

dr. Antonín Kříž

# K některým Aristotelovým pojmům

/slovníček, orig. jako dodatek k překladu Aristoteles O duši, 1942/

**A** abstrahovati - akcidents - anagógé - analogie - analyse - analytický - anamnése - aporia - atomos - automatos - axióma **B** blaženost - blažený - Bůh - bytí - bytnost **C** celek - cesta - city - ctnost **Č** čas **D** dedukce - definice - dělení - determinace - determinismus - diagógé - dialektika - dobro - dogma - dokonalý - dřívější - důkaz - duše **E** endoxa - energeia - entelecheia - enthyméma - epicheiréma - etika - eudaimón, eudaimonia **F** fantasia - filosofie - forma - fysický - fysik - fysika - fysis **G** genesis **H** habitus - hranice - hypolépsis - hypothesis **I** indukce - instinkt **J** jednání - jinačení - jsoucnost **K** katégorie - katharsis - klasifikace věd **L** látka - legalita - logický - logika - logistický - logos **M** metafysika - metoda - metodologie - mínění - místo - moralita - moudrost - moudrý - možnost - mysliti **N** náhoda - nahodilý - naprostý - návod - nedostatek bytí - nekonečno - nepřetržitý - nutnost **O** obecné - objektivní - obrazivost - oddělený - odloučený - omezení - ontologie - organický - organon **P** paměť - paradeigma - pathos - počátek - podklad - podstata - pohyb - poiésis - pojem - politika - postulát - potence - pozdější - poznání - pragmatický - pravda - princip - privace - probléma - prostor - prostý - prvek - první, prvotní - představa - příčina - případek - příroda, přirozenost - přírodovědec **R** rhetorika - rozhodnutí - rozjímání - rozum - rozumnost **S** sám o sobě - schéma - scholé - skutečnost - smysl - sofistický - soud - souznačný - správa života - stav duševní - stejnojmenný - střed - subjektivní - substrát - sylogismus - symptóma - synonymní - štěstí **T** tento - theologie - theologos - theória - thesis - tvar - tvoření **U** účel - umění - uskutečnění - úsudek **V** vedlejší vědění vlastní vnímání smyslové volba záměrná vůle výchova vývoj **Z** zbavenost zkušenost zlo změna zvláštní zvyk **Ž** žádostivost život, správa života

# A

**Abstrahovati** (a f a i r e i n) v logickém významu znamená činnost rozumu, když tvoří pojmy. Činností tou se odezírá od všeho, co je vedlejší a nahodilé v jednotlivých stejnorodých vjemech a rozum pojímá v sebe to, co jest nutné a obecné; rozum tedy ze smyslové věci abstrahuje její podstatu (Met. VII, 11; XII, 3; Anal. post. I, 5 a 27). **Abstrakce** (a f a i r e s i s, odtažitost) je tedy cesta k tvoření pojmů a je obsažena v indukci v širším smyslu. Aristoteles tuto činnost rozumu srovnává s činností sochaře, který z kamene vytesává sochu (Fys., I, 7). Abstraktní pojem je pak vyjádřením skutečnosti, je prostředkem, jímž se vystihuje skutečnost.

**Akcidens** (s y m b e b é k o s, případek, nahodilá vlastnost věci) má jednak širší význam, když znamená všechny přívlastky v protikladu k podstatě (úsia), k jsoucnu podstatnému a nutnému, anebo všechny vlastnosti v protikladu k jejich nositeli, podmětu, jednak v užším smyslu znamená nepodstatné, vedlejší, nahodilé znaky. Tento poslední význam u Aristotela převládá. "Výrazem symbebékos nazývám to, co sice podmětu náleží a podle pravdy se o něm vypovídá, ale nikoli nutně ani zpravidla, na příklad že člověk jest bílý." (Met. V, 30.) A tak symbebékos je to, co věci může náležeti, ale také nemusí (Top. I, 5); tu Aristoteles užívá termínu kata symbebékos (per accidens, po případku, mimochodem, nahodile). Co se o věci vypovídá kata symbebékos, nenáleží věci o sobě (kath' hauto) a podstatně, nýbrž jen za jistých okolností a vztahů, to jest některé znaky pojmu jsou sice také přítomny zároveň s jinými znaky, ale jen jako něco vedlejšího; v jiném případě mohou zase býti něčím hlavním. Časovou koincidence tedy Aristoteles naznačuje slovem symbebéke. O tom pak, co je nahodilé, není vědění, protože je neomezené, neurčité (Fys. II, 4). - Výraz je utvořen od slovesa symbainein (accidere); ta symbainonta = událost, příběh, výsledek. Potom v logickém důkazu symbebékota = odvozené pravdy, které nutně vyplývají z daných vět; o tom je již vědění. Výraz to symbebékos má i význam "skutečný vývoj věcí". - Když A. mluví o účelu, pak nahodilý jev, to jest všechno, co zůstává mimo účel, nazývá s y m p t ó m a (Met. XIV, 6; De an. III, 12), tedy případek nebo průvodní zjev něčeho účelného.

**Anagógé** = redukce, uvedení toho, co je dáno, na podmínky, za nichž vzniklo (Anal. post. II, 3). Často a. = analyse.

**Analogie** znamená jednak matematickou úměru (E. N. V, 6), jednak podobnost. Jako paradigma (viz toto) se vyskytuje analogický úsudek; tu Aristoteles rozlišuje úsudek na obecné, t.j. neúplnou indukci, a syllogismus (Anal. pr. II, 24).

**Analyse** (a n a l y s i s) v protikladu k synthesi je rozbor daného jsoucna v jeho složky, uvedení na jeho podmínky a principy (t.j. anagógé, metoda reduktivní). Ale a. znamená také postup od zvláštního k obecnému (metoda analytická, E. N. III, 5). Slouží zvláště vědeckému zkoumání, i rovná se jí někdy h e u r é s i s (E. N. III, 5). Proto se i dnes metoda analytická nazývá heuristickou nebo regresivní a ztotožňuje se s metodou induktivní. - Sloveso **analysein** = uvést na složky to, co je dáno, složené rozložit na prvky. Poněvadž tento postup souvisí s hledáním, tedy někdy analysein = zétein, hledati, zkoumati, bádati.

**Analytický** (a n a l y t i k o s, náleží k subst. analysis); epistémé analytiké = umění vědeckého zkoumání nebo návod k němu, vědecká metodologie (Rhet. I, 4). Plurál ta analytika = co se vztahuje k vědeckému zkoumání. Proto Aristoteles svým logickým spisům dal ten název (Analytica priora a An. posteriora; tento druhý spis nazývá spisem o metodě, ta m e t h o d i k a, Rhet. I, 2). - Termínu logika v našem významu A. ještě neužíval. Všechny Aristotelovy

logické spisy byly později vydavateli nazvány *O r g a n o n*, ježto A. sám o tomto umění vědeckého zkoumání mluvil jako o nástroji (= organon) myšlení.

**Anamnése** (a n a m n é s i s = vzpomínání, vzpomínka) nebývá někdy přesně rozlišena od schopnosti pamatování, od paměti (mnémé), ale obvykle znamená úmyslné obnovení dřívějších představ. Jest jí schopen jenom člověk, který je mocen úvahy. Zvíře má jen paměť; nemá soudu o tom, co je obecné, má pouze smyslové představy a paměť jednotlivin (E. N. VII, 5). Jako úvaha je anamnése druhem úsudku (De mem. 2); proto je druhem hledání (zétésis) podle pravidel současnosti, posloupnosti, podobnosti a kontrastu. Je to řada asociací, ale vybavování se podle asocičních řad neděje mechanicky, nýbrž úvahou a výběrem podmětu. Srov. úvod k čes. překladu spisu *O duši*, Laichter 1942.

**Aporia** = nesnáze, obtíž při vědeckém zkoumání, kolísání mezi dvěma různými názory, otázka, která se má řešit. V řešení je cesta k pravdě. A. píše: "Především pro vědu, kterou hledáme, je nutno, abychom pojednali o tom, v čem se musíme octnouti v nesnázi. Jsou to odchýlené názory, které o tom mnozí měli, a mimo ně to, co zůstalo nepovšimnuto. Kdo chce dospět k dobrému výsledku, musí umět nesnáze správně rozřešit. . . . Mimoto rozsouzení jest lépe schopen ten, kdo v soudních přích vyslechl všechny důvody pro a proti." (Met. III, 1.) Srov. i heslo p r o b l é m a.

**Atomos** = nerozdělený, nedělitelný, "ta atoma" = atomy (Fys. VI, 2), v logickém smyslu = jednotliviny (individua), které se již dále nerozlišují podle druhu. V tomto smyslu A. říká také atoma eidé = nedělitelné druhy. (Categ. 2.)

**Automatos** = sám od sebe, bezděčný, spontánní; g e n e s i s a u t o m a t é = generatio aequivoca, prvoplození, vznik ústrojných bytostí z neústrojných bez rodičů. A. je při nedostatku dokonalého pozorování uznával u některých nižších živočichů, u molů, červů, komárů i úhořů (De an. II, 4), ač jinak je u něho obsaženo učení, že živé je ze živého, a to téhož druhu (De an. II, 3). A. to pokládal za možné snad proto, že "v zemi je voda a ve vodě vzduch (pneuma) a ve vzduchu životní teplo (thermotés psychiké), takže všechno je jaksi plno života". (De gen. an. III, 11.) - Výraz znamená i naše "automat" (Met. I, 2).

**Axióma**. Axiómata "jsou v nejvyšší míře obecná a jsou počátky (principy) všeho". (Met. III, 2.) A. je věta, která nepotřebuje důkazu, obecný předpoklad dokazování, základ důkazů. Axiómata jsou zvány také praktické zásady jednání (E.N. IV, 7), anebo zásady ústav. A. znamená i hodnotu, na př. člověka ctnostného. Někdy je synonymum lémma = věta v úsudku, nebo protasis = návěst, premisa.

## B

**Blaženost** (e u d a i m o n i a), důležitý pojem Aristotelovy etiky, jest nejvyšší dobro pro člověka na zemi, které má být uskutečněno jednáním (E. N. I, 2; Polit. VII, 8). Jest účastenstvím na dobrech a dokonalostech, stav prostý zla; vyplývá z dokonalé, ctnostné činnosti (E. N. X, 7; 8; Polit. VII, 3), jíž se člověk stává bohopodobným a bohumilým. Ježto taková činnost předpokládá určitý obsah, pravé poznání a mravní snažení, nazývá Aristoteles blaženost druhem rozjímání (theória, E. N. X, 8). Jako theória jest užíváním (chrésis), uskutečňováním (energeia) získaného vědění (epistémé), tak blaženost záleží v dobré, dokonalé činnosti; neboť abychom dokonalosti došli, musíme rozvíjeti příslušnou činnost. Blaženost je tedy uskutečňováním ctnosti a v jejím dokonalém a stálém užívání, záleží v dokonalém plnění životního úkolu, ve vnitřním zušlechtění. Neboť činnost je tu v člověku a správná činnost zušlechťuje, zdokonaluje. K harmonické, dokonalé činnosti se druží subjektivní libé uspokojení (blaho), které je zase pro člověka vzpruhou, ježto mu dává pocitovati dobro jako dobro a tím k němu jeho činnost pobádá. O to dobro jest nutné stálé úsilí, závodění (E. N. X, 6), je tu třeba stálého cviku a odpírání; je nutno odpírati, "utíkat" před nepravými žádostmi, neboť běží o službu vyššímu životu. - Bl. tedy, vyplývající z dobré, dokonalé činnosti (eupragia), jest více než štěstí (eutychia) v obvyklém smyslu, neboť toto je nahodilé, prchavé, závisí jen na náhodě (tyché) a na jiných (E. N. I, 3; VII, 14; Polit. VII, 1, 3). - Viz čes. překlad Etiky Nikomachovy, Laichter 1939. - Tu je třeba také hledati základ pro obsah později vzniklého pojmu "humanitas".

**Blažený** (e u d a i m ó n) je člověk, jehož "daimón" je řádný, dobrý (spúdaioi), to jest, když má dobrou, ctnostnou duši (Top. II, 6). Poněvadž dobrý, ctnostný život je souhlas se světovým a mravním řádem, jest "eudaimón" člověk, který má duši v pořádku (řádnu), žije totiž ve shodě s řádem, jest za jedno s tím, co má být. Tím jest chráněn před špatností sám, ale také jiným může pomáhati k správnému životu; a správný je tolik, jako dobrý a přirozený, to jest, odpovídající přirozenému řádu. A tak v ctnostné, dokonalé duši má člověk ochranu, když ho chrání před špatností, a mimoto, poněvadž žije ve shodě s řádem, žije i ve shodě s původcem řádu, jest také pod jeho ochranou, jest bohumilý, neboť žije podle rozumu, jedná správně a krásně (dokonale), jest Bohu nejvíce podoben (E. N. I, 12).

**Bůh** (t h e o s) je první nadpřirodní činitel přírodního dění. A. byl přesvědčen, že vážné pozorování skutečnosti odhaluje cestu k poznání nehmotné, věčné, transcendentní (kechórismenon) a absolutní (auto kath' hautou) bytosti, třebas si byl vědom, že plně vystihnouti povahu její činnosti je člověku, odkázanému na smyslový svět, nesnadno. Sám ukázal, kam přirozeně lidský duch může proniknouti, a stanovil tak hranice mezi filosofií a theologií v našem slova smyslu. Důkazy o existenci boží se zabýval v Metafysikách (zvl. kn. XII.) a ve Fysikách (kn. VIII.). Jsou to: důkaz kinesilogický, z pohybu věcí (Bůh = próton kinún akinéton, první hybatel nepohybovaný), důkaz z energie, z činné stránky věcí (Bůh = hé próté energeia, první skutečnost), důkaz biologický, z původu života, a nejpobulárnější důkaz teleologický, z účelnosti a uspořádanosti světa. Naznačil také důkaz ze stupňů jsoucnosti a dokonalosti (Met. II, IV), který doplnil sv. Tomáš Akvinský, totiž že ve všech věcech jsou nahodilosti a různé stupně dokonalosti a reálnosti, z čehož lze souditi, že existuje také bytost naprostá, v níž je všechna dokonalost a reálnost. K důkazům A. přibírá ještě důkaz historický, ze souhlasné víry všech lidí a dob. (De coelo I, 3.) Myslicímu člověku se světový řád nutně jeví jako myšlený (a chtěný) bytost, jejíž podstatou jest "hé noésis noéseós noésis", to jest, myslí, co myšlením uskutečňuje. V tom je podstata jeho theórie (viz toto). Ježto totiž jest "první", nepotřebuje k své existenci již nikoho, a ježto myšlenky musí být o něčem, musí to

býti myšlenky první, původní, které se uskutečňují. "U nehmotné bytosti myslící a myšlené jest totéž" (De an. III, 4). V neměnném myšlení Boha ("myslí stále totéž" (Met. XII, 8) je obsažen řád světa. Příroda má usměrnění, probíhá podle určitých principů a zákonů; je tu množství tvarů od méně dokonalých k dokonalejším, je tu kontinuita, nikde není skoků (De gen. et corr. 336 b 32). Tvoření v přírodě (hé démiúrgésasa fysis, De part. an. I, 5) předpokládá původce, zákon zákonodárce, jednota toho, kdo ji působí; mohutnost jenom činností může být uvedena v činnost, i je zřejmo, že mohutnost v jednotlivých případech i v ději veškerenstva předpokládá čin. Bůh je počátek a konec (arché kai telos); jest počátkem (principem) jsoucnosti a činnosti věcí (Met. XII, 6). Všechny pojmy, jichž A. o Bohu užívá, znamenají činnost, působící na začátku věcí jako princip, od něhož se jim dostává jsoucnosti a směru k vlastní činnosti. Při jiném výkladu by nebylo souvislosti a skladu ve vesmíru (Met. XII, 10). Bůh jako první pravda jest předmětem a cílem myšlení, jako nejvyšší dobro a dokonalost je předmětem touhy a lásky (Met. XII, 7); v něm jako v první skutečnosti je i poslední cíl všeho snažení, neboť účelem veškerého dění je dobro absolutní (to ariston). Tak u Aristotela zřejmě nalézáme odůvodnění theismu. A. z principů své filosofie dospěl k přesvědčení o existenci nehmotné, transcendentní a absolutní bytosti, která je v poměru k světu jako velitel k vojsku; činnost a pořádek je ve vojsku, ale působí je velitel, který je mimo vojsko, ovšem s tím rozdílem, že Bůh je příčinou činnosti, ale i jsoucna. -

