělesa veškeré poznatky načerpané z empirie (barvu, tvrdost nebo měkkost, tíhu, dokonce i neprostupnost), tak dojdeme k tomu, jak nás vede Kant,<sup>55</sup> že nám zbyl prostor, který těleso zaujímal. Jelikož tento prostor, více se s ním budeme zabývat níže, nemůžeme empiricky poznat, Kant předpokládá, že v našem poznání figurují apriorní zásady, které jsou možností naší zkušenosti. Toto apriorní poznání, zatím však letmo rozvržené, lze kantovsky nazvat jako čisté poznání.

Je tedy nastíněno, že naše poznání musí mít nějaké apriorní základy, které vlastně umožňují zkušenost. S tímto letným rozvržením se dostáváme ke kantovskému nároku na metafyziku, aby se mohla stát vědou. Metafyzika, pokud chce být vědou, musí „*na předmětech zkušenosti zjistit podíl, jímž ke zkušenosti skutečnosti přispívá zvláštní uzpůsobení naší poznávací schopnosti.*“<sup>56</sup> Protože metafyzika by měla být tou vědou, která by objasnila úkony čistého rozumu a musí operovat pomocí soudů,<sup>57</sup> které budou obecné a nutné a zároveň nám budou přinášet poznání. Berme výše uvedený nárok jako motivaci pro Kantovo originální<sup>58</sup> rozdělení soudů na **analytické** a **syntetické**, kterým se nyní budeme věnovat.

Základní rozdíl mezi analytickými a syntetickými soudy je u Kanta následující. Analytické soudy můžeme nazvat jako *vysvětlující-nezkušenostní*, protože se predikát vždy nachází i byť skrytě v subjektu. Kant analytické soudy

---

<sup>54</sup> A2/B4, Ak. III, s. 35

<sup>55</sup> viz A2/B5, Ak. III, s. 36

<sup>56</sup> PATZIG, G. *Jak jsou možné syntetické soudy a priori*, Praha: Filosofia. 2003.s. 21

<sup>57</sup> „*A tak metafyzika přinejmenším co do svého cíle sestává ze samých syntetických vět a priori.*“ (A10/B18, Ak. III, s. 44)

<sup>58</sup> O originalitě Kant píše v díle, které bylo napsáno jako doplnění *Kritiky čistého rozumu*, nesoucí název *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou* viz § 2, s. 33, ale i v KČR (A10/B20, Ak. III, s. 45)

vcelku silně chápe jako neinformativní, neboť ukazuje,<sup>59</sup> že nepodávají žádné informace o rozmanitosti subjektu. Ukažme si to na příkladu „Všechny koule jsou kulaté“. Vidíme, že v subjektu je přímo obsažena kulatost. Dokazatelnost tohoto výroku je pak možná, dle Kanta,<sup>60</sup> v logice principem sporu.<sup>61</sup> Takový soud je tedy obecný a nutný, kde nepotřebujeme „žádné zkušenostní svědectví.“<sup>62</sup>

Syntetické soudy jsou takové soudy, kde predikát není obsažen v subjektu. Kant je nazývá *informující* soudy a tyto soudy na rozdíl od analytických nám podávají rozšiřující informace. Ukažme si to na příkladu s koulí. „Všechny koule jsou zlaté“. Zlatá není zahrnuta v subjektu, tím rozšiřujeme naše poznání a vyplývá, že se jedná o syntetický soud, kde jsme přes zkušenost predikát synteticky spojili se subjektem. Spojení jsme učinili na základě námi vnímané shody, že se znaky abstrahované z pojmu koule, můžou, což jsme zjistili na základě zkušenosti (koule může být zlatá), pojit se zlatou. Kant chápe zkušenost, která má vliv na spojení, jako celek který se skládá z částí, jež jsou synteticky spojovány, a pak zkušenost „je sama syntetickým spojování názorů.“<sup>63</sup>

### 2.1.1 Rozdělení syntetický a analytických soudů

S dělením analytických soudů není, jak si ukážeme, obtíž.<sup>64</sup> Pokud bychom chtěli dělit analytické soudy na apriorní a aposteriorní. Došli bychom pod Kantovým vedením k závěru, že analytické soudy, jakožto pouze vysvětlující soudy, které jsou ověřitelné na základě logiky, jsou pouze apriorní (obecné a nutné). Analytické aposteriorní soudy nemohou existovat, neboť by musely být spjaty se zkušeností, a to je z výše uvedeného nepřipustné a pro Kanta tudíž

---

<sup>59</sup> viz B11, Ak. III, s. 39

<sup>60</sup> viz A7/B12, Ak. III, s. 40

<sup>61</sup> Princip sporu je založen na tom, že nemůže něco platit a zároveň neplatit. Postupuje se tak, že k výroku sestrojíme negovaný výrok. Výrok: Koule je kulatá; ~Výrok: Koule je nekulatá. Vyplývá, že není možné, aby platily oba výroky zároveň.

<sup>62</sup> A7/B12, Ak. III, s. 40

<sup>63</sup> A9/B13, Ak. III, s. 41

<sup>64</sup> Případné námítky týkající se kantovského dělení ponechme prozatím stranou, abychom se k nim mohli v komparaci Scotta a Kanta vrátit.

nepřijatelné. Vyplývá nám, že analytické soudy jsou u Kanta jen apriorní a jsou nezávislé na naší zkušenostní realitě.

Když rozdělíme syntetické soudy na apriorní a aposteriorní. Dojdeme k závěru, že syntetické aposteriorní soudy jsou možné, protože na základě zkušenosti rozšiřují naše poznání. Což jsme si ukázali výše při jejich definování. Po syntetických zkušenostních soudech nám zbývá poslední možnost a to, zdali jsou možné syntetické soudy *a priori*? Tedy informující obecně a nutně pravdivé soudy, které nám rozšiřují naše poznání. Pro Kanta je tato možnost, respektive otázka možnosti, syntetických soudů *a priori* zásadní, neboť je přes ni ukázána úloha čistého rozumu, kterou probírá v *Kritice čistého rozumu*.

## 2.2 Syntetické soudy *a priori*

V minulém odstavci jsme se dotkli možnosti syntetických soudů *a priori*. Nebude snad chybou, když rovnou přistoupíme k tomu, že Kant je o existenci těchto soudů přesvědčen, což už jsme lehce naznačili na začátku části určené tomuto mysliteli. Přejdeme nyní k tomu, jak Kant zdůvodňuje existenci a pravdivost syntetických soudů *a priori*.

V *Kritice čistého rozumu* v oddílu nesoucí název *Transcendentální estetika* Kant uvádí,<sup>65</sup> že poznáváme, čímž vlastně vzniká zkušenost s okolním skutečným světem, jediné tak, že na naší mysl působí předmět neboli nás *afikuje*. Způsob bezprostředního vztahu našeho poznání k předmětům nazývá Kant *názorem*. To se děje díky smyslovosti, která nám poskytuje *názory*, tedy způsoby bezprostředního vztahování se k předmětu. Tyto *názory* Kant nazývá empirickými, protože se prostřednictvím *počitků*, které vznikají působením předmětů na naší představivost, vztahují k předmětu. Smyslovostí daný *názor*, můžeme tedy chápat, pokud budeme chtít blíže pochopit Kantův návrh, jako zatím neurčený předmět se kterým je nutné pracovat.

---

<sup>65</sup> A19-A21/B33-B36, Ak. III, s. 53-54

Neurčitost předmětu empirického názoru Kant nazývá *jevem*. Jev se skládá z *formy* a *materie*. *Materii* bychom mohli chápat jako základ našeho poznání předmětu, tedy odpovídá *počítkům*. Z čehož vyplývá, že je nám *materie* dána a posteriori. Díky *materii* předmětu víme, že na nás předmět působí, avšak „*to, co způsobuje, že rozmanitost jevu může být uspořádána v určitých vztazích, nazýváme formou jevu.*“<sup>66</sup> *Formu* nemůžeme ze smyslů, pokud předejme, pojmout, neboť pouze mysl nám umožňuje zjišťovat vztahy v předmětu, a tak musí být apriorně obsažena v naší mysli a jako taková musí být, jak je Kantovým cílem u celého poznání, podrobena zkoumání. Jelikož *forma* se nezakládá na zkušenosti, použil Kant výraz *čistá* - jak je jeho zvykem u všeho, kde zkušenost nehraje roli - *forma smyslovosti*. Výraz *čistá forma smyslovosti* můžeme chápat jako synonymum pro *čistý* názor, který je Kantem charakterizován jako to, co zbude z předmětu pokud odstraníme vše, co jsme přijali z počítka (ze zkušenosti) a co o něm můžeme *rozvažováním* myslet (Kant tím myslí: substanci, sílu, dělitelnost atd.). Po provedení oddělení zůstane z empirického názoru rozprostraněnost a tvar (viz příklad s tělesem v úvodu kapitoly), což je pouhá *forma smyslovosti*, která nemůže být, jak jsme již předestřeli, přijata a posteriori. Pro Kanta vyplývá závěr, že to je to jediné, co nám může smyslovost apriorně poskytnout. Tedy chápeme *formu smyslovosti*, *čistý* názor, jako předpřipravený prostor v naší mysli, který je připraven pojmout to, co jsme získali z počítků. Může se zdát, jelikož jsme možná trochu nešťastně užívali singulárního čísla, že *forma smyslovosti* je jen jedna, avšak Kant stanovil, že existují dvě *čisté formy smyslovosti*. Prostor a čas.