O pojetí Boha u Aristotela je velmi obsáhlá literatura. Byly spory o to, zda A. Boha myslil naturalisticky či theisticky nebo deisticky, zda mu přičítal působnost, vůli a prozřetelnost. Nejednotnost v názorech o tom byla již ve starověku a v středověku. V nové době většinou vládl názor Zellerův, podle něhož A-ův Bůh nemá žádné jiné činnosti mimo tu, že pohybuje světem a že jeho myšlení je omezeno samo na sebe. Th. Gomperz se přidržuje výkladu naturalistického a pantheistického, Ch. Werner A-ova Boha pokládá za světovou duši, filosof H. Bergson jej považuje za pouhou syntézu všech pojmů v pojmu jediném, za pouhý abstraktní pojem. A. Gercke je nakloněn mínění, že je to jen přírodní síla. Jiní uznávají jeho ráz v podstatě jen teleologický; Bůh prý jako účel přitahuje všechno k sobě (kinei hós erómenon, pohybuje jako předmět lásky). Někteří A-ova Boha pokládají docela jen za něco parádujícího v A-ově metafysice, co není v žádné souvislosti a spojitosti se světem. Na druhé straně se vykladaatelé vyslovují pro působnost A-ova Boha a pro pojem prozřetelnosti a také stvoření (Brandis, Trendelenburg, Kleutgen a zvláště Fr. Brentano a E. Rolfes). Konečně třetí skupina (K. Elser) ponechává otázku in suspenso. Přece však, když uvážíme celek A-ovy filosofie, můžeme dojít k pozitivnímu výsledku. Je zřejmo, že A-ův Bůh není pouhá přírodní síla, neboť podle A-a každá přírodní síla vyžaduje další síly. A A. se nespokojil hledáním příčin přírodovědeckých. Příroda a věci v ní existují, přísluší jim reálnost. Ale ta právě poukazuje k něčemu, co je jejím původcem, co zaručuje i stálost přírody, čímž je zase umožněno naše poznání a jeho jistota. Jen tak je možno vysvětlit světový vývoj, řád a jednotu, tak je zaručen účel, směr a smysl přírody. A. právě svým některým předchůdcům vytýkal, že v jejich učení chybí jednota, že je podle nich nedostatek řádu v jsoucnu. Vytýká jim, že se spokojili hmotou, která však má již určité vlastnosti, i nelze v ní hledat poslední příčinu a není možno vysvětlit principy, jimiž se síly řídí. Proti názoru materialistickému a mechanistickému buduje názor dynamicko-teleologický. V Metafysikách krok za krokem postupuje od vnímatelného k nevnímatelnému. Nejprve zkoumá pohyb, vznik a zánik, látku a tvar, podstaty v přírodě, aby dokázal, jak příroda je podstata a počátek všeho, jak nelze jít do nekonečna. A. konečně dokazuje, že i příroda sama má počátek pohybu, života a skutečnosti mimo sebe. A. tedy Boha nepojímá naturalisticky a pantheisticky, neboť Bůh je nad přírodou a dokonalosti se mu nedostává teprve vývojem, nýbrž je v něm zahrnuta. Bůh vždy jest, co jest (Met. XII, 7; E. N. IX, 4), je neměnný. Změna by znamenala zhoršení; zhoršené pojmání božství A. vidí v anthropomorfickém polytheismu řeckého náboženství. (Srov. Polit., I, 2 a

Met. XII, 8.) Bůh není ani činný jenom jako účel; nebylo by pak totiž zjevno, proč k němu všechno směřuje. A. stále hledá počátek, příčinu a první. A. tak kdo je nakloněn činnost A-ova Boha pojímá jako stvoření, činí jen závěr, který není v odporu s A-ovými principy. Ale je nutno říci, že A. toho pojmu neznal, jako ho neznala řecká antika. Obtíž působila okolnost, že A. mluví o látce, která je podkladem věcí, jako o nevzniklé (agennétos), a podobně o tvarech. Prvá látka jako nepostradatelný substrát všeho by tu tedy byla vedle prvního hybatele, který jenom vše uvedl v pohyb. Ale znamená-li "genesis" (Met. VII, 7) přirozený vznik, chce A. patrně slovem "agennétos" naznačiti, že látka i tvary nemají takového přirozeného vzniku. V procesu přírodního dění v konkrétních bytostech vzniká a zaniká hmota, určitě formovaná látka. Ten proces se stále opakuje, je věčný, když substrát je věčný, to jest nezačal a nekončí cestou přirozenou. Kdo tedy říká, že látka je stvořená, nebylo by to v podstatě proti celému A-ovu postupu, jenže, jak řečeno, A. tohoto biblického pojmu ještě neznal. Proto však také výraz "agennétos" nelze překládati slovem "nestvořený". U A-a je konečně formulace otázky taková, že se se svými předchůdci tázal, vznikl-li svět z ničeho, a souhlasně s nimi odpovídá, že z ničeho vzniknouti nemohl, nýbrž musí mítí pozitivní příčinu, neboť z ničeho nic není. Ale proti svým předchůdcům dokázal, že příčinou světa nemůže býti látka o sobě, ani tvary jako druhy, nýbrž že pozitivní příčinou je Bůh, který je první a nejvlastnější příčina jsoucího jako jsoucího. - Srov. i hesla bytí, látka, theória, zlo.

**Bytí** (to e i n a i, esse, das Sein) znamená (An. post. II, 1) jednak jsoucnost, existenci (to einai haplós, bytí prostě, existentia, Dasein), je-li něco, jednak rozlišené bytí (to einai ti, Sosein, býti něco, jsoucno či bytí určité). Rozlišeným bytím jest všechno, co jakýmkoli způsobem jest (to on, ens, entitas, das Seiende i das Sein, jsoucí, jsoucno, Met. V, 7). A tak určité bytí znamená určitý podmět (ti estin, co jest) nebo jakost, kolikost nebo některou jinou kategorii. Nejprůběžnější jest podmět, subjekt (to ti estin, quidditas, das Was, co jest to, bytost), který označuje substanci, podstatu (úsia). Všechno ostatní se nazývá jsoucím, jsoucnem jen proto, že jest něčím na takovém a takovém jsoucnu, bytí v jiném, ne samostatné bytí (Met. VII, 1). "To on" tudíž znamená určité bytí, jež však předpokládá něco, co je tak určuje a co není obsaženo jinde, nýbrž jev bytí samém, totiž tu podstatu (úsia, Wesen [heit], quidditas, essentia). V češ. pro tento pojem bylo utvořeno také slovo "bytnost", jehož se sice nyní zřídka užívá, ale v aristotelské filosofii je nutný pro rozlišení pojmu, to jest pro podstatu, která věc činí tou věcí, kterou jest, a co ji od každé jiné věci odlišuje, tedy imanentní (enyparchein, vnitřní) důvod, určující každé bytí (to ti én einai). Pro vyjádření "býti jako podstata" se u nás užívalo výrazu "jestovati". Podobně pro jsoucnost (existentia) a jsoucno, t.j. co jakýmkoli způsobem jest, jsoucno skutečné (to on to entelegeiá, aktuální) a možné (to on to dynamei, potenciální), jež zahrnuje i jsoucno ideální = možné v rozumu, na př. socha dřívě, než byla vytesána, byla v ideji sochařově, bylo u nás Sušilem a Durdíkem uměle vytvořeno dnes také neužívané slovo "jestota", jež tedy znamená oboje, zkratka "bytí". - Ve výrazu "to ti én einai" = bytostné co, bytnost, podstata, jež je bytím věci, podstatné jsoucno, esence, logicky pak pojem slůvko "én" je imperfektum = bylo; i znamená pak ten výraz "bytí toho, co bylo" anebo "to, čím něco má býti co". Neboť imperf. én označuje tu stálou, neměnnou stránku, tedy pojmovou (ideální) a pak i časovou prioritu "ideje" před empirickým uskutečněním. "Ti én einai" věci jest to, co tato věc byla v "ide" (eidos aneu hylés, tvar bez látky), dřívě než se uskutečnila v látce. Tvar (eidos, forma) byl před konkrétní jednotlivou věcí, a poněvadž tvar jest jejím účelem (telos), má ho vývojem dosáhnouti; i jest věc, když dosáhne účelu, tím, čím býti má. Bytnost, tedy jako podstata je princip tvaru a princip činný (energeia), který v látce uskutečňuje jednotlivou věc, činí ji tím, čím býti má, není-li žádné překážky, vytváří její přirozený (fysis) a dokonalý čili konečný stav (telos). Tak je činnou silou v přírodním dění a na druhé straně tvoří logický důvod, z něhož jednotlivina může býti vysvětlena. Bytnost věci tedy není transcendentní (chóriston, oddělený) jako Platonova idea, nýbrž jest imanentní,

znamená vnitřní činnost, která působí ve věcech. Odtud pochází A-ova kritika Platonových ideí. A. na místo světa transcendentních ideí, které jsou nehbyné, totiž nemění se, jsou věčné, z pozorování skutečnosti a z jejího prozkoumání dospěl k imanentním podstatám věcí, k bytnostem, které jsou rovněž neměnné. V přírodě je stálost, trvání. Je tu řád. Neznamená to ustrnulost. Neboť uvnitř toho řádu je plný život, ruch, činnost, která směřuje k přirozenému, dokonalému stavu. Ve všech změnách, v celém vývoji je uspořádanost, účelnost. - Jsoucí, existující, není-li ještě určitou věcí, A. nazývá "to mé on" (nihil, nic); totiž jest jenom nejsoucno relativní, nikoli absolutní; oním myslí jsoucno v možnosti (to on to dynamei, potenciální), jež nemusí ještě býti skutečně. Kdyby bylo nejsoucí absolutně, muselo by býti podstatné a samostatné a "nic" by se stávalo podstatou věcí a všechno by skutečně vznikalo z ničeho (De gen. et corr. I). - "To ti én einai próton" = první absolutní forma, čistá podstata, Bůh.

**Bytnost** viz bytí.



# C

**Celek.** A. rozlišuje "to h o l o n" (nebo to synolon, celistvost, Ganzheit) a "to pán" (všechno, das Ganze). "To pán" znamená celek ve smyslu kvantitativním, t.j. pouhý souhrn, hromada něčeho. Celistvostí A. rozumí celek, jednotu částí, z nichž se skládá, ale nevzniká z nich pouhým součtem (Met. V, 26), neboť tento celek obsahuje více než jeho části (De an. I, 4). Části žijí z celku a celkem se určují. Na př. v organismu jednotlivá část může vykonávat svou funkci jen v souvislosti s celkem, je-li od něho odloučena, ztrácí i svou činnost, výkonnost, svou vlastní podstatu (Polit. I, 2). Nebo člověk jenom v celku, v obci (ve státě) může osvědčovat svou vlastní činnost, zdokonalovat se a nabývat své přirozenosti. Části žijí z celku, z celku vznikají a celkem se určují. A tak části nepředcházejí, z nich nenásleduje celek, nýbrž naopak předchází celek a části následují (Rhet. II, 19). Celek je dříve než části; pravý úhel je dříve než ostrý, který je jeho částí, kruh je dříve než jeho výseč, obec (stát) je dříve než jednotlivec, podstata věci je dříve než její části. Částí je i látka, nemůže tedy být dříve; látka teprve v celku a s celkem (tvarem) je něčím určitým, vlastností nabývá celkem. Neboť ježto celek je více než části, dává jim i vlastnosti. Proto přírodní věci, ježto jsou v celku, chovají se určitým, stejným způsobem (zákonitost přírody, důležitá při vědeckém zkoumání). Také vnímání záleží ve vnímání celistvosti (De an. III, 6)

**Cesta** viz metoda.

**City** viz pathos.

**Ctnost** (a r e t é). A. definuje ctnost jako jakousi dokonalost (Fys. VII, 3; Met. V, 16). Neboť slovo "areté" v širším významu znamená relativní vhodnost k něčemu, přednost, dobrou vlastnost, zdatnost, dobrou výkonnost; má ji tedy na př. i oko, když dobře vidí. Proto A. v Etice mluví také o areté rozumu, o rozumových ctnostech (aretai dianoétikai, E. N. VI). Jsou to: dovednost čili umění (techné), vědění (epistémé), rozumnost čili praktická moudrost, opatrnost (fronésis, prudentia), moudrost (sofia), rozumění čili intuitivní postřehování (nús, intellectus). Taková areté je též u vůle a povahy, to jest ctnost mravní (areté éthiké), jako je statečnost, velkorysost, velkomyslnost atd. A tak v užším smyslu areté znamená absolutní zdatnost mravní, ctnost. "Ctnost čili duševní zdatnost jest stálá vlastnost, neboli stav, jímž se člověk stává dobrým a jímž svůj výkon činí dobrým." (E. N. II, 5.) Je to získaná zdatnost k dobrému, k mravnímu výkonu (ergon). Lidé jsou sice nadáni k dobrému a zlému, ale nadání nevyklučuje další možnost opačnou. Zlo má kořen ve vůli; proto A. má víru ve výchovu. Ctnost a mravní charakter není nic zděděného; ač vyžaduje i dobré přirozené povahy (eufyia), přece se získává činností, osobním přičiněním, cvikem, a tak návykem. Pouhé vědění nezaručuje ještě jednání, ale je ho potřebí, neboť v poznání dobrého a zlého je mravní moment. Kdo si získá ctnost, je blažen. (Viz toto.) Mravní ctnost podle definice je záměrný trvalý stav duševní (hexis, habitus), který vede k mravnímu jednání a udržuje střed mezi krajnostmi, řídí se rozumem. Ctnost jest středností (mesotés). Není to však aurea mediocritas ve významu "pohodlná prostřednost", kde není vypětí sil. Naopak je to činnost, která zachovává míru, jak naznačuje zvláště ctnost "uměřenost" (sófroné, E. N. III, 13). Jest výsledkem napětí a ukázněnosti, sebeovládání, kde člověka neohrožuje již nebezpečí špatnosti, jež je výrazem životní slabosti. Říká-li A., že střednost, jíž ctnost, areté jest, je vrcholem (E. N. II, 6), má na mysli právě stav životnosti a síly, stálý zápas o správné utváření lidského bytí, t.j. jaké má být.



# Č

**Čas** (c h r o n o s) je jednou z kategorií. Jest tam, kde je "dříve" a "později". Proto č. je počtem pohybu s hlediska toho "dříve" a "později" (Fys. IV, 11). Jako prostor je vázán na skutečné bytí věcí, tak zase čas na jeho pohyb; jest něčím na pohybu. Čas zahrnuje v sobě dva momenty: trvání a posloupnost, t.j. minulost a budoucnost. Mezi těmito momenty je okamžik střední, přítomný (to nýn = nyní), který je koncem okamžiku minulého a počátkem okamžiku budoucího; proto je tu souvislost, nepřetržitost (synecheia, continuitas). Č. je počtem objektivním; je to, co je počítáno. Byl by také bez subjektu, jako jest pohyb, ale přece k času, k subjektivnímu počtu, je počítající subjekt nutný. Jako látka je pro nás dána teprve v přirozeném vzniku s tvarem, tak i čas je počítán, když je dáno "nyní", okamžik přítomný, v němž je trvání času a spojuje minulost a budoucnost, jsa jakýmsi středem. A tak čas má stránku objektivní ve spojení minulosti, přítomnosti a budoucnosti v tom přítomném okamžiku, který je skutečný a plynulý, a stránku subjektivní, která plynulost zastavuje, a záleží v počítání, v pohybu, v spojování; jest formou, tím, co čas činí časem. Č. proti prostoru je schopen nekonečného množení, ale ne nekonečného dělení, neboť jednotka je nejmenší počet. V čase musí býti všechno, co je podrobno přirozenému vzniku a zániku, co hned je, hned není. Neboť kdyby nebylo času, nebylo by možno rozeznávat "dříve" a "později". Čas je pak věčný, to je vlastně soubor toho "nyní", přítomna, který ani nevzniká, ani nezaniká, nýbrž se jen stále zjinačuje (Met. III, 5), jest stálá přítomnost. Je tu něco podobného jako u první látky; kdyby nebylo této, nebylo by přirozeného vzniku a zániku. A jako látka je pro nás ve svém vzniku něčím iracionálním, nevzniklým přirozeným způsobem, tak i čas věčný před časem skutečným, námi počítaným, je něčím ideálním (ho chronos agennétos).

# D

**Dedukce** (απαγωγή) je původně uvedení problému na jiný, který se dá snadněji řešiti; tím se rozřeší i onen (An. pr. II, 25). Náleží sem i nepřímý důkaz (eis to adynaton apagógé, deductio ad absurdum). Deduktivním postupem pak A. myslí obvykle deduktivní metodu dokazovací (důkaz).