### 2.2.1 Čisté formy smyslovosti (prostor a čas)

Nyní stojíme před jedním z pilířů apriorního poznání. Stojíme před prostorem. Před něčím, co je všude okolo nás a každodenně s ním přicházíme do styku. Prostor si můžeme představit, když si uklidíme například pracovní stůl a zbude nám jen prázdná pracovní deska. Nezbyla nám prázdnota, ale vznikl nám

---

<sup>66</sup> A20/B34, Ak. III, s. 54

prostor, který před tím zabíraly naše věci. Na zdánlivě banálním příkladu vidíme, jak můžeme prostor chápat. Prostor pak vnímáme jako volné místo, které může být opětovně zaplněno. Jelikož se s prostorem seznamujeme každý den, bereme ho jako samozřejmost. Ale odkud se naše samozřejmost vzala? Kant odpovídá, že je to naše nutná představa *a priori*, která je základem všech vnějších názorů, která je nutná pro naše vnější smysly – vnímání toho, co je mimo nás. „*Prostor je tedy považován za podmínku možnosti jevů, a nikoli za nějaké z nich odvozené určení, a je to představa a priori, která je nutně vnějším jevům základem.*“<sup>67</sup>

Dále nás Kant ve výkladu vede, že prostor není jen pojem, ale jak už jsme si zmínili, je to názor – *čistá forma smyslovosti*. Své tvrzení opírá o naši představu velikosti prostoru, která je, jak uvádí Kant,<sup>68</sup> nekonečně daná. My můžeme myslet nekonečně mnoho pojmů, ale tyto pojmy, nikdy nemůžeme vložit do jednoho pojmu, aby všechny pojmy v sobě obsahoval. Jenže u prostoru to lze, respektive to tak je, neboť prostor v sobě všechny představy zahrnuje, protože všechny části nekonečného prostoru existují zároveň. Z toho pro Kanta vyplývá, že prostor je názorem, a ne pojmem.

To, co se nám jeví, se nám jeví díky *formě* prostoru. Prostor má tudíž *empirickou realitu* (objektivní platnost pro všechny předměty, které se nám mohou jevit jako vnější), ale i *transcendentální idealitu* (vypustíme-li podmínku možnosti zkušenosti, prostor se stane ničím a to bude mít za následek, že prostor přijmeme jako něco, co mají za základ věci o sobě). „*Prostor je tedy čistá apriorní forma názoru našeho vnějšího vnímání.*“<sup>69</sup>

Rozkryli jsme nyní nejen *formu* prostou, ale i že naše zkušenostní poznání (jakožto to jediné, co máme k dispozici, které je však omezené) nemůže poznat „věci o osobě“, ale poznáváme je jen tak, že nám poskytují jevy, se kterými pracujeme. Pak my určujeme předměty, neboť zpracováváme jevy, které nám věci

---

<sup>67</sup> A24/B39, Ak. III, s. 56-57

<sup>68</sup> viz A25/B40, Ak. III, s. 57

<sup>69</sup> STÖRIG, H.J. *Malé dějiny filosofie*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000. s. 301

poskytují. Což lze označit za „koperníkánský obrat“, protože „*nikoli objekt určuje subjekt, nýbrž subjekt určuje svůj objekt.*“<sup>70</sup>

Stejně jako prostor je čas apriorní *formou*, protože různé části času jsou jen částmi jednoho a toho samého času, ale s tím rozdílem, že čas není formou našich vnějších, ale je formou našich vnitřních smyslů. To Kant opírá ve svém výkladu o vztah našich představ k našemu vnitřnímu stavu. Sami v sobě pozorujeme různé stavy, představy atd., které jsou spojeny s časem, lépe řečeno, probíhají v čase. Pokud vidíme nějakou změnu, vnímáme to sami v sobě. Pozorujeme, že dříve něco bylo tak, ale nyní je to jinak. Toto zjištění můžeme učinit jen díky času. Z toho vyplývá, že na čase se zakládají všechny názory, protože je vlastně umožňuje. Tím je čas v kantovském smyslu apriorní formální podmínkou všech jevů vůbec. A je nám tudíž nutně dán apriorně, neboť pokud by tomu tak nebylo, nemohli bychom vnímat, že se něco děje, dělo nebo navazuje. Pro Kanta je nemyslitelné vnímat následnost věcí v určitém čase bez toho, abychom v sobě tuto formální podmínku všech jevů měli jinak než apriorně vrozenou. Z toho důvodu nelze už pak více uvažovat o času jako o empirickém pojmu, protože zkušenost nám nemůže poskytnout nic, čím bychom mohli vnímat následnost. „*Čas je všeobecný a nutný, je to a priori daná forma našeho vnitřního názoru.*“<sup>71</sup>

Stejně jako prostor má čas *empirickou realitu*, jak říká Kant: „*Všechny věci jakožto jevy (předměty smyslového názoru) jsou v čase.*“<sup>72</sup> Tedy je ukázána objektivní platnost ke všem předmětům, které mohou předstoupit před naše smysly - mohou být poznány. Stejně jako je prostoru, je také i času přisouzena *transcendentální idealita*. Čas bude ničím, když odhlédneme od našeho smyslového názoru a nebude moci být ani příznám předmětům samým o sobě, protože jak jsme již zmínili, subjekt určuje objekt. Vyslovit větu: „*Všechny věci jsou v čase.*“ je neodůvodněné, ba podle Kanta nemožné.<sup>73</sup>

---

<sup>70</sup> CORETH, E. a SCHÖNDORF, H. *Filosofie 17. a 18. století*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2002. s. 189

<sup>71</sup> STÖRIG, H.J. *Malé dějiny filosofie*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000. s. 302

<sup>72</sup> A35/B52, Ak. III, s. 65

<sup>73</sup> viz A36/B53, Ak. III, s. 65

Učiňme si nyní pro přehlednost krátké shrnutí. Kant nám v *transcendentální estetice* ukázal, že prostor a čas jsou *formy*, díky kterým vnímáme jevy, které jsou do prostoru a času vloženy. Těžko si můžeme představit z vlastní zkušenosti, že by existovalo něco, co je mimo prostor a čas. Pak se tedy v prostoru a času nachází všechny předměty, které můžeme podrobit zkušenosti.

### 2.2.2 Kategorie

Když jsme zkoumali *čistý názor*, který Kant rozvedl v *transcendentální estetice*. Nastínili jsme, že naše poznávací schopnost se skládá ze smyslovosti a rozvažování. Lépe to však Kant vysvětluje v oddílu nazvaném *transcendentální logika*. „*Naše poznání vzniká ze dvou základních zdrojů myslí, z nichž první je mohutnost přijímat představy (receptivita dojmů), zatímco druhým je mohutnost poznávat prostřednictvím těchto představ nějaký předmět (spontaneita pojmů).*“<sup>74</sup> V této větě je řečeno, že smyslovost (receptivita) umožní materiál rozvažování (spontaneita), které dále s materiálem pracuje a činí z něj pojmy, které pak spojuje v soudy. Představili jsme si mohutnost rozvažování, ale neukázali jsme si, čím je způsobeno, že rozvažování je schopno vytvořit pojmy. Kant si bere na pomoc *obecnou logiku*, když ukazuje, že naše rozvažování v základu funguje jako souzení. „*Neboť soudit znamená spojovat obsahy nebo znaky, a to činíme i tehdy, když tvoříme pojmy.*“<sup>75</sup> Tvoříme tedy pojmy souzením. Kant ztotožňuje myšlení a souzení (rozvažování) v jedno. Z tohoto ztotožnění plyne, že myšlení je pojmové poznání. Avšak na jakém základu je souzení postaveno?

Kant nám ukazuje, že „*funkce rozvažování tedy mohou být všechny nalezeny, dokážeme-li v úplnosti ukázat funkce jednoty v soudech.*“<sup>76</sup> Kant navrhuje soudy, v kterých můžeme nalézt základní formy našeho myšlení (rozvažování).

Kantova tabulka soudů:<sup>77</sup>

---

<sup>74</sup> A50/B74, Ak. III, s.77

<sup>75</sup> STÖRIG, H.J. *Malé dějiny filosofie*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000. s. 303

<sup>76</sup> A69/B94, Ak. III, s.88

- 1.) *Kvantita* soudů (obecné, částečné, jedinečné)
- 2.) *Kvalita* soudů (kladné, záporné, nekonečné)
- 3.) *Relace* soudů (kategorické, hypotetické, disjunktivní)
- 4.) *Modalita* soudů (problematické, asertorické (tvrdicí), apodiktické)

Z této tabulky pro nás vyplývá, že Kant utvořil nástroj podle kterého mohou vznikat pojmy. Nyní však stojíme před otázkou. Jak vytvoříme na základě pojmů předmět? Protože Kant ukázal, že *obecná logika* může být nápomocná k ukázání základu rozvažování, můžeme předpokládat, že Kant musí přijít s dalším tahem, který musí objasnit naše zkušenostní poznání. Tento tah je učiněn v *transcendentální logice*, a to z důvodu že obecná logika má „pouze“ v kompetenci činit formální rozdíly všech možných soudů, bez přihlídnutím na jejich obsah; na skutečnost. Z čehož pro nás vyplývá, že *obecná logika* se v kantovském pohledu zabývá soudy, bez toho zdali ve skutečnosti aktuálně existují. Pohybujeme se tedy v oblasti *obecné logiky*, která podle Kanta není s to zkoumat a tím popsat zkušenostní poznání, avšak umožňuje našemu rozvažování prostředek, který se nazývá **analytická jednota**. Díky analytické jednotě jsme schopni vytvářet z pojmů soudy, které však nejsou založené na smyslovosti.

To, co nám umožní popsat naše zkušenostní poznání je *transcendentální logika*.<sup>78</sup> Pak můžeme očekávat, že Kant chce v *transcendentální logice* ukázat, jak naše myšlení (spontaneita) zpracovává apriorní rozmanitost smyslovosti (založené na formách prostoru a času), což se tedy děje následujícím způsobem.

---

<sup>77</sup> Pro snazší představu si zde uvedeme příklady soudů, které přejmeme z *Malých dějin filosofie*: 1.) **obecný soud**: Všichni lidé jsou smrtelní; **částečný soud**: Některé hvězdy jsou planety; **jedinečný soud**: Kant je filosof. 2.) **kladný soud**: Tato růže je červená; **záporný soud**: Tato růže není červená; **nekonečný soud**: Tato růže je ne-vonící (Jaká jinak je, pro to zůstává nekonečně mnoho otevřených možností, proto nekonečný soud). 3.) **kategorický soud**: Tento trojúhelník má pravý úhel; **hypotetický soud**: Jestliže trojúhelník má jeden pravý úhel, jsou oba další ostré; **disjunktivní soud**: Trojúhelník je buďto pravoúhlý, ostroúhlý, nebo tupouhlý. 4.) **problematický soud**: Růže dnes možná rozkveté; **asertorický soud**: Růže dnes rozkveté; **apodiktický soud**: Růže dnes musí rozkvetst. viz STÖRIG, H.J. *Malé dějiny filosofie*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000. s. 304

<sup>78</sup> Jak jsme si naznačili, *transcendentální logika* by měla zkoumat naše zkušenostní poznání. Kant *transcendentální logiku* ale i obecnou logiku, rozdělil na analytiku a dialektiku. Základní rozdíl je ten, že analytika vysvětluje prvky rozvažovacího poznání. U *transcendentální logiky* je pak analytika navíc s to vysvětlit prvky čistého rozvažovacího poznání. Dialektika je pak kritická kontrola analytiky.



S rozmanitostí, tedy materiálem pro spontaneitu, je potřeba pracovat. Pod pojmem pracovat zde myslíme soubor aktů: procházení, pojmání a spojení materiálu. Tedy operace jež se dějí v našem myšlení. Tyto operace Kant nazývá *syntézou*. Jde o spojení představ v jeden poznatek (samotné poznání). Jelikož náš materiál (rozmanitost) byl načerpán *a priori* skrze *formy* prostoru a času. Kant používá termín pro spojení v našem myšlení, jelikož se nezakládá na zkušenosti, *čistá syntéza*. To, co určuje jednotu *syntézy*, spojení různých představ v názoru, můžeme chápat jako analytickou jednotu, avšak byl by to ne příliš přesný závěr. Proto Kant vysvětluje, že jde o *čisté rozvažovací pojmy*, který jsou nám apriorně dány, protože naše rozvažování „vnáší také prostřednictvím syntetické jednoty rozmanitosti v názoru vůbec transcendentální obsah do svých představ, a proto se nazývají čistými rozvažovacími pojmy, které se *a priori* vztahují k objektům, což obecná logika nedokáže.“<sup>79</sup> Kant tím na jednu stranu říká, že syntéza rozvažování jakoby se zakládala na analytické jednotě, ale zároveň dodává, že je to nemožné z důvodu povahy analytické jednoty, neboť ta nemůže být vztažena *a priori* k objektům naší smyslovosti. Z toho důvodu Kant zavádí termín *čistý pojem rozvažování*. Avšak co myslí tímto termínem, když je zde tolik patrný základ z výše ukázaných soudů? Tím termínem je myšlena *kategorie*.

Kantovy kategorie jsou odvozené z výše uvedených čtyřech soudů a jejich částí.

Tabulka kategorií:

- 1.) Podle *kvantity* (jednota, mnohost, veškerost)
- 2.) Podle *kvality* (realita, negace, limitace)
- 3.) Podle *relace* (inherence a subsistence (*substantia et accidens*), kauzalita a závislost (příčina a účinek), vzájemnost (reciprocita mezi činným a trpným))
- 4.) Podle *modality* (možnost-nemožnost, existence-neexistence, nutnost-nahodilost)

---

<sup>79</sup> A69/B94, Ak. III, s.93

Kategoriemi je Kant nazývá s odkazem na Aristotela, avšak sám naznačuje,<sup>80</sup> jakoby Aristotelovy kategorie šly jiným směrem, a tudíž Kant byl toho názoru, že Aristotela v tomto přesáhl. Aristotelés, podle Kanta, dospěl ke svým deseti kategoriím náhodně. Kant svou tabulkou kategorií odvodil z jednoho principu a tím nutně přesahuje Aristotela.<sup>81</sup> To je tak vše, co si můžeme k termínu *kategorie* říci, neboť Kant se užitím a definováním termínu dále nezabývá a bere ho vcelku jako samozřejmost.

Pokud odhlédneme od výrazu *kategorie* a přistoupíme k samotným *kategoriím* jako *čistým rozvažovacím pojmům*, tak nás Kant vede k tomu, že tabulkou kategorií vytvořil soupis všech původních čistých pojmů syntézy. Již jsme se dotkli toho, že Kant systematicky odvodil *kategorie* z jednoho společného principu. Společný princip je *souzení*. Protože Kant se domníval, že musí existovat tolik *kategorií*, kolik je forem soudů.<sup>82</sup> Díky nimž je rozvažování s to rozumět rozmanitosti v názoru (myslet jeho objekt).

I přesto že jsme se nyní *kategoriím* věnovali jen zběžně, neubírá to vůbec nic z jejich důležitosti. Chápejme je jako další pilíř mostu, kterým je myšlen syntetický soud *a priori*. Ale aby most mohl být dostavěn, přejděme ke kroku, kde se ke *kategoriím* budeme ještě vracet, jenž je *transcendentální dedukce*.

---

<sup>80</sup> viz A81/B107, Ak. III, s. 94

<sup>81</sup> viz PATZIG, G. *Jak jsou možné syntetické soudy a priori*, Praha: Filosofia. 2003.s. 58

<sup>82</sup> Kantovské odvození kategorií bylo velmi diskutováno. Zkoumat samotné odvození *kategorií* by vydalo na samostatnou práci. Z tohoto důvodu ponechme nyní detailní zkoumání odvození *čistých rozvažovacích pojmů* stranou. Neznamena to však, že bychom chtěli nechat něco úmyslně bez prověření. Pojdme dál za Kantem a nechme se od něj vést, aby nám ukázal, jak jsou syntetické soudy a priori možné. Jak poznamenává Patzig: „*Rozumět Kantovi znamená jít za Kantem*“. Tato Patzigova poznámka je myšlena v tom duchu, že kdo Kantovi porozuměl, nebude slepě přijímat jeho teorii, ale bude ji rozvíjet a dále zkoumat. viz PATZIG, G. *Jak jsou možné syntetické soudy a priori*, Praha: Filosofia. 2003.s. 69

### 2.2.3 Transcendentální dedukce a jednota spojení

Kant nám ukazuje,<sup>83</sup> že existuje mnoho pojmů, které utváří naše poznání. Mnoho jich je přímo vypůjčeno ze zkušenosti a nepotřebujeme k nim dedukce, abychom jim mohli přiřknout jejich význam, avšak s ohledem na zkoumání které zde provádíme, se musíme zaměřit na pojmy, které se vztahují *a priori* k předmětům bez vypůjčení si něčeho ze zkušenosti. Jenže vyvstává otázka. Jak se mohou pojmy, které si nic nevypůjčily ze zkušenosti, vztahovat k předmětům? Potřebujeme k tomu nějaké zdůvodnění. A tím se dostáváme k dedukci, která by nám měla oprávnit, že *kategorie* mají objektivní platnost a mohou se tedy vztahovat na předměty zkušenosti.

Dedukci Kant obecně chápe jako nástroj k vykazání oprávněnosti, ale rozděluje ji na *empirickou* a *transcendentální* dedukci. Jak napovídá výraz *transcendentální* bude se jednat o dedukci, která je podmínkou zkušenostního poznání obecného a nutného. Když se blíže podíváme na rozdíl mezi *empirickou* a *transcendentální* dedukcí, spatříme, že *empirická* dedukce je způsob, poznamenává Kant: „*jak byl určitý pojem získán prostřednictvím zkušenosti a reflexí o ní.*“<sup>84</sup> *Transcendentální dedukce* je pak dedukce, která ukazuje, jak se apriorní pojmy vztahují k předmětům, a to bez potřeby se obrátit na zkušenost a měla by být objasněním, kterak se vytváří syntetické soudy *a priori*.

Bylo tedy nastíněno, že pro odpovědět na otázku, jak je možné, že *kategorie*, *čité rozvažovací pojmy*, které jsou nám apriorně dány, mají objektivní platnost? Kant použije již zmíněnou *transcendentální dedukci*.

Kant nás vede, že jsou možné dva způsoby, v kterých se syntetické představy shodují s předměty. První způsob je ten, když předmět sám umožňuje představu. Druhý způsob je pak, když představa umožňuje předmět. První způsob je Kantem brán jako čistě empirický a „*představa není nikdy možná a priori.*“<sup>85</sup> Druhý způsob je pak *a priori* možný. Jelikož pouze skrze představu, která je vytvořena z jevů, můžeme poznat něco jako předmět. Kant uvádí dvě podmínky,

---

<sup>83</sup> viz A85/B117, Ak.III. , s. 100

<sup>84</sup> A85/B117, Ak.III. , s. 101

<sup>85</sup> A92/B125, Ak.III. , s. 104

za kterých je poznání předmětu možné. „*Za prvé názor, jímž je tento předmět – ale pouze jako jev – dán, za druhé pojem, jímž je předmět, který tomuto názoru odpovídá, myšlen.*“<sup>86</sup> Z těchto podmínek, respektive z první podmínky, vyplývá, že první podmínka je *a priori* v naší mysli jako základ pro poznání, protože předmět je umožněn přes apriorní formy smyslovosti, a na tomto základě se nám mohou předměty jevit, jak bychom mohli kantovsky dodat, mohou být empiricky nazírány a dány. Z druhé podmínky pro Kanta vyvstává otázka, zdali naše apriorně dané *kategorie* se nutně vztahují ke zkušenosti? Kant navrhuje, že jediný způsob, jak může být předmět myšlen, je právě přes užití *kategorií*, čímž se tedy vztahují ke zkušenosti, utváří ji. Z toho vyplývá, že poznání předmětu je vlastně jeho vytváření. Tedy předmět se stane předmětem, až když ho myslíme. Podívejme se níže, jak je toto myšlení předmětu možné.