**Definice** (ὁρισμός, λόγος, výměr) jest vysvětlení a určení věci podle její podstaty (Top. VII, 5; Met. VI, 4). A. necenil definici, která nevysvětluje, nýbrž jen opisuje; tu si více vážil pouhého výpočtu jednotlivých jevů (Polit. I, 13). V logických spisech (v Topikách, v Analytikách, ale i v Metafysikách) stanovil známé poučky o definici (Top. I, 18; VI, 5; An. post. II, 7), poněvadž na ni kladl veliký důraz jako na první úkol vědeckého bádání. Tak každá definice se skládá z nejbližšího rodu (genos, genus proximum) a z rodových rozdílů (diaforai, differentiae specificaе) a má se tedy díti per genus proximum (mé hyperbainein ta gené). A. rozlišuje také definici reální a nominální; tuto pokládá za důležitou jak při dokazování nějaké pravdy, tak zvláště když běží o vyvrácení mylných názorů.

**Dělení** (διαίρεσις, divisio) jest rozložení pojmu v jeho druhy (An. pr. I, 31).

**Determinace**, řec. προσήσις. Tohoto výrazu A. užívá v logickém smyslu o spojení subjektu s predikátem nebo případku s podstatou, anebo o bližším určení pojmu přidáním nových znaků (An. post. I, 27) čímž se pojem stává konkrétnějším.

**Determinismus** viz volba záměrná.

**Diagógé** = správa, způsob života. O d. Aristoteles mluví při takovém životě a při takové činnosti, která má cíl v sobě a jako každá dokonalá činnost jest nutně spojena se slastí. V užším smyslu d. znamená takové užívání volného času (scholé, viz toto), které je důstojné svobodného muže (d. eleutherios). Proto A. tohoto výrazu užívá především o myšlení a o životě rozjímavém. (Viz theória.) Trvalý život Boha je nejlepší (d. aristé), poněvadž je skutečnou, dokonalou činností, uskutečnění myšlení (Met. XII, 7). Proto pak d. znamená ušlechtlejší slasti života, krásné jako vlastní cíl proti slastem, zábavám, které jsou prostředkem (Met. I, 1; Polit. VII, 5); tedy ušlechtilé prožívání života.

**Dialektika** (διαλεκτική, t. j. methodos) je dokazování, které nevychází od pravdivých a jistých vět, nýbrž své předpoklady bere z obecného mínění anebo alespoň z mínění lidí rozumných a moudrých (Top. I, 1). Takovým míněním A. říká "ta endoxa" = obecné představy a mínění. A tak v úsudku dialektickou návěstí jest soud obecného mínění, který sice nemá jistoty, ale má větší nebo menší pravděpodobnost (subjektivní, Top. I, 1). Závěr tedy není jistý, nýbrž pravděpodobný (enthyméma). Jinak d., která pracuje s pravděpodobnými důkazy (epicheirémata) ve službě politických zájmů, tvoří vědecký základ rhétoriky, která je tedy praktickým užitím dialektiky ve službách politiky; jejím úkolem jest přemlouvati, nikoli poučovati, nejde jí o pravdu, nýbrž jen o pravděpodobnost. Ale řečníkovi ukládá, aby jeho cílem bylo vždy dobro. "Dialekticky" tedy znamená způsob dialektického usuzování (Top. I, 14), někdy s přízvukem "solisticky" (De an. I, 1). - U Sokrata d. znamenala umění vědeckého rozhovoru za účelem objasnění a určení pojmu (t. j. definice), u Platona byla uměním logického, filosofického postupu otázkami a odpověďmi, analysou a synthesou pojmů dospěti k nejvyšším pojmům, k poznání jsoucna. Ale u sofistů se z dialektiky stalo umění klamných důkazů, umění přemlouvati ("slabší řeč učiniti silnější"). O klamných sofistických úsudcích

A. napsal spis *Peri sofistikon elenchon*. Ve středověku se dialektikou nazývala logika. V nové době se u Hegela d. stala metodou jeho filosofie, teorií o vývoji pojmu.

**Dobro** (a g a t h o n) jako cíl všeho je identické s účelem (to hú heneka kai to telos), neboť účel pro každou věc obsahuje dobro. Proto jej A. definuje jako "dobro, k němuž všechno směřuje" (E. N. I, 1). Dobro jest to, co je věci přiměřeno, co je přirozené, co věc dovršuje a zdokonaluje. V lidském jednání jest to vykonatelné dobro, t.j. dobro, které jednáním má být uskutečněno (to prákton agathon); proto tu dobro = blaženost. Viz ještě dokonalý. - Dobro naprosté (agathon haplós) jest to, které je dobré o sobě, samo sebou (kath'hauto, di'hauto, bonum simpliciter, per se). Mimoto je dobro, které je dobré pro něco jiného a něčím jiným (agathon tini, bonum cui, secundum quid, per accidens, E. N. I, 1; Top. III, 1).

**Dogma** viz mínění.

**Dokonalý** (teleios). Dokonalým A. nazývá to, co dosáhlo účelu, konečného stavu (telos), stavu přirozeného (fysis, Met. V, 16). V tomto je pro věc dobro. Když ho tedy věc dosáhne, znamená další vývoj zhoršení. Proto A. žádá, aby se přirozenost věci pozorovala na věcech, které jsou v přirozeném stavu, nikoli zhoršeném. Dokonalý tedy znamená i dobrý; slovo "dobro" mělo pak širší význam, znamenalo nejen mravní dobro, nýbrž i příjemnost, zdatnost, účel, dokonalost (na př. v aristokratické ústavě hoi aristoi = nejlepší, nejdokonalejší mužové).

**Dřívější** (p r o t e r o n) - **pozdější** (h y s t e r o n). Oba pojmy se týkají jednak časové posloupnosti a prostorového určení, jednak původu apořadí podle hodnoty, jednak rázu co do podstaty a pojmu (Met. V, 11). U A-a je důležité rozlišování pojmů "proteron fysei" (dřívější přirozeně, prostě = haplós, o sobě, objektivně, ontologicky) a "proteron pros hémás" (dřívější pro nás, subjektivně, priorita psychologická, časová). Na př. tvar, podstata, pojem věci jest osobě dřívější a známější, kdežto jednotlivé věci, které pod ten pojem patří, jsou první a známější vzhledem k nám, protože naše poznání počíná smyslovou zkušeností, vnímáním zvláštního, jež pro nás je blíže a tedy i známější a dřívější. teprve pohnutím myšlenkovou prací se získává všeobecné, pojem, t.j. dřívější o sobě. Jest to i dnes známý postup a posteriori. Úkolem vědeckého myšlení jest uvést zvláštní na obecné, zjevy na jejich příčiny a důvod, čili obrátiti "dřívější pro nás" v "dřívější přirozeně". Ovšem poznání jednotliviny je možné tím, že ji podřadíme obecnému, jehož znalost máme již dříve (An. pr. II, 2; An. post. I, 1), tedy a priori. Kdežto výraz "a posteriori", t.j. empirické poznání, zůstal dodnes, doznal obsah výrazu "a priori" v nové době změny, zvláště u Kanta. - A. rozlišuje dále "dřívější" s hlediska možnosti a skutečnosti, na př. s hlediska možnosti je polovina dříve než celek, část je dříve než celek, látka dříve než tvar (podstata), ale s hlediska skutečnosti všechno to je pozdější. A poněvadž tvar (podstata) věcí jako jejich účel a dobro (neboť všechno, co vzniká, vyvíjí se k tomu, z čeho vzniklo) jest dřívější ve skutečnosti, je vývoj pozdější; nám ovšem, subjektivně, se zdá, že vývoj je dřívější a tvar, skutečnost, uskutečnění, že je pozdější (Fys. VIII, 7). Odtud pochází A-ovo učení, že dokonalé předchází nedokonalému.

**Důkaz** (a p o d e i x i s, argumentum) se koná z pravdivých a nutných vět, návěstí (Top. I, 1). Je definován jako usuzování; funkci myšlení je úsudek (syllogismos), jehož tvar má každý důkaz. vyšší návěst musí být obecná. Důkaz, t.j. deduktivní metoda dokazovací, je v protikladu k indukci (epagógé, An. post. I, 18). Když indukcí získáme principy, můžeme začít s důkazem (An. post. II, 19). Vědění znamená znáti důkaz (E. N. VI, 3). Ale nelze dokazovati všechno, ježto by se šlo do nekonečna; jest nutno někde se zastaviti (Met. II, 2; E. N. I, 1). Důkaz nepotřebuje smyslový názor (empirická fakta) a axiómata a především

principy, od nichž důkaz musí vycházeti (Met. III, 2; viz počátek). A. rozeznává d. přímý (deiknynai deiktikós) a nepřímý (ex hypotheseós). První dedukuje pravdivost nějaké věty bezprostředně z jiné, s kterou je v nutném, vnitřním spojení, druhý prostřednictvím jiných vět, jež protivník uznává, tohoto nutí, aby pravdivost uznal anebo aby si sám odporoval. Formou nepřímého důkazu je také důkaz na základě nemožnosti opaku (ap. dia tú adynatú, deductio ad absurdum, An. pr. I, 23); tento se dnes nazývá také apagogickým důkazem (apagein eis adynaton), ač apagógé (deductio) jest u A-a původně pojímána v širším smyslu. (Viz dedukce.) Nauka o důkaze je nejlépe propracovanou částí A-ovy logiky.

**Duše** (ψυχή) jest princip života (De an. II, 2). Tělu je zdrojem života, z organismu tvoří celek a dává mu určitý smysl. tělo je látkou, která se může státu vším, je možností, duše jako tvar je uskutečněním, entelechií a tím příčinou hybnou a účelnou. Tu zkoumání teleologické opravňuje cílovost živých bytostí, předpokládá však také zkoumání kausální. Neboť cíle se dosáhne, pokud v dotyčném směru působí příčiny; ale právě že spolupůsobí v určitém způsobu, ukazují na celost, kterou A. označil jménem "entelecheia". Duše řídí organismus k určité bytosti. Působením duše jako entelechie je zplozené téže povahy jako plodící, ne počtem, nýbrž druhem (De an. II, 4). Proto ať organismus určitého živočicha přijímá tu neb onu potravu, vyrůstá vždy v živočicha svého druhu. Duše tedy organisuje látku v určitý tvar, v němž tělo zachovává jako celek, složený z různých částí. Potom ovšem duše není bez těla, ale ani není nějakým tělesem, nýbrž jest jen něčím tělu (De vita et morte). Ač sama stojí v pozadí, je život jejím projevem a je činná jak stavební plán a ředitel a postupně uvádí organismus v činnost. tak duše vládne, staví tělo, řídí výkony a je principem jednotícím a nevyvíjejícím se; tento princip je hotov a zůstává nezměněn. Poněvadž si duše jako tvar utváří tělo a tvoří s ním celek, patří badání o duši také zčásti přírodovědě. Každá činnost duše je bezprostředně funkcí, které odpovídá určitý orgán, i je vylíčení a pojem některé duševní funkce bez povšimnutí fyzických orgánů počínáním jednostranným. Jako nelze udávati jen stránku hmotnou, tak ani ne jenom tvar a pojem. Pojem (podstata) je to, čím věc jest, ale má-li býti, je nutno, aby byl v určité látce. Z toho důvodu A. také říká, že slabost duše není v jejím úbytku jako tvaru, nýbrž v těle (De an. I, 4).

Poněvadž tělo je nástrojem duše, je mezi nimi vztah, a takovou duši mají všechny organismy. Ale v činnostech je určité pořadí. První působností psychického činitele je tvoření částí, růst, organisace a výživa těla. Tak i rostliny mají duši s činností vegetativní (duše vyživovací = threptiké, rostivá = auxetiké, plodivá = gennósa n. gennétiké, De an. II, 4), u duše zvířat k této činnosti přistupuje život animální, t.j. činnost sensitivní a hybnost (duše pociťovací n. vnímavá = aisthétiké, žádavá = orektiké, hybná = kinétiké). V člověku psychická působnost dostupuje vrcholu. Ke všem uvedeným mohutnostem přistupuje složka rozumová (d. myslící = noétiké n. dianoétiké), rozum, duch (nús). tento je jinak uzpůsoben než ostatní duševní síly. Kdežto vegetativní a animální duše je vázána na tělo, nús netvoří žádný stupeň psychického života. Lidský duch si vyžaduje zvláštního místa, proto je vyňat z ostatní přírody. Je něco jednoduchého, je princip nesmíchaný; je nedělitelný. A. píše: "Není správné, nazývá-li se duše veličinou, neboť nús je jednotný a souvislý jako je myšlení - rozum je podstatou, něco neměnitelného, božského. Je nesmrtelný a je jako zrak v těle." O jeho původu se A. vyjádřil: "Rozum jediný vchází zvenčí (thýrathen) a je božský, jediný." (De gen. an. II, 3.) Rozum tedy nemá přirozený vznik; proto také není vázán na embryonální vývoj, ani není obsažen ve vývoji, jímž člověk dosahuje tělesné a ostatní psychické organisace. Duše jako soubor nižších složek je tvarem těla a zaniká zároveň s tělem. Ale rozum je o sobě a pro sebe, je substance samostatně existující. Přesto však nesmíme mysliti, že u člověka myšlení, činnost rozumu je

"bez těla", neboť myšlení je tvar i látka, to jest myšlení a zároveň představování čili "nikoli bez představy". (De an. III, 7.) V rozumu ze smyslových vjemů, ježto sám je jako nepopsaná deska, na kterou teprve smysly píše, a z představ se tvoří pojmy a vzniká poznání nejvyšších pravd. Z toho důvodu pak A. rozeznává rozum trpný, který zaniká s tělem, a rozum činný. Odtud vyplývá, že studium myslící duše nenáleží přírodovědě, nýbrž vědě, která se zabývá tím, co je věčné a neměnitelné, t.j. metafysice. - O duši A. napsal zvláštní spis; český překlad u Laichtera v Praze 1942.

# E

**Endoxa** viz dialektika.

**Energeia** viz skutečnost.

**Entelecheia** viz skutečnost.

**Enthyméma** u A-a znamená úsudek z pravděpodobnosti, nikoli zámlku v sylogismu (An. pr. II, 27). Proti vědeckému sylogismu je to jen předběžná n. subjektivně přesvědčující úvaha, proto nedokonalá forma úsudku. Viz dialektika.

**Epicheiréma**, forma dialektického úsudku. Viz dialektika.

**Etika** viz filosofie a čes. překlad Nikomachovy etiky, Laichter 1937.

**Eudaimón, eudaimonia** viz blažený a blaženost.

# F

**Fantasia** znamená **1.** jev pro vnímání, zvláště pro zrak (fantazesthai = jeviti se), **2.** zdání, klam, nesouhlasí-li jev se skutečností; v tomto významu užívá A. výrazu původně metaforicky. **3.** V psychologickém smyslu znamená představu, obraz (eidos) předmětu v nás, jež jsme dříve vnímali (De an. III, 2). Zároveň však znamená také činnost duše, která jevy přijímá jako obrazy, představuje, tedy představování, obrazivost v širším smyslu. Potom vlastně představa je výtvořem obrazivosti a obrazivost předpokládá činnost smyslů, zraku, sluchu atd. Věc poznáváme její představou, i je tato prostředkem, jímž se poznání děje. Nepoznáváme věcí samou, jak je sama o sobě, nýbrž její podobou, obrazem. Proto u A-a představa nabývá velké důležitosti; myšlení není bez představy a představa není bez smyslového vnímání a toto není bez věcí. Vlastností představy pak jest, že trvá (t.j. pamět) a že se za určitých podmínek může i úmyslně obnovovati (vzpomínání, anamnésis). To je tedy základ duševní práce. Představa tvoří člen v řadě mezi smyslovým vnímáním a vyššími činnostmi duše; jest první výsledkem, ale ne mezníkem poznání. A. rozeznává ještě představu (fantasia nebo též fantasma, De an. III, 7) smyslovou (f. aisthétiké); tato je úkolem rozvahy a úsudku (De an. III. 10), proto ji má jenom člověk. Smyslovou, která znamená jen smyslový obraz, na nějž následuje pohyb bez předchozí úvahy, má i zvíře.