Kant nám v pasáži nesoucí název *O možnosti spojení vůbec*, která je chápána jako stěžejní v *transcendentální dedukci*,<sup>87</sup> ukazuje, že rozmanitost představ je načerpána skrze formy smyslovosti, avšak to jen na úrovni afekce, působením předmětu na nás. Spojení rozmanitosti, jako akt samotný, nemůžeme nikdy pojmout ze smyslovosti. Z čehož se jeví, že spojení je možné, jak už jsme výše naznačili, jen v rozvažování. Kant zdůrazňuje: „*že si nic nemůžeme představit jako spojené v objektu, aniž bychom to předtím sami nespojili.*“<sup>88</sup> Pak je již velmi patrný závěr, a tedy že spojení je samotný úkon rozvažování a takový úkon je pak jednotný pro všechny možné typy spojení. Z tohoto důvodu i analýza (rozklad) předpokládá spojení.

I když je patrné, že spojení je důležitým aktem v rozvažování, neosvětlili jsme, jak je vůbec spojení možné. Z toho důvodu učiňme tento „osvětlující“ krok nyní. Kant ukazuje, že v pojmu spojení se již vyskytuje jednotící prvek, který spojení umožňuje. „*Spojení je představou syntetické jednoty rozmanitosti.*“<sup>89</sup>

---

<sup>86</sup> A93/B125, Ak.III. , s. 105

<sup>87</sup> viz „§15 který by ostatně mohl být nazván klíčovým pojmem dedukce.“ PATZIG, G. *Jak jsou možné syntetické soudy a priori*, Praha: Filosofia. 2003.s. 70

<sup>88</sup> A95/B130, Ak. III. ,s. 107

<sup>89</sup> A95/B131, Ak. III. ,s. 108

Avšak je zde problém, jak máme chápat zde Kantem vyřčený pojem *představa*. Tím, co jsme si řekli, se nám vnucuje myšlenka, jako by celé spojení bylo představou, ale pokud bude spojení představou, nebudeme potřebovat ještě vyšší spojení, které bude spojovat předchozí představy? A pokud je spojení opět zase představou, budeme spojovat a představovat do nekonečna, což nemůže být žádoucí. Dobře na tento problém upozorňuje Patzig,<sup>90</sup> neboť navrhuje, že bychom zde pojem *představy* neměli chápat příliš silně. Měli bychom pojem *představy*, chápat spíše následovně: „*spojení je možné jen tam, kde je již do základu vložena představa syntetické jednoty rozmanitosti*.“<sup>91</sup> Jedná se o zmírnění či vysvětlení Kantova výrazu, avšak nejedná se, jak by se mohlo zdát, o zásadní opravu Kanta, protože sám Kant poznamenává,<sup>92</sup> že jednotu (*představu syntetické jednoty rozmanitosti*) musíme hledat tam, kde je položen základ možnosti rozvažování, a to v *syntetické jednotě apercepce*.<sup>93</sup>

Výše jsme si nastínili v čem by měla spočívat syntéza neboli jednota. Ale co je ona zmíněná *syntetická jednota apercepce*? Kant nám odpovídá: „*Ono: Já myslím, musí moci doprovázet všechny mé představy, neboť jinak by ve mně byla představa, která by vůbec nemohla být myšlena, což je totéž, jako kdyby představa buď nemožná, nebo by alespoň pro mne byla ničím*.“<sup>94</sup> V této větě Kant činí prohlášení, že chápal *Já* a *myšlení* jako jedno.<sup>95</sup> Bez *Já* by nemohlo být *myšlení*

---

<sup>90</sup> viz PATZIG, G. *Jak jsou možné syntetické soudy a priori*, Praha: Filosofia. 2003.s. 70

<sup>91</sup> PATZIG, G. *Jak jsou možné syntetické soudy a priori*, Praha: Filosofia. 2003.s. 70

<sup>92</sup> viz A95/B132, Ak. III. ,s. 108

<sup>93</sup> Vysvětlíme si, že výraz *apercepce* lze definovat z mnoha pohledů. Převážně se výraz *apercepce* chápe jako „přijímání“. Existují definice, které uvádí, že *apercepce* je stav vnímání, kdy si uvědomujeme podněty, které jsou nám vnitřní a podněty, které na nás působí zvenčí. Karl Gustav Jung formuluje *apercepce*, když činí rozdíl mezi ní a *percepce*, a to *smyslová percepce nás informuje o tom, že něco existuje. Ale neříká nám nic o tom, co to je. O tom nás neinformuje proces percepce, ale vysoce komplexní struktura apercepce. Rozdíl mezi percepce a apercepce není v tom, že by jedno bylo jednoduché a druhé složité - ani smyslová percepce není nic jednoduchého - rozdíl je v tom, že komplexní povaha percepce není ani tak psychická, jako spíše fyziologická. Komplexní apercepce je ale funkcí duševní. viz*

<[http://www.jung.sneznik.cz/soubor\\_slovník/slovník\\_apercepce.htm](http://www.jung.sneznik.cz/soubor_slovník/slovník_apercepce.htm)>

U Kanta ji chápeme v závislosti na Leibnizovi, který zavedl výrazu *apercepce*, aby bylo rozlišeno mezi sebevědomými představami (*apercepce*) a nesebevědomými (*percepce*). viz PATZIG, G. *Jak jsou možné syntetické soudy a priori*, Praha: Filosofia. 2003.s. 72

<sup>94</sup> A95/B132, Ak. III. ,s. 108

<sup>95</sup> „*Já myslím*“ bude v textu, pokud se bude vztahovat ke Kantovi, zaznamenáno takto: *Já myslím, což přebírám z druhého vydání KČR.*

a bez myšlení by nemohlo být *Já*. Apercepce je tedy v kantovském smyslu sebeuvědoměním, které provází všechny naše představy.

I když nás může pokoušet myšlenka vztahující se na Descartovské „*cogito ergo sum*“, kde Descartes přes „já myslím“, krátce řečeno, dokázal existenci *já* (myšlení bylo pro Descarta důkazem *já*), je kantovské *Já myslím* poněkud jiného charakteru. Kant nás vede k tomu, že *Já* má stejnou váhu jako *myšlení* (*myšlení* a *Já* je totožné). Jeden bez druhého není nic „*Já nemůže nic jiného než myslet a myslet může jen Já.*“<sup>96</sup> Původní apercepce je pak sebeuvědoměním, které vytváří představu *Já myslím*, což je onou představou jednoty, která provází všechny naše představy. Pak všechny naše představy doprovází v našem rozvažování představa jednoty (*Já myslím*), která je všem představám jednotná. Kant nazývá jednotu této apercepce *transcendentální* jednotou sebeuvědomí kvůli zdůraznění faktu, že díky této jednotě je možné apriorní poznání.

Z výše uvedeného přejdeme k jednotě, již Kant nazývá *syntetickou jednotou apercepce*. Kantovská představa *Já myslím*, jak jsme si uvedli, musí *moci* doprovázet všechny naše představy, neboť díky tomuto doprovodu si uvědomujeme, že představy náležejí nám. Tento vztah představy *Já myslím* se všemi ostatními představami, kde *Já myslím* je představou původní jednoty, si uvědomujeme na základě samotného spojování představ rozmanitosti v našem rozvažování. Tedy když spojujeme, představujeme si jednotu spojení díky představě *Já myslím*. Potom představa *Já myslím* je apriorní výbava určená pro spojení (syntézu) rozmanitosti umístěna v rozvažování, neboť představa *Já myslím*, nemůže ležet mimo nás, protože pak by se vůbec spojení nedělo v nás, ale někde mimo, jak bylo již výše nastíněno.

Kant uvádí, že *syntetické jednotě apercepce* jsou podřízeny všechny představy, které má rozvažování „*spojit v jedno vědomí; neboť bez toho by jimi nemohlo být nic myšleno ani poznáno, protože dané představy by neměly společný actus apercepce Já myslím.*“<sup>97</sup> Kant dále poznamenává, že na syntetické jednotě

---

<sup>96</sup> PATZIG, G. *Jak jsou možné syntetické soudy a priori*, Praha: Filosofia. 2003.s. 72

<sup>97</sup> A95/B137, Ak. III. ,s. 111

apercepce je založeno celé rozvažování. Tím jsme tedy našli sjednocující bod našeho rozvažování.