**Filosofie** v širším významu je u A-a (Met. VI, 1) věda vůbec, vědecké zkoumání. V tomto významu A. třídí filosofii, čili podává klasifikaci věd. Poznání vychází od věcí a cílem je utvoření pojmu, který odpovídá tvaru (podstatě) věcí; je nutno jej vyhledati, naléztí abstrakcí. A tak podle stupně abstrakce dělí A. filosofii na 1. theoretickou, která je nejabstraktnější; základem je pozorování (theória), spekulace, cílem je pravda (Met. II, 1). Zdokonaluje poznávací stránku duše. Theoretickou filosofii pak dělí na a) fysiku, jejíž pojmy mají ještě vztah k hmotě (logoi enyloi); nazývá ji také druhou filosofii. Pojednává o vzniku a zániku, o stavbě světa, o mechanice a meteorologii, obshuje i embryologii, botaniku a zoologii a patří k ní i fysiologie, t.j. část nauky o duši, pokud tato náleží k přírodě. Dělí tedy fysiku na anorganickou a organickou, t.j. učení o neoživené a oživené přírodě. Anorganickou uzavírá meteorologie, organickou A. začíná spisem O duši, neboť duše není nic jiného než princip živých bytostí a proto její poznání je velmi důležité jak pro poznání pravdy vůbec, tak pro poznání pravdy, pokud se týče přírody (De an. I, 1). Zkoumání prvních dvou knih spisu "Fysika" je úvodem do filosofie přírody. Za druhé theoretickou filosofii dělí na b) matematiku, která abstrahuje od smyslových vlastností těles a jejich pohybu; pojednává již o něčem trvalém, ale ne ještě samostatném, pozoruje velikost a tvar. Nejvýše jest c) první filosofie (Met. VI, 1) neboli moudrost (sofia), t.j. filosofie v užším významu (ib. IV, 3). Zkoumá počátky (archai, principia), to, co jest první (próta), pozoruje jsoucno jako jsoucno. Je to nauka, kterou dnes nazýváme metafysikou, jménem vzniklým podle pořadí A-ových spisů, vydaných v pozdější době (knihy, které následují po knihách fysických - ta meta ta fysika). Poněvadž vrcholí v učení o absolutním dobru, o Bohu, nazývá ji A. theologií, vědou o Bohu. Zabývá se i duší, pokud není poutána k tělu. Poněvadž se první filosofie zanává jsoucnem v jeho obecnosti, mají ostatní nauky u A-a název "zvláštní vědy" (epistémiai en merei legomenai, Met. IV, 1).

V abstraktních vědách však A. ještě rozlišuje. Není nutno, ba není ani možno znáti všechny jednotliviny, ale je možno znáti abstraktní pojmy, v nichž všechny pojmy jsou zařaděny, zahrnuty; o těchto pojmech jedná nejabstraktnější věda, filosofie (hé malista katholú n. hé malista tón prótón). Dále jsou některé vědy abstraktnější než jiné. Abstraktnější vědy se nazývají "hai ex elattonón epistémiai", neboť "ta ex elattonón" nebo také "ta ex afaireseós"



jsou pojmy o menším (elattón) počtu znaků. Naproti tomu "ta ek prostheseós legomena" jsou pojmy vzniklé přidáním znaků (prosthesis, determinatio), tedy konkrétnější. A tak jsou vědy abstraktnější a konkrétnější, na př. arithmetika je abstraktnější, ale geometrie konkrétnější, protože k znaku pouhé velikosti a kvantity přistupuje v geometrii ještě pojem plochy nebo prostoru (Met. I, 1).

Mimoto jest filosofie 2. praktická; základem je jednání (práxis), jež má cíl v sobě a zdokonaluje žádavou (volní) část duše. Kdežto tedy theoretické vědění je získané zkoumáním, spekulací toho, co vidíme, praktické vědění směřuje k jednání. Sem patří ethika (éthiké) a politika (nauka o životě v obci, o její správě), v níž vůdčí naukou jest zákonodárství; A. potom i etiku nazývá druhem politiky. Za součást politiky pokládá hospodářství (oikonomiké), strategiku a řečnictví. Konečně je filosofie 3. poietická; základem je dělání, vyrábění, tvoření (poiésis) a cílem je dílo. - Přípravou k filosofii jest analytika, t.j. logika elementární a methodika. (Viz analytický.)

A. tedy poznáním skutečnosti a jejím porozuměním (E. N. I,2: "počátkem je skutečnost") chce obsáhnouti všechny oblasti lidské činnosti, oblast poznání, tvoření a jednání. V první je člověk jen divákem pravdy (theatés alétheias, E. N. I, 4), ač nikoli bezzájmovým (srov. metafysika a theória); jest zkoumatelem toho, co jest a proč jest. Poznává, že ve světě jest řád, na němž nemůže nic měnit; poznává, že všechno se řídí stálými principy a zákony nezávisle na jeho poznání a vůli. Tu jen hledá a nalézá. Ale když člověk pozná zákony, zajímá se o to, k čemu mohou býti prospěšné, i užívá jich k tvoření nových skutečností (ve vědě, umění i v jednání). Než i tu jeho tvorba má meze, omezení, neboť se musí řídit podstatami věcí, zákony, jichž sám nevytvořil. (De an. II, 1: "Podstatami jsou především tělesa, a to přírodní; neboť tato jsou počátky ostatních", t.j. vytvořených člověkovou činností.) Proto A. vědy, které využívají výsledků věd theoretických, nazývá "hypéretúasai", sloužící, kdežto theoretické, zvláště metafysika, jsou "archikóterai", vládnoucí (Met. I, 1). Člověk dále poznává, že světovým řádem se všechno řídí, že mu podléhá, a tudíž také on sám. Ale kdežto ostatní příroda svým životem a jeho projevy se nemění, žije ve smyslu řádu nutně a nevědomě a tím dochází svého přirozeného cíle, v němž je pro ni dobro, člověk rozumí, že se do toho řádu svým myšlením a chtěním má vřaditi sám, má-li dosáhnouti svého přirozeného cíle a dobra, že se tedy nemá řádu protiviti; v tom je pro jeho chtění omezení. Neboť se přesvědčuje, že vychýlení z přirozeného řádu, jeho porušení, přináší s sebou zlo. Poznává sankci řádu a rozdíl mezi dobrým a zlým, a tak že některé věci má konati, má si jich žádati, jiným se vyhýbati (feugein, utíkati). Rozum tak poznává, že přirozené, věčné zákony jsou, ať se to líbí nebo nelíbí, o nich že se nehlasuje. I diktuje příkaz: Nejdñati proti přirozeným zákonům. Poznává, že v daném řádu, kterého nevytvořil, jest závaznost pro jeho jednání; nezavazuje tedy správný úsudek (orthos logos), nýbrž zavazuje daný řád. (Čti Etiku Nikomachovu, čes. překlad, Laichter 1937.) V tom poznání řádu, ve vědomí poměru k řádu a v svobodném rozhodnutí pro něj nebo proti němu v svém jednání jest mravní stránka lidského jednání. A tak v oblasti tvoření a jednání člověk není jen divákem, nýbrž přímým účastníkem a tvůrcem. Kdežto u ostatní přírody jest neměnnost a heteronomie, jest u člověka v těchto oblastech změnitelnost, zdokonalitelnost; člověk poznáných zákonů dovede vědomě použití ve svůj prospěch, zlepšuje, zdokonaluje život. V jednání člověkově pak je jistá autonomie; totiž tak, že člověk poznáný řád činí svým, ví, že je to jeho věc, aby byl s řádem spolupůčinný, že sice nemusí, ale má; neboť běží o něho. (Viz i metafysika.) Zdokonalitelnost je možná v oblasti tvoření tak, že tu člověková činnost přechází v dílo a toto zdokonaluje, v oblasti jednání činnost jako taková zůstává v jednajícím podmětu a zdokonaluje jej samého. (E. N. VI, 4, 5; viz i blažený a ctnost.)

**Forma** viz tvar.

**Fysický** (f y s i k o s) = přírodní, přirozený; znamená to, co má příčinu pohybu v sobě a tím se rozlišuje od adj. "umělý". Na př. duše se definuje jako první skutečnost přírodního (fysiků) ústrojného (organiků) těla. (De an. II, 1). Slovem "přírodního" se naznačuje, že pohyb, princip činnosti je uvnitř v těle, i nepotřebuje toho pohybu zvenčí. Připojením toho výrazu nabývá adj. organikos významu "ústrojný", neboť organikos = méchanikos ve významu něčeho, co slouží jako nástroj (= organon) k nějaké činnosti, a v širším smyslu je to všechno, čeho se užívá k dosažení nějakého účelu. - Věda, která se zabývá přírodními předměty, nazývá se hé fysiké, t.j. epistémé, vlastně nauka theoretické filosofie (Met. VI, 1). Viz filosofie.

**Fysik** (fysikos) je ten, kdo badá o přírodě, pozorovatel přírody, přírodní filosof (De an. I, 1). Fysiky byli zvaní ionští přírodní filosofové. "Fysikós skopein" pak znamená, zkoumati po způsobu fysiků na základě pozorování přírody. Je to empirická metoda vědeckého bádání v protivě k "logikós skopein" (De gen. et corr. I, 2). Viz logický.

**Fysika** viz filosofie a fysický.

**Fysis** = příroda, přirozenost, natura. Příroda znamená obsah jsoucna, celek všech přírodních věcí, ale zvláště imanentní, vnitřní princip pohybu a vývoje věcí. Proto A. praví, že cesta k poznání přírody jest příroda vysvětlovaná hlediskem vzniku a vývoje (Fys. II, 1). O přírodě pak mluví ve smyslu tvaru (hé kata tén morfén fysis) a látky (hé kata tén hylén fysis); ale bytí a určitost věcí pochází od tvaru, proto se výrazu "fysis" má užívat především o tomto. Ježto tvar = účel, tedy i fysis = účel (Fys. II, 8). I je tento pojem základem A-ova teleologického nazírání proti názoru materialisticko-mechanistickému, který běře v úvahu jen látku (Fys. II, 9). Příroda je jako moudrý hospodář, nečiní nic nadarmo, při všem hledí nejlepšího. Činnost přírody, která se vyhýbá neomezenému a všechno činí pro účel, A. srovnává s rozumem a myšlením. Účel působí jako něco žádaného, proto žádostivost (orexis) je ve všech organických činnostech hybnou silou; již u zvířat je jako nevědomý pud, který k dosažení účelu volí vhodné prostředky. Poněvadž všechno směřuje k vytknutému účelu, jeví se příroda jako řád. Příroda není jak špatná tragedie. Co je podle přírody, je přirozené, je v tom pravidelnost, stálost (to aei hútos) nebo alespoň se děje zpravidla (to epi poly). Je tu určitá determinovanost, uskutečňování trvalých tvarů (stálost druhů). Ovšem je tu i jistá indeterminovanost, nahodilost, kontingence (symbebékos), která je na straně látky. Kontingence je spolupříčinou v přírodě, jeví se jako úchylka z přirozeného řádu, vzniká zlé (viz látka a zlo) pasivitou, odporem a setrvačností látky; tedy jen tak je možno mluvit o indeterminovanosti v přírodě. Látka někdy zdržuje účelnou činnost, že nahodile vznikají zjevy, které neodpovídají přirozenému stavu (fysis) věcí. Tak realita projevuje nahodilou, bezděčnou činnost nepředvídanou. Tato však neruší celek, neboť příroda je řád. (Viz náhoda.) Proti naprosté indeterminovanosti mluví účelnost přírody; tato odůvodňuje zákonitost, kauzalitu, umožňuje pohled do budoucnosti a platnost vědění, které vychází od věcí, jež podléhají zákonům a chovají se tak a tak i bez našeho myšlení. Proto zkoumání kausální se spojuje se zkoumáním teleologickým. Neboť účelu se dosáhne, pokud příčiny spolupůsobí v dotyčném směru. V přírodě je tvoření (De part. an. I, 5), ale příroda nevědomě je činna v tom směru, jehož se jí dostalo. Jen nerozumný člověk uvádí všechno na mechanicky účinkující síly (Met. I, 3). Imanentní, vnitřní činnost přírody A. znázorňuje přirovnáním k vojsku a veliteli; činnost a pořádek je ve vojsku, ale působí je velitel, činitel vně vojska. (Met. XII). A tak obvyčejně A. píše: "Bůh a příroda nečiní nic bezúčelně." (De coelo I, 4.) - Slovo "fysis" má též význam přirozenost. Ježto podstata a tvar jsou fysis, je přirozené to, co jich dosáhlo (Met. V, 4). fysis jako tvar = dokonalost a tím i dokončení, cíl každé věci, t.j. stav, v jakém je věc

po ukončení svého vývoje (Polit. I, 2). Fysis je dříve než vývoj. - Proti fysis, jako něčemu neosobnímu, na člověku nezávislém, jest umělá dovednost (techné, Met. XI, 7) a lidský zákon (nomos, ustanovení).

# G

**Genesis** = vznik, vývoj. O vývoji A. mluví tam, kde je vznik. Vývoj věcí jest jejím vznikem, který jest přechodem z nejsoucná v jsoucná (Fys. V, 1), t.j. z nejsoucná ve smyslu relativním, nikoli absolutním. Genesis má charakter něčeho přirozeného (Met. VII, 7). Když tedy A. mluví o látce jako nevzniklé (agennétos), má na mysli, že u ní není takového přirozeného vzniku, rovněž ne u tvarů. Ale jimi se již dá vysvětliti přirozený vznik a vývoj věcí. (De part. an. I, 4, 5.) Vývoj věcí také nemůže jíti dále, než pokud sahá princip, který vývoj podmiňuje a řídí, t.j. podstata věcí, tvar; tento tedy určuje vznik a vývoj, nikoli vývoj podstatu (in. I, 1). Vznik a vývoj je překonáváním látky tvarem. Poněvadž tvar je účelem (telos) a přirozeností (fysis) věcí, nemůže vývoj postupovati do nekonečna, neboť potom by musel býti vývoj vývoje a to je nemožné (Fys. V, 2). Každý vznik a vývoj prochází mezi dvěma konci; začátek tvoří podstata, tvar ("člověk plodí člověka"), od něhož vychází popud k vývoji (zákon synonymity, De gen. an. II, 1), a koncem, účelem je rovněž onen tvar (zákon homoidealit, Met. VIII, 7; Fys. II, 1). Co je tedy vývojem pozdější, je přirozeností dřívější; proces genese, vzniku a vývoje, je něco pozdějšího než fysis. Co účelu, přirozenosti nedosahuje pro nějaké překážky anebo je překračuje, nemá nebo pozbývá svého přirozeného stavu. Jakmile něco dosáhne své fysis, je každá další změna jejím zhoršením, degenerací. Příroda představuje organický jednotný plán tvoření, postupující jen uvnitř určitých mezí. Když se ze zárodku začne vyvíjet bytost, řídí se její vývoj na každém dalším stupni vývoje organismem, který má býti poslední mezí vývoje. V zárodku se nejdříve tvoří části všeobecné, společné a teprve později se tvoří části všeobecné, společné a teprve později se tvoří specifické rozdíly. A konec vývoje se zase stává jeho počátkem, neboť konec vývoje směřuje opět k zárodku. V přírodě je tak stálost druhů, které jeví sice příbuzné poměry, je tu jednota, vyšší tvary se dotýkají nižších, ale v podstatě se nemění. I když vznikají odrůdy (míšenci), jsou jejich potomci buď neplodní anebo další generace nabývají zase podoby matky, a tak se vrací k původnímu druhu. Tudíž měnivost druhu má své meze právě v druhu. Podobně v umění vývoj je jen cestou k dosažení typu; jakmile ho dosáhne, přestává funkce vývoje a vývoj končí. To A. v Poietice ukazuje na vývoji tragedie. Stejně vznikla myšlenka o dokonalém zřízení státním, od něhož každá úchylnka je zhoršováním. - O "genesis automaté" viz automatos.

# H

**Habitus** (hexis). Slovo "hexis" (Met. V, 20) znamená něco mítí, často však kvalitu, která činnost podmětu zvyšuje nebo zmenšuje, stav, který opakováním stejných činností je stupňován a utvářen v určitém směru (Categ. 8) a je tak zvláště základem ctností a špatností. Habitus je svobodný, neboť na nás vždy záleží, jak jednáme. Vnější projevem toho stavu, v němž záleží smýšlení člověka, je chování, jednání. A. v Metaf. pojem "hexis" uvádí v blízkost pojmu "eidos" (tvar); znamená tedy tolik, co ztvárnění, vnitřní uspořádanost, záměrnost, trvalý směr vůle, který usnadňuje rozhodnutí jednati určitým způsobem. Je to pojem velmi důležitý v psychologii a zvláště v etice a pedagogice. není to jen sklon, dispoice (diathesis), poněvadž tato se mění, kdežto hexis znamená něco trvalého, stálého.

**Hranice** (horos, terminus, ohrazení, mez, určení). Jako přímky ohraňují plochy, tak v soudu takovým ohrazením jsou subjekt a predikát, proto je A. nazývá "horoi". (An. pr. I, 1.) Dále horoi jsou podstatná určení, která vyplývají z pojmu předmětu a tento omezují, proto A. někdy užívá slova "horos" jako "logos" = (pojem). Často toho výrazu užívá také o logickém výměru (horismos). V sylogismu horos znamená návest.

**Hypolépsis** znamená obecný soud, jímž se něco tvrdí nebo popírá, obecný názor o věci či představu ve smyslu mínění (De an. III, 3). H. se pak dělí jednak na objektivně vědecké poznání nutných pravd (epistémé), jednak na poznání nahodilých pravd, t.j. mínění v užším slova smyslu, mínění subjektivní, domněnku nebo i zdání (doxa), a konečně h. znamená i správný úsudek v jednání, rozumnost, praktické poznání (fronésis, De an. III, 3; E. N. VI, 5). A tak vlastně výrazu "hypolépsis", mínění n. soud, A. užívá v širším smyslu o zprostředkovaném nebo odvozeném poznání rozumovém v protikladu k "nús", intuitivnímu poznání prvních, bezprostředních principů. - Ve spise De an. III, 3 proto rozlišuje představu = hypolépsis jako mínění od představy = fantasia jako obraz (eidos) vjemu.

**Hypothesis** = předpoklad, t.j. věta, která není ještě dokázána ani bezprostředně jistá, ale přece se uznává (An. pr. I, 44; An. post. I, 10). Proto "syllogismos ey hypotheseós" je úsudek, který vychází z nedokázaného předpokladu (nikoli tedy hypothetický úsudek). Hypothese se tudíž nemůže užívat jako důkazu, protože spíše potřebuje důkazu, který vychází od jistých premis. (An. pr. I, 44.)

# I

**Indukce** (επαγωγή, návod) v širším významu obsahuje abstrakci, která je vlastní cestou k utvoření pojmů; v užším a obvyklém smyslu znamená postup od jednotlivin k obecninám (Top. I, 12). Vědění tak spočívá na indukci a tím na vnímání (An. post. I, 19). Indukce je v jistém protikladu k důkazu, ale na druhé straně je předpokladem pro důkaz. Neboť bez indukce není principů, bez principů není důkazu; jí je možno usuzovati ze známého (Top. I, 1). A. mluví o úsudku z indukce (An. pr. II, 23), ba i o důkaze z toho, co je pro nás dřívější (An. post. I, 3), tedy zvláštní druh aposteriorního důkazu. Úkolem indukce je stoupati, postupovati od toho, co je pro nás (subjektivně) dřívější, k tomu, co je dřívější o sobě (fysei, objektivně). Jako ideál A-ovi tanula na mysli indukce úplná (επὶ παντός, enumeratio, An. pr. I, 30), ač říká, že úplná znalost všeho zvláštního pro jeho množství je nesnadná (Top. VI, 6). A tak vzniká otázka, je-li možno z neúplného počtu případů usuzovati na obecné, je-li možná i. neúplná. A. si tuto otázku nekladl zvlášť, ale naznačil její řešení (An. post. I, 1) důležitým pozorováním, že stejné věci mají nutně tytéž podstatné vlastnosti. Mezi věcmi jsou určité vztahy a zákony (Fys. I, 5), jimiž se řídí, i je možno předpokládati platnou zásadu: stejné věci mají nutně stejné podstatné vlastnosti, nebo stejné příčiny působí přirozeně stejné účinky (Rhet. I, 4; An. post. II, 16). Tato věta se pak v sylogismu stává vyšší návěstí, i je možno usuzovati z několika případů na obecné pravidlo. Anebo: Věci jsou částí celku, který je dříve, takže se věci musí chovati v stejném způsobu, a tak se často usuzuje z části na celek (Rhet. II, 19; An. pr. II, 24). Za druhé neběží jen o pouhý součet vnímaných jednotlivých případů, nýbrž ve vnímání se projevuje činnost rozumu (νους), který postřehuje, že jak v jednom nebo několika případech, tak je tomu ve všech případech podobných (An. post. II, 31). A tak A. sám, ač z uvedených důvodů nepokládal za nutné, aby tento postup zvlášť odůvodňoval, ve svých pozorováních má často tvrzení, která přesahují rozsah toho, co skutečně pozoroval; na př. to, co platí o jednom druhu pohybu, přenesl na všechny druhy pohybu, neboť za předpokladu stálosti přírody chovají se přirozeně stejně (Fys. VIII, 7). - O indukci A. mluví i ve spojení s analogií, kde jde o poznání na základě příkladů a podobnosti (Met. VIII, 6; Top. I, 18; Rhet. I, 2; II, 20).

**Instinkt** zvířecí viz rozumnost a fysis.

# J

**Jednání** (p r á x i s) označuje lidskou činnost, která má cíl a účel v sobě; je to soubor vědomých a záměrných úkonů, vyplývajících ze svobodného rozhodnutí, proto se o jednání mluví jen u člověka. Od jednání se liší dělán, tvoření (poiésis) vznikem a účelem (E. N. VI, 4-5). Vznik tvoření je v dovednosti, v umělecké schopnosti, u jednání je ve vůli. Účel tvoření jest mimo ně v díle, které má býti vytvořeno, cílem jest zdokonalení díla; účel jednání jest v činnosti jednajícího jako takové, cílem je zdokonalení jednajícího. Viz i filosofie.

**Jinačení** viz pohyb.

**Jsoucnost** viz bytí.



# K

**Katégorie** jsou druhy výpovědí nebo predikátů ve větách (De interpr. 11). Ve vlastním smyslu katégorie neznamenal predikáty vůbec, nýbrž predikáty určitých vět, v nichž subjektem je jsoucno (to on), tedy výpovědi o jsoucnu (Met. VIII, 1). Je tu A-ovo přesvědčení, že pojmy, pokud jsou správné, věcně se vystihuje skutečnost; mají tedy především smysl ontologický. Jako pojmy, tak i katégorie jsou vystižením jsoucna mimo nás a jsou to nejvyšší rody věcí. A. to naznačil (Met. IV, 28) připojením výrazů "schéma" (způsob) nebo "rod" (genos). O tom nebo onom jsoucnu se tedy vypovídá ta nebo ona katégorie, do které náleží. V tomto významu A. první užil výrazu "katégorie". Uvádí jich (Categ. 4; Top. I, 9) deset: **úsia** (ti esti, substantia, podstata), **poson** (quantitas, kolikost), **poion** (qualitas, jakost), **pros ti** (relatio, vztah), **pú** (ubi, místo), **pote** (quando, doba), **keisthai** (situs, poloha), **echein** (habitus, míti, stav), **poiein** (actio, činnost), **paschein** (passio, trpnost). Nejméně reality má katégorie vztahu (Met. XIV, 1). Jindy A. (Met. XIV, 2) shrnuje katégorie ve tři: úsiai (podstaty), pathé (kvality), pros ti (vztah), anebo docela (An. post. I, 22) ve dvě: podstatu a akcidence. Neboť všech devět kategorií mimo podstatu není v sobě, nýbrž na podstatě jako na svém podmětu a nositeli. - A-ův spis "Kategorie" přeložil P. Vychodil, Brno 1918.

**Katharsis** jest pročištění (De gen. an IV, 5), anebo jako účinek umění (Poiet 6) očištěním škodlivých vášní jejich odstraněním soustrastí a strachem. Srov. pozn. k čes. překladu Politiky, Laichter 1939, str. 315 a n.

**Klasifikace věd** viz filosofie.

# L

**Látka** (h y l é, materia) je podklad (hypokeimenon, substrát) všech tvarů vznikajících a zanikajících ve smyslovém světě; ale podklad se nemění, trvá. V smyslovém světě se střídají tvary, předmět z jednoho tvaru (kvality) přechází v jiný. Ale tvar sám nemůže přecházeti v jiný, poněvadž tvary se vylučují. Proto k vysvětlení vzniku a vývoje je nutno přibrati ještě něco jiného, co jest jim podkladem a co různé tvary může po sobě přijímati anebo z jednoho tvaru může přejíti v jiný, co však v této změně samo stále trvá, t.j. látka. (Fys. I, 6-10.) Tato tedy znamená možnost (dynamis) přijmouti v sebe tvar; jest to, co "stává se vším". Jest tudíž jsoucí, ale v jisté míře nejsoucí. Jest možností determinace, i není nejsoucno absolutní (Met. IX, 3); jest nejsoucí relativně potud, že nemusí ještě existovati skutečně. Jest něco a nic jen vztahem ke skutečnosti; určitosti a tím plné jsoucnosti se jí dostává teprve činností, působením skutečnosti, energie, tvaru. Látka tedy proti tvaru je jen trpným principem (pathétikon), který v sebe přijímá působnost (je "dektikon"); ale tím je vyzdvížena nejen její trpnost, nýbrž i činnost jako síly, mohoucnosti, která s tvarem musí spolupůsobiti. Jinou vlastností látky je setrvančnost (hypomenon = hypokeimenon), síla, jíž látka může setrvati v klidu nebo v pohybu; v ní má základ odpor, který látka klade, pokud se vzpírá přijmouti v sebe určitý tvar. Tak je látka zdrojem nedokonalostí, neboť překáží tvaru v dokonalém uskutečnění (De part. an. I, 1; De gen. an. I, 8) a je principem dělení a částí jsoucna (Met. VII, 10; XIII, 7). S dělitelností souvisí mnohost (tamtéž XII, 8). Kdyby mnohost nebyla zvyšována látkou, bylo by všechno jedno, neboť tvar dává věcem jednotu (XII, 2). Individuální různosti bytostí tedy pocházejí z látky (látka = principium individuationis, počátek jednotlivosti); jednota bytostí je v tvarovém principu. Tento je předmětem poznání, poslední rozdíly se již nedají pojmově určit, ježto pocházejí od látky (tamtéž I, 6; VII, 8); jsou něčím měnícím se, neomezeným, neurčitým, jako látka sama. Z tohoto důvodu jsou jednotliviny nedefinovatelné (ib. II, 2-3). Ovšem mnohost jest všude v nutné a nerozlučné korelaci s jednotou. To byl důvod, proč A. uznal dvojici principů (ib. VII, 17). Látka je podstatou v jistém smyslu jen tak, že ji tvoří s tvarem (Fys. I, 9; Met. VI, 3). Tedy podstatou není, má jen substanciální charakter, když v konkrétní bytosti (v celku) je nositelem tvaru. Tu v své podstatě je látka určená podstata (Met. VIII, 6), existuje v určitém tvaru, na př. v soše jako kov, a nazývá se látka poslední (hylé eschaté, h. deuthera, idios n. oikeia, hmota, ib. VIII, 6). Látka ještě neurčená, nic konkrétního, pouhá možnost, nescíslněkrát určitelná, podmět, který prochází od meze k mezi (Met. V, 2; Fys. II, 3) a trvá beze změny, nazývá se první látka (h. próté, substrát). na př. nejbližší substráty smyslových věcí jsou živly, země, voda, vzduch, oheň. Ale tato elementární tělesa jsou již substance určitého tvaru, z nichž každá, pozbude-li svého tvaru, přechází v jinou. Tento přechod do tvaru druhého tělesa jest možný jen tehdy, když ta tělesa mají společný substrát základem, který je bez jakéhokoli tvaru, bez kvality a je schopen přijímati v sebe všechny tvary, t.j. ona první látka, která ovšem nikdy aktuálně o sobě neexistuje a je pochopitelná jen rozumem, je možno ji jen mysliti (h. noété n. anaisthétos = nevnímatelná, Met. VII, 10); a myslíme ji, abychom vůbec vnikli hlouběji v podstatu hmotných věcí. Ovšem i tuto látku musíme hledat v smyslových věcech. Za příklad A. uvádí matematické obrazce. Látka druhá, jež je hmotou smyslové věci, jest hylé aisthété, která je přístupná smyslovému vnímání. Látka je tedy myslitelná jen ve vztahu k tvaru a tak se stává principem reality. Každá bytost má svůj vlastní podstatný tvar, jímž jest právě tou bytostí, kterou jest, a tak má i svou vlastní determinovanou látku. Říká-li tedy A., že všechna hmotná jsoucna mají jen jednu látku, rozumí této jednotě v tom smyslu, jakokdyž se řekne, že všichni lidé mají jednu přirozenost, t.j. ve smyslu druhovém, specifickém. První látka ani nevzniká, ani nezaniká (hylé agennétos, afthartos), t.j. co v přírodě vzniká, vzniká ze substrátu, a co zaniká, zaniká v substrát, příroda tu netvoří ani neničí. Látka tedy nemá přirozeně

pochopitelného vzniku. Kdyby neměla vůbec žádného vzniku, byla by podstatou ze sebe, ale taková jest jen čistá energie, první entelechie. Pojem poslední, naprosto neformované (amorfon) a neurčité látky, která je v stavu absolutní privace, jest konečným pojmem našeho myšlení, ale všechno je tvar, forma.

**Legalita**, výraz, proti němuž se klade "m o r a l i t a", byl vytvořen teprve v pozdější době, ale obsah oběma pojmům dal Aristoteles v Nikomachově etice. Legalita je správné jednání, ale jednající osoba jedná správně jen proto, že se to přikazuje, že tedy jedná správně pouze z donucení. Mravní jednání vyplývá teprve ze smýšlení. (Srov. i Politika VII, 13.)

**Logický** (l o g i k o s). U A-a logikou je především všechno, co se dedukuje z pojmů (logoi) a z obecných principů, a to proti tomu, co je čerpáno z empirického zkoumání. Proto A. klade adj. "logikos" proti "fysikos" = pozorovatel přírody. "Logikós zétein" = zkoumání v pojmech, t.j. metoda Platonova (Met. XII, 1). V logických A-ových spisech má adj. "logikos" význam "dialektikos"; na př. logický sylogismus (An. post. II, 8) je dedukce z důvodů pravděpodobných (ex endoxón, Top. VIII, 12) a rozlišuje se tak od vlastního důkazu (dedukce), který vychází od vědecky dokázaných důvodů. V tomto smyslu tedy A. klade adj. "logický" proti výrazu "analytický" (An. post. I, 22).

**Logika** viz analýze a filosofie.

**Logistický** (l o g i s t i k o s) = uvažující, usuzující; usuzovací stránka rozumuje praktická rozvaha, praktický rozum (E. N. VI, 2; De an. III, 10).

**Logos** znamená především pojem. Ježto se obsahem pojmu vystihuje podstata a pojem označuje i účel, je výraz logos často tolik, jako úsia, to ti én einai, energeia, entelecheia, morfé, telos, hů heneka (podstata, bytnost, uskutečnění, tvar, cíl a účel), t.j. principy, které bývají zvány hai en tó logó archai = pojmové principy; proto se pak logos jako princip tvaru klade v protívě k látce (Met. III, 1; VII, 10; De an II, 2). Mimoto logos znamená i rozum teoretický, zvláště však rozum praktický (ratio), t.j. schopnost úvahou a přemýšlením určovati jednání (Polit. VII, 14); proto správný úsudek je nazván orthos logos (E. N. VI, 13). Srov. pojem a rozum. Logos znamená i řeč jako slovní výraz myšlení; slouží tedy vyjádření myšlenek, nikoli vzniku myšlenek (De interpr. 1), myšlení e dříve než řeč. Řeč slouží vyššímu, dokonalejšímu životu (De an. II, 8).