Dále se Kant v *transcendentální dedukci* zabývá objektivní jednotou našeho sebevědomí. Kant rekapituluje,<sup>98</sup> že *transcendentální jednota apercepce* je taková jednota, které je veškerá rozmanitost dána v názoru a sjednocena v pojmu objektu. *Transcendentální jednota* je Kantem chápána jako objektivní, a liší se od subjektivní jednoty tím, že subjektivní jednota jakoby již předpokládala existenci objektivní jednoty (podobnou analogii jsme již mohli vidět ve vztahu nadřazenosti analytického a syntetického). To, že si mohu být empiricky vědom nějaké rozmanitosti a pak ji spojovat prostřednictvím asociace představ se děje, dle Kanta, nahodile (dva lidé si mohou různě představovat stejný předmět). Má představa automobilu se může lišit od vaší představy automobilu. Avšak tato má subjektivní představa jednoty předmětu, předpokládá objektivní jednotu, která je vztahena k *Já myslím*, a díky ní můžeme být s to vytvořit náš jeden zkušenostní svět ve kterém se ocitáme. Vyplývá z toho, že objektivní jednota, kterou můžeme nazvat rozvažovací jednotou, je objektivně platná. Z toho co jsme si doposud uvedli, vyplývá, že empirická jednota apercepce, kterou můžeme nazvat subjektivní, ji předpokládá.

Po krátkém vysvětlení objektivní jednoty apercepce se přesuňme k logické formě soudů, kterými se Kant zabýval, aby objasnil vztah pojmů v soudu. Ukazuje, že *kategoriální* soud je vlastně způsob, jak můžeme uvést poznatky do objektivní jednoty apercepce. Děje se tak kvůli sponě (kopuli) v soudech. Vyplývá, že slova „**je**“ a „**jsou**“ jsou v soudech: „*Všechna tělesa jsou těžká.*“ nebo „*Sokrates je smrtelný.*“;<sup>99</sup> nástrojem, který označuje vztah k objektivní jednotě apercepce, a to i když jde o soudy empirické. Díky této jednotě můžeme vytvořit soud: *Všechna tělesa jsou těžká.* Neboť dojdeme pod vedením Kanta k závěru, kdyby vztah soudu nebyl objektivně platný, nemohli bychom na základě empirie zjistit, že je těleso těžké. Mohli bychom pouze vypovídat, že pokud

---

<sup>98</sup> viz A95/B140, Ak. III. ,s. 112

<sup>99</sup> PATZIG, G. *Jak jsou možné syntetické soudy a priori*, Praha: Filosofie. 2003.s. 75

neseme nějaké těleso, cítíme tlak tíže, avšak nemohli bychom provést spojení tělesa a tíže. Ono spojení můžeme provést právě na základě objektivní jednoty apercepce, která nutně patří ke všem našim představám včetně empirických a je přítomná v soudech.

Nyní se dostáváme takřka k závěru naší problematiky syntetických soudů *a priori*, neboť v KČR v § 20 (*Všechny smyslové názory podléhají kategoriím, za nichž se rozmanitost obsažená v názorech jediné může shrnout do jednoho vědomí*) je Kantem provedena rekapitulace dosavadního výkladu *transcendentální dedukce*. Kant uvádí,<sup>100</sup> že rozmanitost kterou načerpáme prostřednictvím smyslového názoru, spadá pod *syntetickou jednotu apercepce*. Činnost rozvažování, jak bylo výše naznačeno, je spojování představ na základě *kategorií*. Jak vyplývá, kategorie jsou dominantní v rozvažování a přímo pod ně spadá rozmanitost názoru se kterou rozvažování pracuje.

Tím Kant ukazuje, že předměty zkušenosti můžeme apriorně poznat na základě *kategorií* a dokladem je tomu *transcendentální dedukce*. Pokud bychom chtěli jevy věci uchopit bez *kategorií*, nemohli bychom věci skutečně apriorně poznat, neboť by se jednalo o prázdné uchopení jevu. Tím je řečeno, že všechny předměty, které jsou podřízeny zkušenosti,<sup>101</sup> odpovídají *kategoriím*. Pak je přijatelný závěr, který formuluje Patzig: „*Formy názoru, prostor a čas, jsou podmínkami jevů vůbec, kategorie jsou podmínkami možnosti zkušenosti.*“<sup>102</sup> Pak tato formulace kladně odpovídá na otázku, zdali jsou možné syntetické soudy *a priori*, neboť „*podmínky možnosti zkušenosti vůbec jsou současně podmínkami možnosti předmětů zkušenosti, a mají tudíž v syntetickém soudu a priori objektivní platnost.*“<sup>103</sup>

Po tomto výkladu se lze shodnout s Patzigem, že „*Kant dosáhl cíle: Existují syntetické soudy a priori a jsou „možné“, tj. mají objektivní platnost,*

---

<sup>100</sup> viz A95/B143, Ak. III. ,s. 114

<sup>101</sup> Mějme na mysli, že Kant chápal zkušenost jako souhrn poznatků, které sjednocujeme v našem vědomí a bezrozporně, tak jako identita *Já myslím*, spolu souvisí.

<sup>102</sup> PATZIG, G. *Jak jsou možné syntetické soudy a priori*, Praha: Filosofía. 2003.s. 77

<sup>103</sup> A158/B197, Ak. III. ,s. 141



*protože se vztahují k čistým formám názoru – prostotu a času – a k čistým rozvažovacím pojmům, jež dohromady stanovují rámec možné zkušenosti.“<sup>104</sup>*

---

<sup>104</sup> PATZIG, G. *Jak jsou možné syntetické soudy a priori*, Praha: Filosofia. 2003.s. 79

## 2.3 Kantovo pojetí vědy

Letmo jsme si výše naznačili, že Kant označil tehdejší metafyziku za nevědeckou. Avšak co je kritérium pro vědu v době I. Kanta obecně? Můžeme říci, že ideál vědeckosti pro Kanta byly přírodní vědy, které dnes nazýváme exaktními a obracíme se k nim jako k ukazatelům vědeckosti i dnes. Do přírodních věd, které se staly pro Kanta ideálem vědy, řadíme matematiku a vědu o přírodě, kterou chápeme jako fyziku ve smyslu klasické mechaniky.<sup>105</sup>

Ať už je to matematika, která má svou vědeckost založenou na racionalisticko-deduktivním principu, nebo fyzika, která má empiricko-induktivní princip, u obou věd je společný cíl. Cílem je zde myšleno poznání **obecného a nutného**, „*ale podle rozlišení, které výstižně zavádí Leibniz, nejde již o obecnost a nutnost metafyzickou, nýbrž fyzickou.*“<sup>106</sup> Musíme si tedy uvědomit, že poznání obecného a nutného musíme chápat v kontextu s přírodními vědami, které se braly jako ideál. Věda by pak měla říci, co jsme schopni obecně a nutně poznat, avšak za novověkých pravidel, které jsme si nastínili výše, neboť lidské poznání se v novověké epoše chápalo takřka neomezeně, protože se objevovaly nové a nové poznatky. Vyplývá pak náčrtek Kantova pojetí vědy, neboť věda by měla stanovovat obecné a nutné poznání a měla by být po vzoru exaktních věd podrobena experimentu.

Jelikož se v kantovské době chápal pojem vědy univočně, nezbyval prostor pro nějaké jiné „speciální“ vědy. Nebylo tedy prostoru pro vědy, které musely mít základ úplně jiný, neexaktní. Z toho vyplývá, že u Kanta měla být filosofie v čele s metafyzikou postavena na stejných principech jako fyzika a matematika.

---

<sup>105</sup> V 17. století se v prostředí karteziánského racionalismu vyvinulo pojetí, které požadovalo, aby „*veškerá přírodní skutečnost byla vykládána za pomoci pouhých dvou principů: hmoty a pohybu. Základní myšlenka karteziánských vědců byla ta, že s výjimkou člověka, jediné bytosti ve vesmíru, vybavenou res cogitans, lze svět jako celek považovat za stroj, třeba i velice složitý, ale vysvětlitelný na základě zákonů dynamiky, vědy, zkoumající pohyb těles.*“ Toto pojetí mělo vliv na tehdejší přírodní vědy vůbec. Tak nám ukazuje NICOLA, U. *Obrazové dějiny filosofie*, 2006. s. 316.

<sup>106</sup> CORETH, E. a SCHÖNDORF, H. *Filosofie 17. a 18. století*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2002. s. 182

Krátce si tedy nastiňme, zdali je možná a pokud je, tak co má splňovat metafyzika, pokud má být vůbec vědou. Kant chtěl, jak se dobře ví, metafyziku postavit na pevnější základ než dříve. Proto musel, jak bylo zvykem doby, nejdříve dřívější<sup>107</sup> metafyziku rozbořit.

Pokud provedeme zkrácený výklad kantovského pojetí metafyziky, neboť obsáhlý není potřebný pro náš cíl, Kant nám ukazuje,<sup>108</sup> že metafyzika jako věda (v přísném exaktním, Newtonovo pojetí), není možná, ale zároveň ukazuje, že je naší přirozenou vlohou (tedy metafyziku můžeme subjektivně pěstovat, ale není *de facto* možná). Kant nám předkládá, že „*metafyzika se dělí na metafyziku spekulativního a praktického rozumu, a je tedy buď metafyzikou přírody, nebo metafyzikou mravů.*“<sup>109</sup> Rozdíl mezi metafyzikou přírody a mravů, jak uvádí Kant,<sup>110</sup> je ten, že první zmiňovaná obsahuje všechny principy čistého rozumu o teoretickém poznání, druhá zmiňovaná pak principy, které určují veškeré konání a nekonání *a priori*. Budeme-li se zabývat pouze metafyzikou<sup>111</sup> *spekulativního rozumu*, vidíme taktéž tři *transcendentální* ideje: já, světa, Boha,<sup>112</sup> jež jsou, jak

---

<sup>107</sup> Dřívější metafyzikou myslíme metafyziku, kterou dělí Christian Wolff, který ji dělí na metafyziku *obecnou* (ontologii) a *speciální* (kosmologie, psychologie a přirozená teologie). A „ničeni“, jak si ukážeme, bude podrobena *speciální* metafyzika.