# M

**Metafysika** je věda, která zkoumá jsoucnost jako jsoucnost a to, "co mu o sobě náleží" (Met. IV, 1; o vzniku jména "metafysika" viz filosofie). Je to dále věda, která hledá počátky (archai, principy) a nejvyšší příčiny; hledají-li se základy jsoucnosti, tedy i ty musí náležet jsoucnosti nikoli nahodile, nýbrž pokud jest jsoucno. Konečně je to věda, která chce znáti poslední důvody jsoucnosti. Za její předmět A. často prohlašuje podstatu (úsia). Proto v jeho Metafysikách jsou nejdůležitější knihy sedmá, osmá a devátá, v nichž pojednává o podstatě. Neboť podstata jest nejvíce jsoucno (úsia = podstata, etymologicky souvisí s on = jsoucnost); je nositelkou všeho jsoucnosti. Všechna ostatní jsoucnosti jsou jen něčím na ní, jí a vztahem k ní. Poslední důvody jsoucnosti jsou v první nehmatné, duchové podstatě (to ti én einai próton), v Bohu. Poněvadž tedy předmětem metafysiky je jsoucnost v jeho všeobecnosti, je metafysika jaksi sama pro sebe a ostatní vědy jí slouží; ona spíše vládne (Met. I, 2). Za vedoucí nauku jí A. pokládá, ježto se jednak snaží poznati poslední a nejvyšší příčiny všeho, a jednak i poznává, "k vůli čemu máme všechno zařizovati a konati; jest to dobro v jednotlivých případech a vůbec pak nejvyšší dobro v celé přírodě". Člověk poznává své postavení ve světě, rozumí, že daný světový řád je závazný i pro něho, že se do něj má vřaditi, aby dosáhl svého přirozeného cíle, svého dobra. To "má" je od toho, co jest, ale co bylo myšleno (a chtěno). Pro myslící a chtějící osobu by jinak závaznost nebyla patrna a bez myšlení a chtění by ani nebylo řádu. Proto A-ova metafysika vrcholí v pojmu "hé noésis noéseós noésis" (Met. XII, 9; viz heslo Bůh). - Z definice metafysiky vyplývá, že má dvě části, ontologii jako vědu o jsoucnosti vůbec a theologii jako vědu o Bohu. Předmětem metafysiky tudíž jest podstata věcí; A. vychází od konkrétní podstaty, od jednotlivé bytosti (to de ti, to kath' hekaston), která je mimo nás a která je podstatou v pravém smyslu; jí náleží nejvíce realita. A tak pozorování jednotliviny je pramenem všeho poznání; abstrahovaná věc je něčím poznáním ze zkušenosti, i má metafysika ráz vědecký. Podstata individuálních věcí dává metafysice látku, je předmětem všeobecné úvahy; bezprostředním postřehem (intuitivním, nús) se tvoří první všeobecné, ale samozřejmé principy, jež se stávají základem a východiskem veškerého vědeckého přemýšlení, soudů, úsudků, důkazů, protože všechen vědecký postup vychází od prvních principů a axiomat; tak přichází k principům novým, jež se však musí vraceti k oněm. Jejím prvním pojmem, ač s počátku nedokonalým, jest pojem jsoucnosti (věc jest jsoucí a sama o sobě), dále pojem skutečnosti (co jest, jest skutečné), jednota a poznání, že celek je větší než jeho část. Jsoucnost pak A. rozděluje podle podstaty a případků, podle možnosti a skutečnosti; z pojmu jsoucnosti vyplývá princip identity nebo kontradikce, že totiž každá věc je sobě identická a proto nemůže býti zároveň její protiklad. Poněvadž se o tento princip opírají všechny ostatní, poskytuje tím metafysika jistotu lidského poznání.

**Metoda** (methodos) je cesta, způsob, jímž se nabývá poznatků, postup zkoumání (De an. I, 1). Způsob vědeckého zkoumání je závislý na jeho obsahu, i musí se metoda řídit povahou látky, aby byla vhodná (Polit. VII, 17). Slovo "methodos" nabývá někdy i významu "věda" (Fys. I, 1; E. N. I, 1). A. rozeznává metodu přísně vědeckou (apodeiktiké, dokazovací, deduktivní) a dialektickou. Ona analyticky rozvíjí znaky věcí (analytikós = analytický, apodeiktikós = deduktivně, pragmatikós = systematicky), tato z obecného mínění o věci. Proto první m. je více objektivní, druhá více subjektivní a často bývá přípravou k přesně vědeckému zkoumání (Top. I, 2). - Vědecké zkoumání, přísně vědecký postup, zejména pak filosofické zkoumání A. nazývá "pragmateia"; tímto výrazem označuje také filosofický systém (na př. Platonova soustava) nebo jeho části (na př. fyziké pragmateia). - Viz i analýse.

**Metodologie** viz analytický.

**Mínění** (d o x a, zdání, domněnka) je poznání druhého stupně. Týká se toho, co se mění (kdežto vědění toho, co je nutné, stálé). Máme-li mínění, věříme, že něco je tak, jak si to představujeme (De an. III, 3: "s míněním souvisí víra (pistis), s vírou přesvědčení (to pepeisthai) a s přesvědčením rozumová úvaha (logos)"), ale že to může být také jinak. Mínění je tedy vědění nestálé a může být i klamně (vědění zdánlivé, E. N. VI, 3); znamená obecné mínění, obecné názory o věci (koinai doxai, ta endoxa, obecné představy, které ovšem je třeba lišit od smyslových představ, De an. III, 3), jež jsou základem dialektického důkazu. Viz i hypolépsis. - Synonymum pro "doxa" jest "d o g m a" (Met. X, 6; Polit. II, 8), jež znamená mínění nebo názor o něčem a potom učení; na př. "souhlasné učení fysiků, že se nejeví všem lidem všechno stejně, nýbrž někomu se něco jeví sladké, jinému hořké". Odtud byl později utvořen termín "dogmatismus", znamenající každé učení, které je přesvědčeno o možnosti platnosti poznání (proti skepticismu). Jiný význam ovšem má zase u Kanta, t.j. kladení poznatků bez jejich podrobení noetické kritice.

**Místo** viz prostor.

**Moralita** viz legalita.

**Moudrost** (s o f i a) je nejvyšší stupeň vědění, které záleží v jistém poznání jak počátků, tak i důsledků, které z nich vyplývají. Jest proto rozuměním a věděním (nús kai epistémé, E. N. VI, 7), intuitivním poznáním principů a přesným vědeckým myšlením. Jest věděním ve vlastním slova smyslu a zabývá se na rozdíl od ostatních věd nejvyššími příčinami a principy, které jsou všem ostatním vědám nadřaděny. Proto A. často užívá střídavě výrazů "sofia" a "proté filosofia". (Srov. filosofie.) Vrcholí v poznání nejvyššího, absolutního dobra, je tedy i theologií. V širším smyslu tudíž sofia znamená odůvodnění poznání, znalost příčin, a v užším smyslu znalost všech, i posledních příčin bytí. vyjadřuje pak jak dokonalost subjektu (proto s. = ctnost, tdatnost rozumová), tak i obsah, který ji podmiňuje (Met. I, 2).

**Moudrý** (s o f o s) muž v širším významu znamená badatele a vzdělaného muže, v užším pak muže, který rozumí posledním příčinám, t.j. filosofa, metafysika, theologa.

**Možnost** (d y n a m i s, potentia, mohoucnost) a **skutečnost, uskutečnění** (e n e r g e i a, e n t e l e c h e i a, actus) je velmi důležitá dvojice pojmů u A-a; je abstraktní, ale má základ ve zkušenosti. Možnost znamená předně všechno, co se může státi něčím, ale ještě jím není, na př. semeno je v možnosti klasem, mramor sochou (De gen. et corr. I, 3); je to tedy jsoucno potenciální (to dynamei n. kata dynamin on), mohutnost o sobě nevyvinutá, která se určitou bytostí (tode ti) státi může, ale nemusí. Není subjektivním dohadem, nýbrž je něčím reálním, jako zárodek a semeno jsou reality. Soubor vnitřních podmínek, které mohou být realizovány, musí být dán (zárodek, semeno, mohutnost), aby vývoj byl vůbec možný. Z možnosti se stává skutečnost, kterou se však může státi jen působením skutečnosti samé: člověk plodí člověka, vzdělanec utváří vzdělance. Možnost se tedy sama sebou nemůže uvést v skutečnost, nýbrž musí v ni být uvedena tím, co již ve skutečnosti jest. Mohutnost jen činností (energeia) může být převedena v činnost. I je zřejmo, že mohutnost v jednotlivých případech i v ději veškerenstva předpokládá čin. Skutečnost je tudíž činností, uskutečněním a zároveň účelem; vytváří přirozený stav (fysis), dokonalost. (Viz i tvar.) Energeia tedy označuje činnost a potom i jsoucno samo (to einai ti, být něco), ježto toto je první vlastností a dokonalostí; a jako dokončení, dovršení, uskutečnění je entelechií. A tak pojmy energeia a entelecheia jsou vlastně synonyma a A. jich mnohdy užívá střídavě. Znamenají zkrátka účelnou činnost, která pracuje k dovršení a udržení bytosti svého druhu (De an. II, 2). Svět ať fysicky nebo metafysicky pozorován má jistou stálost a uspořádání (strukturu). Fysicky

pozorován se mění, jest tu vznik a zánik, ale mění se vždy podle určitých tvarů a zákonů. Všechno vznik a vývoj je přechodem z možnosti ve skutečnost, předpokládá tedy podklad, který sice ještě není tím nebo oním, pokud je relativně nejsoucím, ale může se jím státi. To relativně nejsoucí je látka a uskutečňujícím principem je tvar. Možnost a skutečnost se tedy mají k sobě jako látka a tvar. Tvarem se látka jako možnost stává skutečností. Skutečnost jako entelechii pak zase A. rozděluje na skutečnost jako stav, relativně klidný habitus (hexis), jako je na př. vědění (epistémé), které není v každém okamžiku v pohybu, ve skutečné činnosti, a za druhé jako vědecké zkoumání nebo i rozjímání (to theórein), t.j. uskutečňování vědění, činnost v pohybu (De an. II, 1). Rovněž možnost čili mohutnost je dvojitá, na př. možnost vědění vůbec, která je dána v pojmu a výměru člověka, jenž jako rozumný živočich je vědění schopen. Za druhé možnost činnosti, uskutečňování vědění, které člověk má (vědění bez činnosti, De an. II, 5). - Dynamis pak není jen trpnou možností, nýbrž je i silou, mohoucností, schopností pohybovati nebo býti pohybován (Met. VIII, 1; De gen. an. II, 4) čili je trpná i činná, t.j. je schopna přijímati (to deiktikon, De an. II, 2) činnost skutečnosti. Bez této součinnosti, která ovšem není totožná s činností skutečnosti, nedospěla by nikdy ke skutečnosti. A tak A. všechno vnější a mechanické uvádí na sílu a činnost (De coelo III, 8) a dává přednost výrazu "mohoucnost", "síla" před výrazem "prvek" (stoicheon, De part. an. II, 1); v pozorování přírody chce podati vysvětlení pokud možno dynamické. Dynamis v smyslovém světě musí míti vztah k energii, t.j. musí "moci" státi se energií; a stane se jí jen tehdy, přistoupí-li k ní úměrná energie (Met. IX, 8). K pojetí trpnosti a činnosti potence přivedla A-a psychologie smyslového vnímání (Met. VIII, 3; De an. II): smysl je trpnou možností; ale ke skutečné představě bychom nikdy nedospěli, kdyby smysl svou činností nepřijal v sebe přiměřeného dojmu vnějšího předmětu. Tedy možnost se stává spolupůsobící příčinou k vzniku skutečné bytosti; musíme jí přiznati jsoucnost, chceme-li se vyhnouti nesmyslným důsledkům skepticismu a nihilismu (Met. III, 3; VIII, 3). Jest jen nejsoucno relativní, a to je dynamis. Ta ovšem závisí na skutečnosti, které náleží realita v nejvyšší míře a u všeho je příčinou bytí a trvání. Na počátku je první činitel, naprostá skutečnost (hé próté energeia, actus purus) od které se všemu dostává bytí a jež je účelem všeho dění. - Od pojmu "dynamis", jsoucnost v možnosti, mohoucnost, rozlišuje A. "to dynaton", možnost v smyslu logickém, když nic neodporuje, aby něco mohlo existovati.

**Mysli** viz rozum.



# N

**Náhoda** (t y c h é) je předně identická s tím, co se děje bezděčně (automaton) : kámen nespádl, aby někoho uhodil, nýbrž spádl bezděčně, že od něčeho padá a někoho uhodí. V užším významu se "tyché" omezuje na oblast lidského záměrného jednání, kde je možné štěstí (eutychia) a neštěstí (atychia, Fys. II, 4-6). Náhoda náleží také k příčině; ale příroda a náhoda si odporují. Příroda je téhož řádu jako rozum (jest eulogon), náhoda se však rozumu přičí (jest paralogon), je příčinou nepředvídanou. Příroda směřuje k účelu, ale náhoda si účelu neklade; odtud pochází nepravidelnost, indeterminovanost, nahodilost, kontingence (symbebékos). Vedle racionálního bývá často něco iracionálního (Met. VI, 11). A tak o tom, co se děje náhodou, která má původ v látce, je vědění nemožné, když je tu nepředvídanost (Met. XI, 8; An. post. I, 30). Věci činí poznatelnými jen pravidlo, zákon, které působí účelná činnost přírody a kde je předvídanost. Náhoda je tudíž spolupříčinou tam, kde se něco může státi jinak, než jak vyžaduje pravidlo (Fy. I, 5). Ovšem nepředvídané možnosti neruší celek, neboť příroda je řád. Nahodilost je pouze nepřítomnost, nedostatek nebo úchylka přírodní síly; je pozdější než to, co je přirozené, dokonalé, rozumné (Fys. II, 6). Proto A. neuznává Empedokleův "výběr" v přírodě, ježto staví na nahodilostech (Fys. II, 8). Viz i fysis.

**Nahodilý** viz akcicens.

**Naprostý** viz prostý.

**Návod** viz indukce.

**Nedostatek bytí** viz zbavenost.

**Nekonečno** (t o a p e i r o n) jest podle A-a jen v možnosti (potenciální), nikoli ve skutečnosti (Fys. III, 4-8), poněvadž není nekonečného, neomezeného prostoru. Z definice "nekonečno jest to, co stále má ještě něco mimo sebe" vyplývá, že není času a pohybu bez počátku, není žádné skutečné nekonečné velikosti. Jest jen neukončená řada členů po sobě. Neboť skutečné nekonečno je podle A-a nekonečné těleso s nekonečně velkými částmi. Potenciální nekonečno je konečné těleso nebo konečná velikost v prostoru, která se dá bez konce dělit, i dává tak číslo bez konce, zlomky se stále rostoucími jmenovateli, tedy číslo potenciální, t.j. neukončenost, nikoli skutečně nekonečné číslo. Žádný neukončený počet nelze vystihnouti určitým celkem, neboť není ukončen, stále je něco mimo něj, stále roste. Řadu je možno stále zvětšovati, ale pojem nekonečna nesnese rozmnožování. Ale je-li možno k něčemu ještě něco přidati, pak to není nekonečné. Nekonečno je tedy jen potenciální (dynamai). Výraz "potenciální" tu má ovšem poněkud jiný význam než obvykle. Kdežto na př. kov je potenciální sochou, t.j. jednou snad sochou bude, z potenciálního nekonečna se nikdy nestane nekonečno skutečné.

**Nepřetržitý** (s y n e c h é s, continuus, souvislý). Nepřetržitostí A. nazývá každou velikost, jejíž části jsou spojeny společnou mezí a vzájemným dotykem jsou sjednoceny v jednotný celek, takže tam, kde přestává jedna část, začíná současně druhá (Met. V, 26; XI, 2). Na př. v přírodě není skoků. Příroda tvoří harmonický celek, je v ní jednota, v níž každý jedinec, druh a rod má náležité místo; vyšší obsahuje vždy nižší, nikoli naopak (De an. II, 3). Tento pojem A. po prvé formuloval. Neboť jeho snahou bylo, aby obsáhl všechny životní jevy a ukázal na kontinuitu od méně dokonalého k dokonalejšímu; svět tvoří celek v sobě uzavřený a jednotný,



jest v něm stupňovitá, stálá řada podle hodnoty (t.j. řada morfologická, nikoli chronologická, De gen. an. II, 1).

**Nutnost** (α ν α ν κ έ). Pojem nutnosti má u A-a význam předně při vysvětlování v přírodě. Ale není možno vysvětlovati bez přihlížení k účelu. Kdyby nebylo účelu, vznika vývoj by neměl určitosti a směru, všechno by se dalo z nutnosti, jen jako účinek předchozího podle mechanické kausality (Fys. II, 5). Má tedy platnost hypotetickou (ananké ex hypotheseós, nutné za předpokladu, pro něco jiného je příčinou nutnosti). Je tedy jenom spolupříčinou (synaition). Proto A. přibírá obojí, nutnost i účel, aby jejich spojením vystihl poslední důvod jsoucna. Teleologické a kausální vysvětlování se v jeho výkladu přírody doplňují. Ovšem kausální nutnost nabývá plné určitosti teprve zákonitostí přírody, která má odůvodnění v účelu. Nutnost je tedy mezi jednotlivými momenty dění, ale i v souvislosti mezi návěstími v úsudku, když něco nemůže býti jinak než jest, t.j. nutnost naprostá (n. vnitřní, logická). Nutností je i to, co se děje násilím, nebo vnějším donucením. Nutně jsoucím a absolutně nutným principem jest Bůh. - Proti nutnosti je kladena náhoda. (Rhet. I, 10)

# O

**Obecné** (k a t h o l ú, universale) je to, co náleží více věcem, jest přirozeně společné, ne nahodile (De interpret. 7; An. post. I, 4). Obecné je tedy společné, ale ne každé společné jest obecné; ono je širší. Obecné (obecnina) má býti ve zvláštním (v jednotlivině), jest imanentní a tvoří v něm podstatu, tedy obsah obecného pojmu (Met. VII, 16; An. pr. I, 1). Pojmově a jako podstata jest obecné dřívější (na př. i ve vývoji živočicha se v zárodku tvoří dříve obecné a potom zvláštní, De part. an. III, 4; De gen. an. II, 3), v poznání však jest pozdější (Met. VII, 10). Obecné teprve odhaluje důvod a podstatu zvláštního (Fys. I, 1) a pravé vědění je možné jen o něm (De an. II, 5). Někdy i A. nejdříve pojednává o obecném a potom přechází k zvláštnímu (E. N. III, 7, 8; Polit. IV, 12), ale jeho základní metodou je postup od zvláštního k obecnému (An. post. II, 13; De part. an. I, 1). Obecné je abstrahováno ze zkušenosti.

**Objektivní** viz dřívější, podklad, prostý.

**Obrazivost** viz fantasia, paměť.

**Oddělený** viz odloučený.

**Odloučený** (c h ó r i s t o s, oddělený, transcendentní) = samostatně o sobě existující, odlučitelný od podkladu, zvláště od podkladu hmotného, tedy nehmotný (na př. Platonovy ideje, Met. VII, 16; XIII, 9). Ale chórison je i jednotlivá bytost, individuum (chórison úsia) jako samostatná jednotlivina. Tvar, jako individuálně něco určitého (tode ti on), jest s hlediska pojmu odlučitelný a samostatný (Met. VIII, 1). Prostě oddělené (chórison haplós) je to, co o sobě bez podkladu existuje v sobě, jsoucno ve vlastním a absolutním smyslu, neměnné a věčné (Met. VI, 4).

**Omezení** (p e r a s) znamená konec, mez, až ke které něco sahá (Met. V, 17), cíl, k němuž směřuje pohyb, poznání, tvoření a jednání, a tak znamená i účel. Ale nazývá se jím také podstata a bytnost věci; neboť jsou omezením poznání, a když poznání, tedy i věci. Proto omezením jest i útvar a tím i poznatelnosti. Povahu omezení má také dobro, zlo neomezenosti (apeiron, E.N. II, 5). Peras je pak A-ovi výrazem pro pojem "formující činitel" a sloveso odtud odvozené, perainein, znamená utvářeti, formovati (Poiet. 6). Úkol omezení A. ukazuje při vzniku krásy (Rhet. II), v životě individuálním (E.N.) i sociálním (Polit.), v kulturních útvarech a v přírodě. Každý vývoj má cíl, mez v přirozenosti věci; bytí se herakleitovsky nerozplývá v dění. Činnost není činnost bez hranic, bez určitosti; příroda se vyhýbá neurčitému, nekonečnému. Je-li vznik a pohyb, je nutně i mez, neboť žádný pohyb není neomezený. Ve všem, když dosáhne své přirozenosti, nastává klid, další vývoj je zhoršením. Tak i dějny poskytují obraz vzestupu a úpadku. Viz i genesis.

**Ontologie** viz metafysika.

**Organický** (o r g a n i k o s) = méchanikos, ve významu něčeho, co slouží jako nástroj (organon) k nějaké činnosti. V širším smyslu je to všechno, čeho se užívá k dosažení nějakého účelu. Ve spojení se slovem "fysický" (přírodní) nabývá významu "ústrojný" (De an. II, 1).

**Organon** viz analytický.

# P

**Paměť** (m n é m é). Představa, obraz vnímaného předmětu, stává se trvalým majetkem (moné, trvání) duše (An. post. II, 19); v duši trvá, i když vnímaný předmět je odstraněn (De an. III, 3; De mem. 2). To je paměť, schopnost téže mohutnosti jako je obrazivost v širším smyslu, t.j. vnitřního, společného smyslu, jímž poznáváme i čas. Neboť předmětem paměti je totéž, co obrazivosti (představování, De mem. 1); pokud totiž obraz věci je ve vnitřním smyslu, nazývá se tento fantasií nebo obrazivostí; ale s obrazem může být spojeno i vědomí nebo poznání, že je dřívější skutečný vjem, a tu se vnitřní smysl nazývá pamětí. A tak paměť je trvalou vlastností, stavem představy, pokud tato je obrazem toho, na co se vztahuje. Vztah na předmět dochází výrazu zvláště ve vědomí času, které zaujímá podstatný moment v paměti; neboť bez vědomí uplynulého času by nebylo znovupoznání. Pouze střetne-li se vědomí předmětu a vědomí času, uskutečňuje se paměť. Z toho vyplývá, že paměť mají bytosti, které vnímají čas a že náleží mohutnosti, již jej vnímají; je to společný smysl nebo přesněji fantasie. Některá zvířata, třeba nemají rozum, mají také paměť, neboť i ona dřívější vjem, představu obnovují přítomným vjemem, pamatují si (Hist. an. I, 1; Met. I, 1). U člověka se však paměť neomezuje jen na obrazy vnímání, na paměť jednotlivin. Pamětí, pamatováním a vzpomínáním (anamnésis, jež u A-a nebývá někdy rozlišena od paměti) si duše zpřítomňuje to, co je časově od sebe vzdálené. Kdežto v časovém okamžiku je možné jen vnímání, je vnímající, resp. poznávající duše pamětí a vzpomínáním uvedena v stav, v němž celou řadu vnímavých obrazů může srovnávat, rozlišovat a shrnovat, co k sobě patří, a vztahovat na jeden předmět. Tak z paměti vzniká zkušenost. U člověka se pak paměť týká i myšlenek a pojmů, které ovšem člověk myslil původně nikoli bez představy a s její pomocí je opět myslí.

**Paradeigma** má význam jednak jako idea, vzor; bývá ve spojení s eidos (Fys. II, 3), proto A. i Platonovy ideje nazývá paradeigmaty (Met. I, 9). Někdy má význam pouhého příkladu (Met. II, 3). Ale znamená také úsudek z analogie, když se usuzuje z části na část, z podobného na podobné (Rhet. I, 2).

**Pathos**, trpění, označuje v širším významu každou vlastnost nebo kvalitu, která se na substantii mění, vzhledem k níž tedy substance může utrpět změnu. I znamená pak pathos také kvalitativní změnu samu, tedy jakousi činnost vedle trpnosti (Met. V, 21). Pathé tés psychés = měnivé duševní vlastnosti (De an. I, 1). V užším významu pathé znamenají škodlivé kvalitativní změny a pohyby v duši, zvláště ty, které působí bolest, strast. A potom pathos vůbec znamená dojem, citový vzruch, cit, duševní hnutí, emoci, afekt nebo vášně. Náleží sem i vznětlivost, odvaha (thýmos), jež znamená citovou prudkost, která se projevuje rozčilením, vzrušením, hněvem, láskou (Polit. VII, 7 - dnes se metaforicky užívá slova "srdce"). Kromě ní sem A. počítá klidnost, strach, soustrast, smělost, radost, nenávisť, žárlivost, žádost (De an. I, 1; E. N. II, 4), zkrátka všechno, s čím je spojena libost nebo nelibost. Libost (hédy, hédoné) a nelibost (lypéron, lypé) jsou společným výrazem pro rozmanitost citů a afektů. Libost neboli slast (rozkoš) A. definuje jako činnost přirozeného stavu (E. N. VII, 13) a vidí v ní nepřekážené uskutečňování přirozené povahy, v nelibosti jeho překážku (De an. III, 2; E. N. X, 3-5). Proto každý pocit (vjem) je nutně spojen s libostí nebo nelibostí, ježto se jimi přirozená schopnost nebo činnost buď podporuje nebo zdržuje. Tuto základní dvojici, libost a nelibost, dojem, jaký podmět má ze svých pocitů (vjemů) a představ, a afekty A. vysoko cení pro duševní život (E. N. X, 8), neboť jsou vzpruhou či hybnou silou jednání. Jejich potlačení by bylo něčím nepřirozeným; musí jen být upraveny na pravou míru (střed). Jejich význam A. cení nejen v etickém jednání, nýbrž i v estetickém působení, na př. pro katharsí. "Pathé" souvisí i s tělem (De an. I, 1); je v nich složka psychická, ale i organická.

Tato se v nich projevuje fysickou změnou, i říká A., že pathé duše jsou logoi enyloi (pojmy vyjadřující vztah k tělesnému). Z toho důvodu myslí, že studium duše po té stránce náleží i fysikům. Psychická stránka jest v tom, že ta změna v těle se děje při vjemu a představě předmětu, který budí přitažlivost nebo odpor. Bytosti, které vnímají, pociťují, mají i představu a cit libosti a nelibosti. A tam, kde je představa a libý cit, je nutně i žádostivost (to orektikon, De an. II, 2). - U A-a tudíž není zvláštního obecného označení pro cit a afekt a v jeho psychologii není ani řeč o zvláštní citové mohutnosti. Rozeznává (De an. III, 4) tři složky duše: vyživovací, pociťovací neboli vnímavou a myslící. K vnímání (pociťování) a myšlení se druží žádostivost; k této náleží žádavá (epithymia) a vznětlivá (thýmos) stránka duše a jí A. připisuje pathos (cit), který ji stále provází. "Citová" stránka tudíž není oddělena od žádavé, volní; je jejím doprovodem a trpným stavem, který ji budí k činnosti a tím je také činný. Pocity (vjemy) působí v podmětu libé nebo nelibé změny (pathé), hnutí působí zálibu nebo její opak, jež vznikají z představy anebo pojmu dobra a zla a ovlivňují pak žádavou stránku, která uvádí duši do pohybu, aby směřovala k tomu, co se jí zdá dobrým, a odporovala tomu, co se jí zdá zlým. Proto si A. představuje žádnání jako jakési usuzování, při němž přítomný obsah představy je podřazen všeobecnější myšlence účelu (E. N. VI, 5; Polit. VII, 7). Výsledkem pak, jako při usuzování je klad a zápor, je následování, přisvědčení, souhlas, a utíkání, odmítnutí, odporování (diókein - feugein, výrazy to vzaté ze soudního řízení, De an. III, 2; E. N. VI, 2), čili k dosažení skutečného nebo představovaného zla žádavá (volní) stránka duše, ovlivněná libostí nebo nelibostí, jež vzniká příkaždém pociťování, představování a myšlení, přechází v činnost. Libost a nelibost charakterisuje individuálnost (E. N. X, 5). - Adj. pathétikos v protikladu k poiétikos (= činný) znamená trpný. Na př. rozum je trpný (De an. III, 5), poněvadž se stává vším; pathétikai poiótetes jsou trpné jakosti, t.j. takové, které ve smyslech podrážděním způsobují vzrušení jejich činnosti, jako sladký, trpný (Categ. 8). Pathétikos dále znamená citům a afektům přístupný; v Rhétor. (III, 7) a v Poiet. (24) je A. rozlišuje od éthikos, na př. lexis pathétiké je řeč vzrušená proti l. éthiké = řeč klidná, mírná. Podobně tragodia éthiké má proti t. pathétiké ráz klidnější a přiměřenější.

**Počátek** (a r c h é, principium) znamená prvotnost, z čeho něco buď jest nebo vzniká nebo jest poznáváno (principium reale a pr. cognoscendi). Prvotnost (to próton) je společným znakem všech počátků. Výrazy: arché = počátek, to próton = první a aition = příčina se ztotožňují (Met. V, 1); také zásada (axióma) v důkaze je zvána arché (Met. III, 2). Příčina však zpravidla bývá pojem užší; každá příčina je počátek, ale ne každý počátek je příčina. Když počátek je chápán jako příčina, je to vždy první příčina. Principem, počátkem tedy je tvar, látka, příčina, účel, Bůh. Jisté principy v důkaze (archai syllogistikai, apodeiktikai), od nichž se musí vycházeti, nazývá A. principy bezprostředními nebo přímými (archai amesoi), protože samy jsou bez důkazu, jsou jasné bezprostředně (Met. IV, 4, 6; Top. I, 1). Dělí je na obecné (koinai) a na vlastní (oikeiai). Obecné jsou ty, jimiž dokazujeme. Jsou to principy kontradikce, exclusi tertii (An. post. I, 11) a princip identity, jiné vyjádření pr. kontradikce. Jako ontologické zákony jsou nejen formální, nýbrž i materiální principy pravdy. Jsou základními zákony myšlení vůbec. Princip kontradikce zní: Jedna a táž věc nemůže v témž vztahu nějaký nak míti a zároveň nemíti (Met. III, 3, Categ. 10). Naprosto nikdo nemůže pokládati něco za jsoucí a zároveň za nejsoucí; kdyby to omylem učinil, souhlasil by s dvěma výroky sobě odporujícími. Podobný význam mají principy vlatní, které tvoří předmět jednotlivých věd, na př. velikost a číslo (An. post. I, 10). Jsou rovněž nedokazatelné a mají platnost pro určitý druh věcí (Top. I, 18). O těchto vlastních principech A. praví (An. pr. I, 30), že pocházejí ze zkušenosti, ale totéž v jistém smyslu platí i o principech obecných. Ovšem pouhé vnímání samo o sobě jich dáti nemůže, ježto se zabývá zvláštním; ale ani rozum je nemůže v sobě obsahovati, neboť potom by věděl dříve, než se něčemu naučil. Vrozeného vědění není (An. post. II, 19; Met. I, 9). A. klade vedle sebe indukci a rozum (An.

post. II, 19) a stanovení principů připisuje oběma; rozum (nús) označuje jakoby principem principů a tím principem vědění vůbec. Proto A., i když neuznává vrozeného vědění, přece praví, že všechno učení vzniká z předchozího poznání (An. post. II, 1), že vědění bývá přivoděno jen zprostředkováním něčeho, co jsme před tím znali (Met. I, 30; E.N. VI, 3). To znamená, že obecné principy, bez nichž je poznání nemyslitelné, musí být již známé, na př. že ve všem je buď klad nebo zápor (An. post. II, 1), že tedy klad a zápor jednoho a téhož nemohou být zároveň pravdivé. A tohoto poznání se nabývá návodem (indukcí) čili intuitivním postřehem činného rozumu, který působí již v indukci; a tak "počátky bytí a myšlení jsou předmětem rozumění" (E. N. VI, 6). V etice, kde jde o jednání, získávají se principy také z jistého zvyku (= co se děje často). Proto A. píše (E. N. VI, 3), že se počátky myšlení a jednání poznávají jednak indukci, jednak postřehem a jednak zvykem. A. tedy neuznává pramene poznání, který je mimo zkušenost, ale míní jen, že jsou obecné principy, které rozum bezprostředně při vnímání jednotlivého, zvláštního postřehuje, ježto běží o něco jednoduchého, v čem není možný omyl. (De an. III, 6.) To jest to předchozí poznání, z něhož se při dalším poznání a získávání vědění vychází.

**Podklad** (h y p o k e i m e n o n). Logicky se jím rozumí podmět, subjekt, ontologicky substrát, podklad. Substrátem je jednak látka, pokud je podkladem všem tvarům a může je v sebe přijmouti (Met. V, 28), jednak substance, která v sobě samostatná, je nositelem různých vlastností (Met. VII, 3); proto se případy (akcidence) nazývají "ta en hypokeimenó", t.j. mohou být jen v jiném, mají trvání jen v substanci. Logický subjekt je nositel predikátů, něco se o něm vypovídá (Fys. I, 2). - Aristotelský pojem "hypokeimenon" ve významu subjekt, subjektivní, podmětný k opaku k výrazu objekt (antikeimenon), objektivní, předmětný, přešel do filosofické terminologie a zachoval se v původním významu až do dob Kantových, kdy nabývá jiného významu.