<sup>108</sup> viz A10/B 22 – B 23, Ak. III, s. 46 a viz *Rozřešení všeobecné otázky Prolegomen: Jak je možná metafyzika jako věda*, s. 131

<sup>109</sup> A 841/B 869, Ak. III, s. 497

<sup>110</sup> viz A 841/ B 869 Ak. III, s. 497

<sup>111</sup> Dále nebudeme psát **metafyzika spekulativního rozumu**, ale jen **metafyzika**.

<sup>112</sup> „*Ideou myslím nutný rozumový pojem, kterému nemůže být dán žádný odpovídající předmět ve smyslech. Naše čisté rozumové pojmy, o nichž jsme až doposud uvažovali, jsou tedy transcendentální ideje. Jsou to pojmy čistého rozumu, neboť veškeré zkušenostní poznání považují za určení absolutní totalitou podmínek. Nejsou vymyšleny libovolně, nýbrž jsou nám ukládány samou přirozeností rozumu, a vztahují se proto nutně k celému používání rozvažování.*“ ( A327/B 384, Ak. III, s.245) Podle Kanta existují tři ideje: *duše, svět, Bůh*, které přesahují naši zkušenost, neboť můžou být pouze myšleny, ale přesto se k nim neustále vracíme a ženou nás kupředu, i když je nemůžeme rozumem vyvrátit ani dokázat. „*Idea duše mi říká: Máš všechny psychické jevy spojovat tak, jako by jejich základem byla jednota, duše. Idea světa mi říká: Máš nekonečnou řadu podmíněných jevů spojovat tak, jako by jejich základem byla nepodmíněná jednota, svět. Idea Boha říká: Máš myslet tak, jako by vše, co existuje, melo jednu první nutnou příčinu, božského Stvořitele.*“ Viz Störig. H.J., *Malé dějiny filosofie*, s. 308.

Mohlo by se této práci vytknout, že Kantovy ideje jsou natolik důležité, že by se idejím měla tato práce věnovat více, avšak my zde chceme popsat vědu a postačí nám, když si uvedeme, že ideje (tzv. *nepodmíněné regulativní principy*) motivují naše poznání a na jejich základě si představujeme a sjednocujeme i naši zkušenost přesahující představy (idea: já; vnější reality (světa); souhrnný „řád“ všech předmětů (Boha)), které můžeme nazvat jako metafyzické představy, neboť leží za zkušeností; „*transcendentální ideje tedy vyjadřují zvláštní určení rozumu jako principu systematické jednoty užívání rozvažovací schopnosti.*“ Pak nemůžeme ideje myslet nějak

napovídá termín *transcendentální*, podmínkou možnosti našeho zkušenostního poznání a jak uvidíme, hrají roli i v metafyzice. Kant totiž metafyziku chápe jako složeninu čtyřech částí:<sup>113</sup>

- a) *ontologie* (nauka o věcech vůbec, což je o možnosti poznání *a priori*)
- b) *racionální fyziologie* (nauka o přírodě)
- c) *racionální kosmologie* (kosmologie)
- d) *racionální theologie* (teologie)

Jak jsem si uvedli výše při dělení idejí, je patrné, že části b),c) a d) mají velice blízko ke třem Kantovým idejím. Část a) by měla poskytnout základy pro zbylé části, jež můžeme nazvat jako ty části, které jsou zahrnuty ve *speciální* metafyzice, jenž naznačil Ch. Wolff. Je tedy patrné, že ontologie zde není myšlena v přísném smyslu (zkoumání jsoucna jakožto jsoucna), ale spíše jako to, co objasňuje možnosti poznání, a tím dává základ pro poznání vůbec, které je pak základem pro zbylé tři části. Z toho nám vyplývá, že metafyzika v rovině *čistého rozumu* je přirozenou vlohou, založenou na zkoumání tří idejí. Jelikož ideje nemůžeme zkušeností ověřit, ale ani vyvrátit, neboť to nám čistý rozum neumožňuje, pak ani metafyzika nebude být moci pokládána za vědu. Jak říká o metafyzice Kant: „*Kdybychom z ní tedy chtěli vyvozovat zásady a při jejich používání se dali vést klamným zdáním, nevytvořili bychom nikdy vědu, nýbrž jen jalové dialektické umění, v němž sice může jedna škola překonávat druhou, ale žádná nemůže nikdy získat oprávněný a trvalý souhlas.*“<sup>114</sup>

---

konkrétně, neboť to lze jen z jevů – ze zkušenosti. Z toho vyplývá, že ideje zkušeností poznat nemůžeme, ale můžeme si jejich významy subjektivně myslet v rozumu. Viz Kant, I. *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou* §40 - §56.

<sup>113</sup> V těchto částech je velice patrný vliv Christiana Wolffa, což podporuje tezi, že Kant především „boří“ speciální metafyziku, ale tradiční.

<sup>114</sup> *Rozřešení všeobecné otázky Prolegomen: Jak je možná metafyzika jako věda?*, s. 131

### 3. Komparace myšlenek myslitelů

#### 3.1 Možnost shody v chápání *a priori*

Nyní jsme se ocitli v pasáži, kde se pokusíme porovnat koncepce myslitelů o kterých pojednávala tato práce. I přes evidentní rozdíl ve způsobu poznání reality, a to ve způsobu přijímání reality, provedme pokus, zdali nalezneme určitou shodu v chápání termínů, které v kontextu této práce vyplouvají na povrch. Zde konkrétně myslíme, jak napovídá podnadpis, pojetí apriornosti.

Ukázali jsme si, že Scotus odmítal, abychom v sobě měli nějaké apriorní ideje, ale zároveň uvedl, že rozum může apriorně poznávat - nahlížet první principy. Bylo by však chybou si myslet, že scholastika chápala *a priori* tak, jak vysvětlil Kant.<sup>115</sup> Bude tedy vhodné si scholastické pojetí *a priori* nastínit.

Budeme-li se pohybovat ve scholastickém realismu, a vlastně i aristotelské tradici, víme, že apriorní poznatky nebyly možné, neboť naše poznání vycházelo ze smyslů, a ne z apriorní výbavy našeho poznání. To však neznamená, že by vůbec neexistovaly ekvivalenty výrazu *a priori* nebo *a posteriori*, avšak mějme na paměti, že se neshodují s kantovským dělením *a priori/a posteriori*. Ve scholastice nacházíme dva výrazy, které můžou být chápány jako *a priori* a *a posteriori*.<sup>116</sup> Těmi výrazy myslíme *propter quid* a *quia*,<sup>117</sup> se kterými jsme setkali výše u Dunse Scota.<sup>118</sup> ***A priori***, jak uvádí ve své disertaci Novák,<sup>119</sup>

---

<sup>115</sup> viz oddíl 2.1 této práce

<sup>116</sup> Problematiku chápání výrazů *propter quid* a *quia* důkladně probírá ve své disertaci L. Novák. Viz NOVÁK, L. *Scotův důkaz Boží existence jako vrcholný výkon metafyziky jakožto aristotelské vědy*. 2008, s. 39

<sup>117</sup> *Propter quid* (proč) znamená argumentace z příčiny na účinek, z důvodu na zdůvodněné. Argumentace *quia* (že) znamená argumenty z účinku na jeho příčinu. Zde se nám jeví, že by se mohly argumenty shodovat s výrazy deduktivní a induktivní, neboť vidíme, že indukce přímo vychází ze zkušenosti a dedukce jakoby mohla nabídnout apriornost v tom smyslu, že když vyvozujeme (dedukujeme), nepotřebujeme přímo na pomoc zkušenost. S dedukcí se nám může vázat abstrakce; odhlédnutí od aktuální existence. Jelikož při dedukci odvozujeme něco obecného, avšak ne aktuálně existujícího, neboť nejde jako u indukce o přímé pozorování nějakého jevu. Pak se tedy může jevit *propter quid* jako **z dřívějšího** a *quia* jako **z pozdějšího**.

<sup>118</sup> viz oddíl 1.2.1 a 1.3 této práce

<sup>119</sup> viz NOVÁK, L. *Scotův důkaz Boží existence jako vrcholný výkon metafyziky jakožto aristotelské vědy*. 2008, s. 42

můžeme ve scholastickém kontextu chápat jako **z dřívějšího** a *a posteriori* jako **z pozdějšího**.

Z letného náčrtu bychom mohli vyvodit, že výraz apriorní bychom mohli chápat jako nezkušenostní, avšak nikoliv nezávisle na zkušenosti, což si ukažme nyní u Scota. Mohli jsem z výše uvedeného vyvodit, že se Scotovo pojetí apriorního poznání, náhledu prvních principů, bude lišit od Kantova návrhu, a to si můžeme vyložit následovně. Kant chápal apriornost příliš silně, respektive nezávislost na zkušenosti. Scotovo apriorní poznání je postaveno na empirii. Nejedná se o nějakou polovičatost, které by se Scotus dopustil při uvedení apriorního poznání, aby připustil apriorně získané poznatky a zároveň neodporoval aristotelské tradici a realismu vůbec. Jde pouze o to, že Kant chápání apriornosti zpřísnil natolik, že nebylo možné apriorní poznatek v závislosti na zkušenosti získat. Na striktní Kantovo chápání *a priori* upozornil, pokud lehce odbočíme, Saul Kripke. Kripke přišel s tvrzením, jenž apriorní poznatky přibližuje empirii.<sup>120</sup> Svě tvrzení opřel o příklad s počítačem. „Každý, kdo pracoval s počítačem, ví, že počítač může poskytnout odpověď na otázku, či to a to číslo je prvočíslo.“<sup>121</sup> Na tomto příkladu spatřujeme, že lze zjistit apriorní poznatek vlastně a posteriori, ze zkušenosti, a přesto je apriorní, neboť pokud budeme počítat na počítači, kalkulačce příklad, tak nám vyjde apriorní výsledek na kterém se naše zkušenost nepodílela, ale získali jsme ho a posteriori, protože počítač byl sestromen a funguje na funkcích, které známe ze zkušenosti.

Viděli jsme, že apriorní poznatek nemusíme nutně získat jen díky vrozeným idejím či něčemu jinému, ale můžeme ho získat na základě zkušenosti. Přistupme zpět ke Scotovi, který kráčel v podobném duchu, že apriorní poznání vychází vlastně ze zkušenosti. Jak jsme si uvedli, Scotus chápal možnost apriorního poznání tak, že můžeme apriorně poznat něco, i kdyby se smysly mýlily, díky abstrakci formálních obsahů termínu. Následně pak může rozum rozkrýt spojení termínů, které bude evidentně pravdivé. K rozkrýtí spojení však nepotřebujeme

---

<sup>120</sup> „Domnívat se, že jakmile něco patří do oblasti apriorního poznání, tak to nemůžeme poznat empiricky. To je jednoduše omyl.“ viz KRIPKE, S. *Pomenovanie a nevyhnutnosť*. Bratislava: Kaligram, 2002. s. 46

<sup>121</sup> KRIPKE, S. *Pomenovanie a nevyhnutnosť*. Bratislava: Kaligram, 2002. s. 46

žádnou apriorní výbavu, neboť ony termíny, ze kterých se soud skládá, jsou vzaty abstrakcí z reality.<sup>122</sup> Pak naprosto platí výstižné shrnutí Nováka, že „*nutné vztahy mezi pojmy, které rozum odkrývá a vyjadřuje v poznacích majících charakter principů, jsou tudíž nutné vztahy v realitě samé – nejsou to žádná apriorní pravidla, kterými by rozum „pořádal“ smyslovou zkušenost, ve smyslu Kantově nebo logických pozitivistů, a tím méně to jsou nějaké vrozené pravdy racionalistů.*“<sup>123</sup> Vyplývá ze Scotova pojetí, že sice nemůžeme získat apriorní pojem, neboť nemáme žádné apriorní ideje, ale můžeme získat apriorní poznatek, který bude spojen s naší zkušeností, která je založena na smyslech.

### 3.2 Možnost shody v analytických/syntetických soudech

Při pátrání po syntetických soudech *a priori* jsem si ukázali,<sup>124</sup> že Kant originálně rozdělil soudy na analytické a syntetické. Jsme s to určitou podobnost nalézt ve scholastice u Scota, i když byl spíše pokládán za analytika, který detailně rozebíral problém (*doctor subtilis*)?

Můžeme předejmut a uvést, že Scotus by Kantovo rozdělení soudů odmítl. V rámci realismu vyvstává problém s kantovským definováním analytického soudu. Kant charakterizoval analytický soud takovým způsobem, jenž soud odtrhává naprosto od reality, a navíc Kant přiřkl analytickému soudu, že je neinformativní, což je v realismu díky zastávané korespondenční teorii pravdy (neboť pravdivé je to, co se shoduje s realitou)<sup>125</sup> nepřijatelné. Budeme-li chtít, aby analytický soud mohl být přijat i v realismu, musíme se zaměřit na vztah analytického soudu k realitě.

---

<sup>122</sup> viz oddíl 1.2.3 této práce

<sup>123</sup> NOVÁK, L. *Scotův důkaz Boží existence jako vrcholný výkon metafyziky jakožto aristotelské vědy*. 2008, s. 51

<sup>124</sup> viz oddíl 2.1 této práce

<sup>125</sup> Korespondenční teorii pravdy lze vysvětlit následovně: tvrzení je pravdivé, když koresponduje s realitou. viz KOLÁŘ, P. *Pravda a fakt*. Praha : FILOSOFIA, 2002, s. 73-78 nebo KOLÁŘ, P. *Argumenty filozofické logiky*. Praha : FILOSOFIA, 1999, s. 239-245

Pokud budeme chápat *pojmem*, který se vyskytuje v soudu realisticky, jako získaný abstrakcí z reality, pak musí být jeho pravdivost na realitě závislá, protože pokud něco z reality čerpáme, nemůžeme *pojmem* najednou z reality vyřadit. Z toho zároveň vyplývá, že nás analytický soud o realitě informuje, neboť pak jeho pravdivost bude závislá na významu pojmů pocházející z reality.

Z výše uvedeného je patrné, že problém v Kantově koncepci spočívá v chápání reality. Můžeme tedy říci, že pokud se pohybujeme v realismu, nemůžeme s Kantem nalézt společnou řeč a budeme muset jeho definice značně oslabovat (vztahovat k realitě).

Je pak přirozené, že nám v realismu odpadají syntetické soudy *a priori*, neboť nutné, pravdivé a informující poznání nám poskytnou analytické soudy. Tento závěr můžeme vyvodit z epistémického statusu, který má pro nás v realistickému kontextu analytický soud.

### **3.3. Možnost shody v pojetí vědy?**

V předchozích oddílech 3.1 a 3.2 jsme, lze konstatovat, žádnou shodu Scota s Kantem nenašli, ale i přesto se pokusme najít shodu v pojetí vědy. Zdá se, že to může být marný pokus, neboť když se rozchází oba myslitelé v teorii poznání, nemohou se shodovat ani v pojetí vědy, která je na poznání postaveno. Avšak přenesme se přes tento pocit a učinme komparaci pojetí vědy, jenž bylo ukázáno v této práci ukázáno.

Oba myslitelé se shodují v tom, a vlastně tím se Kant shoduje i s Aristotelem, že věda by měla mít deduktivní charakter. Takže i přes rozdíly v poznání, které byly uvedeny výše, shledáváme určitou shodu v pojetí vědy. Další možný společný bod můžeme nalézt v tom, že by věda měla poskytovat obecné a nutné poznatky. Ale zároveň s tímto uvedeným společným bodem se Scotus s Kantem rozchází. Sice jim „jde“ o to samé, o obecné a nutné poznání, ale způsob jakým ho má věda přinést je odlišný. Pro Scota je věda rozumová kvalita,



díky níž poznáváme, kdežto u Kanta je věda jakýsi nástroj, který dá rozumu hranice a ukáže mu, co jsme s to poznat.

Vidíme, že se otáčí charakter vědy. Ve středověku měla věda metafyzický ráz, ale v novověku naopak přísně ne-metafyzický. Ukázali jsme si jak u Scota tak i u Kanta, že měli před sebou určitý ideál vědy. Ideálem vědy pro Scota byl jediný výrok v kterém vyslovíme, co věc je. Scotus si byl však vědom, že ideálu nelze dosáhnout, a proto vědu vztáhl více k „nedokonalému“ člověku, avšak přesto lze Scotovo pojetí označit jako metafyzické, neboť šlo o poznání jsoucna a jeho *zvláštních* vlastností. Kant o nějakém zmírnění vědy vůbec nepomýšlel, neboť díky ideálu přírodních věd, přísné exaktnosti, mohla být věda vědou. Kantova věda měla být podrobena experimentu a zkoušce v realitě.

Pokud shrneme výše uvedené. Můžeme konstatovat, že Aristotelický ideál vědy, deduktivní přístup a poznání obecného a nutného, byl zachován jak u Scota tak i u Kanta, avšak u Kanta byl značně modifikován. Z kantovského pojetí dále plyne, jak jsme viděli, že dřívější metafyzika (středověká ale i wolffiánská) z důvodu své netestovatelnosti na realitě přes zkušenost jako věda odpadá.

## Závěr

Naším cílem bylo představit a pokusit se srovnat pojetí vědy, které je úzce svázáno s poznáním, u středověkého realisty, kterému bylo blízké kritické zkoumání myšlenek, jenž by měl přijmout, a transcendentálního idealisty, který způsobil ve filosofii určitý rozruch a i v současnosti budí pozornost.

Viděli jsme, že Scotus určitým způsobem modifikoval Aristotelův koncept poznání. Svou teorii poznání představil přes kritické zkoumání iluminační teorie Jindřicha z Gentu. Ukázali jsme si, že Scotus jasně odmítl jakékoliv iluminační teorie a tím opět vrátil smyslům a rozumu určitý majestát, neboť jsme s to jistě a pravdivě poznat přirozeným způsobem. Scotus modifikoval aristotelský koncept poznání, když ukázal, že náš rozum poznává nejen obecné, ale i jednotlivé, což znamenalo jistý posun v poznání oproti Aristotelovi.

Uvedli jsme si, že Scotus vrátil smyslům a rozumu soběstačnost v poznání reality, kterou mu ubírala iluminační teorie. Kant šel ještě dál a rozumu přiřkl ještě vyšší roli, neboť náš rozum si realitu sám vytváří z vjemů, které nám věci o sobě poskytují, a to na základě apriorních forem a třech idejí, které nás v poznání motivují.

Z výše uvedeného vyplývá, pokud budeme zastánci realismu, že se nám Kantova teorie poznání i s pojetím *a priori* bude jevit jako nepřijatelná, neboť kantovské apriorní formy k obecnému a nutnému poznání skutečnosti nejsou zapotřebí. Já osobně se přikláním k teorii poznání, jenž navrhl Scotus, neboť je mi bližší z důvodu, že realita působí na nás a k jejímu odhalení nepotřebujeme jakékoliv apriorní formy v rozumu, které realitu vlastně vytvářejí.

Co se týká Kantova pojetí vědy, kterou definoval jako určení oblasti našeho obecného a nutného poznání. Tak se jeho pojetí v jistém smyslu zachovalo dodnes, i když i v současné době je problém přesně stanovit to, co věda je.<sup>126</sup> Ale přetrvává názor, že věda je „kritické vytváření jistého konzistentního celku

---

<sup>126</sup> viz FAJKUS, B. *Současná filosofie a metodologie vědy*. Praha: Filosofia, 2003. s. 7-15

*poznatků s cílem poznat a teoreticky vysvětlit svět.*<sup>127</sup> V tomto výroku nalézáme Kantovo nutné a obecné, ale i aristotelský deduktivní přístup. Ve *vytváření* spatřujeme deduktivní povahu. V *konzistentním celku* se nám pak zobrazuje obecnost. Nutnost je zastoupena slovem *kritické*, neboť kritické znamená stejně jako u Kanta odmítnutí planých tvrzení, které jsou tedy nepodložené a nedokazatelné. Pokud je něco podložené a dokazatelné bude to nutné. Jak vidíme jedná se převážně o exaktní pojetí. Z tohoto důvodu se Scotovo pojetí na rozdíl od Kanta nebude s dnešním pojetím příliš shodovat, neboť Scotovo pojetí je bráno spíše za metafyzické pojetí vědy.

Viděli jsme tedy, že pojetí vědy závisí na způsobu získávání poznatků a také v jaké době se vyskytujeme. Jelikož Scotus žil v době, ve které byly teorie poznání pěstovány sekundárně, přesto Scotova teorie poznání, má jistou nadčasovost a objektivnost, neboť i když byl Scotus teologem přesto hájil postavení rozumu a nesouhlasil s návrhem, že náš rozum by mohl pravdivě poznávat až na základě osvícení od Boha.

V kantovské době zase byl člověk chápán jako „středem“ Vesmíru. Poznání bylo takřka neomezené a Kant se chtěl pokusit překonat „vládnoucí“ směry. Na jedné straně to byl „vševědoucí“ rozum a na straně druhé „pouze“ smysly. Můžeme pak učinit závěr, že pojetí vědy a poznání se bude měnit spolu s dobou ve které budeme žít.

Tato práce se chtěla pokusit ukázat kontrast v pojetí vědy, který byl dobře patrný právě u J.D.Scota a Immanuela Kanta, avšak zároveň v jistém smyslu pouze problematiku načrtla, neboť abychom mohli dojít k podrobnějším závěrům, daná problematika by potřebovala dalšího bádání.

---

<sup>127</sup> MACHULA, T. *Tomáš Akvinský - Rozdělení a metody vědy*. Praha: Krystal OP, 2005. s. 20

## **Prameny a literatura**

ARISTOTELÉS. *Metafyzika*. Praha: Rezek, 2008. ISBN 80-86027-27-9.

ARISTOTELÉS. *Druhé analytiky*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1968. ISBN: neuvedeno.

ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*. Praha: Rezek, 2009.  
ISBN 80-86027 29-5.

ARISTOTELÉS. *O duši*. Praha: Rezek, 1995. ISBN 80-901796-4-9.  
/pouze slovníček, originál jako dodatek k překladu Aristotelés O duši, 1942/

CORETH, E. a SCHÖNDORF, H. *Filosofie 17. a 18. století*. Olomouc:  
Nakladatelství Olomouc, 2002. ISBN 80-7182-119-5.

FAJKUS, B. *Současná filosofie a metodologie vědy*. Praha: Filosofia, 2003.  
ISBN 80-7007-170-2. s. 7-15.

HEIZMANN, R. *Středověká filosofie*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2000.  
ISBN 80-7182-105-5.

CHABADA, M. *Vybrané kapitoly z jeho epistemologie a metafyziky*. Bratislava:  
Univerzita Komenského, 2007. ISBN 978-80-223-2264-5.

KANT, I. *Kritika čistého rozumu*. Praha: OIKOYMENH, 2001.  
ISBN 80-7298-035-1.

KANT, I. *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*.  
Praha: Nakladatelství Svoboda, 1992. ISBN 80-205-0310-2.

KOLÁŘ, P. *Pravda a fakt*. Praha: Filosofia, 2002. ISBN 80-7007-168-0. s. 73-78.

KOLÁŘ, P. *Argumenty filosofické logiky*. Praha: Filosofia, 1999.  
ISBN 80-7007-121-4. s. 239-245.

KRIPKE, S. *Pomenovanie a nevyhnutnosť*. Bratislava: Kaligram, 2002.  
ISBN 80-7149-456-9. s. 32-133.

MACHULA, T. *Tomáš Akvinský - Rozdělení a metody vědy*. Praha: Krystal OP,  
2005. ISBN 80-859-29-73-2. s.8-25.

MACHULA, T. *Filosofie přírody*. Praha: Krystal OP, 2007.  
ISBN 978-80-87183-00-7. s. 71-83.

NICOLA, U. *Obrazové dějiny filosofie*, Praha: Universum, 2006.  
ISBN 80-242-1578-0 s. 316.

NOVÁK, L. a DVOŘÁK, P. *Úvod do logiky aristotelské tradice*. České  
Budějovice: Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, 2007 ISBN 978-80-  
7040-959-6.

NOVÁK, L. *Scotův důkaz Boží existence jako vrcholný výkon metafyziky jakožto  
aristotelské vědy*. Praha: Univerzita Karlova v Praze, 2008. Disertační práce.  
s. 11-53.

PASNAU, R. *The Cambridge Companion to Duns Scotus – Cognition*. Cambridge  
University Press, 2006. s. 285-311.

PATZIG, G. *Jak jsou možné syntetické soudy a priori*, Praha: Filosofia. 2003.  
ISBN 80-7007-173-7.

SCHÖNFELD, M. "Kant's Philosophical Development", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), [online]  
URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/kant-development/>>

SOUSEDÍK, S. *Jan Duns Scotus doctor subtilis a jeho čeští žáci*. Praha: Vyšehrad, 1989. ISBN nevedeno.

WILLIAMS, T. "John Duns Scotus", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2010 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), [online]  
URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2010/entries/duns-scotus/>>

<[http://www.jung.sneznik.cz/soubor\\_slovník/slovník\\_apercepce.htm](http://www.jung.sneznik.cz/soubor_slovník/slovník_apercepce.htm)>

## Seznam zkratek

### Zkrácené citace použité v této práci:

*A/B, Ak. III, s.* = KANT, I. *Kritika čistého rozumu*. Praha: OIKOYMENH, 2001. ISBN 80-7298-035-1.

*Anal. Post.* = ARISTOTELÉS. *Druhé analytiky*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1968. ISBN: neuvedeno.

*Conf.* = sv. AUGUSTIN. *Confessiones* (Vyznání) v: MACHULA, T. *Filosofie přírody*. Praha: Krystal OP, 2007. ISBN 978-80-87183-00-7. s. 71-83.

*EN* = ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*. Praha: Rezek, 2009. ISBN 80-86027 29-5.

*Metafyzika* = ARISTOTELÉS. *Metafyzika*. Praha: Rezek, 2008. ISBN 80-86027-27-9.

§, s. nebo *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou* (§) = KANT, I. *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1992. ISBN 80-205-0310-2.

## Abstrakt

PANUŠ, M. *Pojetí vědy s epistémickými aspekty a Jana Dunse Scota a Immanuela Kanta*. České Budějovice 2010. Bakalářská práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra filosofie a religionistiky. Vedoucí práce L. Novák

**Klíčová slova:** a priori/a posteriori, apriorní/aposteriorní poznání, analytické/syntetické soudy, kritika, transcendentální/transcendentní, nahlížení prvních principů, koncept vědy

Práce se zabývá pojetím vědy u J.D. Scota a I. Kanta. V první části práce je uvedeno aristotelské pojetí vědy, ze kterého Scotus vycházel. Přes kritiku ilumináční teorie poznání Jindřicha z Gentu je objasněno přirozené poznání, které zastává J.D. Scotus, neboť to je nutnou součástí Scotova konceptu vědy, kterým se práce zabývá v závěru první části.

Druhá část této práce obsahuje vysvětlení termínů a priori/a posteriori, syntetické/analytické v kantovském kontextu. Na základě vysvětlení termínů je pak ukázána Kantova teorii obecného a nutného poznání. Závěr druhé části se věnuje kantovskému pojetí vědy.

Třetí část práce se zabývá komparací myšlenek a ukazuje rozdíly v apriorním poznáním, v pojetí syntetických a analytických soudů u Scota a Kanta. A v posledku ukazuje, že v pojetí vědy u obou zmíněných myslitelů je patrný Aristotelův princip deduktivní poznání obecného a nutného.



## **Abstract**

### **The conception of science with epistemic aspects as held by John Duns Scotus and Immanuel Kant**

**Key words:** a priori/a posteriori, a priori/a posteriori cognition, analytic/synthetic judgements, transcendent/transcendental, glimpse of the first principles, conception of science

This work primarily deals with Scotus' and Kant's conception of science. The first part is introducing Aristotelian conception of science which Scotus' conception is based on. Through criticism of Henry of Ghent's illumination theory of knowledge is explained natural cognition, held by John Duns Scotus for it's a necessary part of Scotus' conception of science, which this work deals with at the end of the first part.

Second part of this work contains an explanation of terms a priori/a posteriori, synthetic/analytic in the Kantian context. Based on the explanation of these terms is then shown Kant's theory of general and necessary knowledge. Conclusion of the second part deals with Kantian conception of science.

The third part deals with the comparison of ideas and shows differences in a priori knowledge, in conception of synthetic and analytic judgments in Scotus's and Kant's theory. And in the end this work shows that in the concept of science in both of these philosophers is evident Aristotle's principle of deductive knowledge of universal and necessary.