**Podstata** (ú s i a, substantia, Wesenheit) jest to, co prostě jest, čemu jediné náleží bytí (to einai) ve vlastním slova smyslu (Met. VII, 1), je nejvyšší kategorií. Všechno, co se jinak nazývá jsoucím (kolikost, jakost, čas atd.) má jsoucnost jen potud, pokud existuje na podstatě, v ní tkví a o ní se vypovídá; potřebuje tedy k své existenci podmětu, na němž existuje (Fys. I, 2). Podstata je podkladem všeho ostatního (Categ. 5; Met. VII, 3), jest v sobě. Charakteristický znak podstaty jest v tom, že je "tode ti" (toto zde), t.j. individuálně o sobě jsoucí jednotlivina, jedinec, bytost (to kath' hekaston, Categ. 4, De coelo III, 1). Toto je "úsia próté", první, primární podstata (Categ. 5). Vzhledem k jednotlivým substancím (úsiai prótai) jsou druhy (eidé) a rody (gené) podstatami druhotnými; tyto se totiž vypovídají o jednotlivinách. Ale v nejdůležitějších knihách (VII-IX) Metafysik za první podstatu A. označuje tvar (ib. VII, 7). Neboť jednotlivá bytost je podstata složená (úsia synthetos, Met. VIII, 3), celek (to synolon, ens), skládající se z látky a tvaru. A tyto jsou vlastními podstatami, neboť bez nich jednotlivá bytost není; látka jest substrátem (to hypokeimenon, subiectum, substantia materialis) a možností (dynamis), tvar je bytností (to ti én einai, essentia, substantia formalis) a uskutečněním (energeia, actus). Látka však má pouze substanciální charakter, t.j. jen vztahem k tvaru, jehož je podkladem; vlastní podstatou bytí nemůže, poněvadž podstatě náleží oddělenost, samostatnost (chóriston). A tak za vlastní podstatu je možno prohlásiti jen tvar a celek (t.j. látka + tvar). Potom podle priority, času, hodnoty a pojmu tvar jako bytnost věci a uskutečnění jest první podstatou.

**Pohyb** (k i n é s i s) je uskutečňování jsoucna v možnosti, pokud a vztahem k čemu jest v možnosti (Fys. III, 1), jest přechod z možnosti v skutečnost; v něm a jím se ona uskutečňuje a zdokonaluje. Pohyb tedy sahá tak daleko, jako vztah možnosti ke skutečnosti; v plné skutečnosti je dosaženo cíle pohybu (Fys. III, 2). Proto žádný pohyb není neomezený, každý



má konec, omezení (Met. II, 4), skutečného nekonečna není. Poněvadž každý pohyb je uskutečňováním možnosti, musí býti první pohybující činitel světa, který již není pohybován (Met. IV, 8). Za vlastní pohyb A. pokládá pohyb místní (fora, motus localis, latio, změna místa), ale za pohyb pokládá také každou změnu (metabolé) kvantitativní (auxésis kai fthisis, růst a úbytek, zvětšení a zmenšení přibývání a ubývání) a kvalitativní (alloiósisis, alteratio, změna vlastností, jinačení). Vznik a zánik (genesis kai fthora, generatio et corruptio), jakoby čtvrtý druh pohybu, A. nepokládá za pohyb, ježto pohyb ve vlastním smyslu je možno v přírodě chápati jen jako přechod ze stavu jsoucího v jiný, proto říká, že sice každý pohyb je změnou, ale ne každá změna je pohybem (Fys. V, 1). Přece však uznává, že je to rozdíl jen relativní, a tak (Fys. III, kn.) obou výrazů užívá bez rozdílu. Zákonem pohybu v tomto smyslu jest, že věci nabývají vlastností, kterých neměly, nebo ztrácejí ty, kterých měly (jsou jich zbaveny), takže A. zná ještě pohyb s hlediska podstaty (Fys. VIII, 7). A tato změna povšechně určená znamená pohyb. (V dnešním názvosloví pojem pohybu značí užší obsah, t.j. lokální pohyb. Pro pohyb v širším smyslu s různým zabarvením se užívá slova "vývoj".) - Vznik a zánik tedy A. nepokládá za pohyb ve vlastním slova smyslu. Neboť není absolutního vzniku a zániku, ježto uvnitř světového řádu jest vždy změna (metabolé) z jedné věci nebo stavu v jiný (De gen. et corr. I, 3). Není nic jiného než rozlučování a slučování (Meteorol. IV, 1). Změny kvantitativní a kvalitativní mají základem pohyb místní, ale tento se nedá mysliti bez kvalitativního; přírodní dějství se nedá vysvětlovati jen mechanickým pohybem, jako činil Demokritos. Oboje se ve věci děje zároveň; na př. slučování látek A. chápe ve smyslu chemickém: prvky ve sloučeninách potenciálně zůstávají tím, čím byly dříve, ve skutečnosti se však stávají něčím třetím (De gen. et corr. I, 10), t.j. ztrácejí své vlastnosti; ale když se chemické seskupení zase rozloží v ony prvky, mají opět své vlastnosti. A tak u těles kromě nahodilých změn (zvětšení, zmenšení, změna tvaru, hustoty) jsou ještě ty, že prvky ve složení a spojení mají nové vlastnosti anebo že rozložením těles vznikají nová tělesa jednodušší s jinými vlastnostmi, než měla ve složení. To jsou změny podstatné (pohyb s hlediska podstaty). Ale všechny tyto změny jsou takové, že se dějí uvnitř věci; podstatná změna se pak děje na tom, co jest společným základem, t.j. na látce. Prvek však, který činí poznatelnými stavy hmoty, jdoucími po sobě, jsou tvary, které se změnami střídají. Tak vzniká pohyb a vývoj, t.j. přechod z možnosti v skutečnost, z jednoho stavu do druhého. Je patrné, že změna není taková, že by se objevila úplně nová věc tam, kde dříve absolutně nebylo nic, ani že úplně nezmizí to, co bylo před tím, a také, v jakých mezích se pohyb a vývoj děje. Viz možnost a tvar.

**Poiésis** (tvoření) viz filosofie, jednání, umění.

**Pojem** (l o g o s) vystihuje podstatu věci, splývá s tvarem a účelem. Proto mnohdy logos = úsia (podstata), to ti én einai (bytnost), eidos nebo morfé (tvar), energeia, entelecheia (skutečnost, uskutečnění), telos, hú heneka (účel). Proti látce je principem formy (Met. VII, 10, VI, 1, De an. II, 2). Teorie pojmu je u A-a ontologická. Pojem se získá abstrakcí, i je pak prostředkem poznání předmětu jeho podstatnými znaky. Poněvadž pojmy tvoříme abstrakcí na základě smyslové zkušenosti, je zřejmo, že to, co pojmy vyjadřují, je realizováno ve skutečnosti mimo naše poznání. Pojem se shoduje s Platonovou ideou (eidos), ale rozdíl je v tom, že podle A-a podstata není "hen para ta polla" (bytost existující vedle jednotlivin), nýbrž jest "hen kata pollón", jest něčím ve věcech a je pak jejich společné genus. Obecniny tedy existují v jednotlivinách, tvoří jejich podstatu, v nich mají realitu jako jejich tvary. Obsah pojmu je tedy ve věcech. Viz i logos a rozum.

**Politika** viz filosofie a čes. překlad Politiky u Laichtera 1939.

**Postulát** (a i t é m a) znamená větu, jejíž uznání se požaduje bez důkazu, i když odporuje názoru druhého (An. post. I, 10). Liší se tedy od hypothese.

**Potence** viz možnost.

**Pozdější** viz dřívější.

**Poznání** viz počátek, pravda, rozum, vědění, vnímání.

**Pragmatický** viz metoda.

**Pravda** (a l é t h e i a). A. byl realista. Naše poznání se řídí jsoucnem, nikoli obráceně. Vědění jest měřitelné věditelným (Met. X, 6), t.j. věci měří. A. sice také říká, že věci jsou spíše měřeny než měří (Met. X, 1), ale tím chce říci, že věci jsou i bez nás, námi jsou však teprve poznávny. Pravda je ve věcech a potom v rozumu. Odtud pochází pasivita našeho rozumu. Rozum musí souhlasit s věcí. Jest závislý na věcech, na jejich tvarech; tyto může jen pozorovati, nalézati, ale netvoří jich. Pravda pak záleží ve výpovědi, že jest, co skutečně jest, a není, co není. Pravdu mluví ten, kdo má rozlišené za rozlišené a spojené za spojené. Pravda a klam jsou tedy v soudu, v myšlení, nikoli ve věcech (Met. VI, 4; IV, 6). Metoda pak musí směřovati k tomu, aby se v myšlení dosáhlo přiměřeného obrazu skutečnosti. Teprve když pro totožnost tvarů myslícího předmětu a myšleného předmětu rozum myslí své předměty, jest obrácen zároveň k sobě samému, myslí sebe sama, aniž zdánlivě potřebuje existence předmětu.

**Princip** viz počátek.

**Privace** viz zbavenost.

**Probléma** je sporná otázka, záhada a její řešení (An. post. II, 14-15). Srov. i aporia.

**Prostor** (t o p o s, místo). V širším významu topos znamená místo (idios topos), které zaujímá každé jednotlivé těleso. Místo, které zaujímají všechna tělesa dohromady, je společné místo čili prostor (koinos topos). I definuje A. prostor jako mez nějakého tělesa, kterou jiné těleso je obklopeno, a která zůstává nepohnuta. Těleso neprostředně obkličuje a dotýká se ho (Fys. IV, 1-5). Prostor je tedy skutečný, neboť má důvod ve vnějším objektivním světě, je vázán na skutečné bytí věcí; jako skutečný je omezený a konečný. Proto A. neuznával Demokritova prázdného prostoru beze vší hmoty. Nemyslitelný jest neomezený, nekonečný prostor, neboť prostor je na tělese a neomezeného tělesa není. Co je neomezené, je nedokonalé, potenciální; má něco mimo sebe. (Srov. nekonečno.) Co však mimo sebe nic nemá, jest ukončené, dokonalé, dospělo konce a jest celek. Svět si můžeme myslit jen jako dokonalý celek. - V dialektickém a retorickém smyslu jsou místa (topoi) obecná hlediska, podle nichž věc může býti pozorována a předmět projednáván. Odtud je název A-ova spisu "Topika", knihy o dialektických či pravděpodobných závěrech. (Rhet. I, 2.)

**Prostý** (h a p l ú s), jednoduchý, naprostý). Výraz "to haplún" = jednoduché bývá ve spojení s tím, co je nutné (anankaion) a první (próton), jež nemůže býti hned tak, hned jinak (Met. IV, 5). Adv. haplós má někdy vedlejší význam, má-li se o věci mluvit jenom všeobecně, tedy proti přesnému zkoumání (De part. an. I, 1). Ale A. je obvykle klade k pojmu, aby naznačil jeho všeobecnost, prostě proti tomu, co je zvláštní, na př. to on haplós = jsoucno prostě. Proto také toho adverbium užívá při způsobu zkoumání, jehož předmětem je všeobecné, a nepřihlíží k



zvláštnímu obsahu; tedy "prostě" něco vědět nebo dokázat. Jindy ho užívá v našem významu "objektivní" proti výrazu "subjektivní" (pros hémás, vzhledem k nám); tento protiklad pak vlastně splývá s protikladem pojmů "dřívější" a "pozdější".

**Prvek** (σ τ ο ι χ η ι ο ν). Tímto výrazem A. všeobecně označuje každou složku, na př. složky řeči, pojmu, důkazu (u tohoto jsou to návěsti), věci (tvar a látka), ale někdy jím označuje také principy. Obyčejně však jím myslí poslední látkové složky těles (Met. V, 3), a tedy i pět živlů, vodu, vzduch, oheň, zemi a éther (= nejjemnější a nejlehčí látka, substrát nebeských těles, De coelo, I, 3).

**První, prvotní** (π ρ ό τ ο σ) znamená nejen časově první, nýbrž i pojmově a poznatkově, tedy i nejvyšší, nejpřednější; to próton = arché = počátek, princip (Top. IV; Met. III, 3). Věda, která zkoumá počátky, je první filosofie a proto je i nejpřednější, t.j. podle vědního obsahu. Adv. "prótós" mívá často význam "v prvním, nejvyšším, nejvlastnějším a nejpřednějším smyslu", na př. jsoucno, anebo i "bezprostředně", "o sobě".

**Představa** viz fantasia.

**Příčina** (α ι τ ι ο ν, α ι τ ι α) jest to, co nějak přispívá k existenci něčeho druhého; tedy reální příčina bytí a dění a důvod poznání. Teprve poznání příčiny dodává ceny vědeckému zkoumání. Věda se vždy táže po příčině (proč, dioti) a nespokojuje se jen se zjištěním, "že" (hoti) něco jest (Met. I, 1). Každá věc musí mít příčinu a své principy (Rhet. I, 7). S věděním příčiny jest identické vědění podstaty (An. post. I, 31; II, 2). Ve všem pak je trvalá podstata a tedy i trvalé vztahy; potom stejné příčiny mají stejné účinky (A. post. II, 16). I je vědění dokonalé jen tehdy, když se reální příčina a důvod poznání shodují, je-li věc pochopena z příčin, jimiž vznikla (An. post. I, 2). Ve všem je možno dokázat čtyři příčiny (Fys. II, 3), jež se musí spojit, aby věc byla úplně poznána. Jsou to : 1. tvar (eidos, úsia kai to ti einai, causa formalis), který určuje podstatu věcí jako uskutečňující princip (energeia), 2. látka (hylé kai to hypokeimenon, causa materialis) jako substrát, jenž obsahuje možnost (dynamis) přijmouti v sebe tvarové určení, 3. účinkující příčina, od níž vychází pohyb (hothen hé arché té kinéseós, to díá ti, hyf' hú, causa agens n. efficiens) a 4. účelná příčina, účel, k němuž se něco vyvíjí (to hú heneka kai agathon, telos, causa finalis). Poněvadž však všechn pohyb, vznik a vývoj má cílem uskutečnění určitého tvaru, redukuje je A. na principy dva, na látku a tvar (Fys. VI, 7; Met. VIII, 4). Viz toto.

**Případek** viz akcicens.

**Příroda, přirozenost** viz fysis.

**Přírodovědec** viz fysik.

# R

**Rhetorika** viz dialektika.

**Rozhodnutí** viz volba záměrná.

**Rozjímání** viz theória.

**Rozum** (νóος) všeobecně je složka duše, jíž člověk poznává a myslí, rozumová mohutnost (De an. III, 4). Rozumem člověk vyniká nad ostatní přírodu; dovede abstrahovati od hmoty, poznává všeobecné abstraktní vztahy a podstaty věcí. Rozum vyžaduje zvláštního místa, je božským prvkem v člověku (De part. an. IV, 10), proto jej A. z přírody vyjímá a říká o něm, že jeho původ není přirozené povahy (De gen. an. II, 3: pochází zvenčí, θύραθεν), jest nehmotný, nesmrtelný. V poznávání světa je ovšem jeho činnost podřadně a vnějškově vázána na smyslovou představu (φάντασμα) a tím na smyslové vnímání a na věci (De an. I, 1). Neboť sám o sobě je jako nepopsaná deska, na kterou teprve smysly píší poznatky; je bez pojmů, kterých si musí teprve dobývat. Vědění není vrozené. Proto rozum je pasivní (νύσ pathétikos). Ale aby poznání nabylo, musí s tvary věcí býti příbuzný; cílem poznání totiž jsou podstaty, tvary, uskutečněné ve věcech. Aby je rozum poznal, musí tvary býti nějak v něm; a jsou, rozum je tvarem tvarů (De an. III, 8; viz i pozn. ke str. 132 čes. překladu spisu O duši. Odtud pochází také název "mikrokosmos" = svět v malém, proti výrazu "makrokosmos" = vesmír). Tvary jsou v rozumu jen v možnosti; uskutečňují se v něm teprve za pomoci smyslové představy a tím věcí, resp. jejich tvarů. Tak rozum jako rozum v možnosti "může se státi vším". Poznání je dosaženo, jestliže se tvar rozumu sjednotí s tvarem věci (Met. XII, 7), od níž poznání vychází. Rozum je pak tím, čím jeho předmět (De an. III, 7). Ale kdyby rozum byl jenom trpný, nenabyl by poznání, poněvadž bez vlastní součinnosti potenciální tvary v něm by se nemohly uskutečnit. Proto r. musí býti činný, musí takový, že to všechno uskutečňuje (poiei), jeho podstatou musí býti skutečná činnost. To je rozum činný (νύσ apathés, r. bez trpění, podle A-ova názvosloví pak obdobně nazvaný νύσ poiétikos), který smyslové obrazy musí osvětliti, aby je učinil viditelnými pro rozum v možnosti; je tedy duší tím, čím světlo oku. Jest principem principů a principem vědění vůbec (An. post. II, 19). Vidíme-li však, vidíme něco. To znamená, lidský rozum sám o sobě zase by nemohl projevit svou činnost, své uskutečňování, kdyby neměl látky. Tuto mu poskytuje smyslové vnímání, čili je vázán na věci jako r. trpný (jako takový je pomíjivý). Je to tedy činnost jednoho rozumu, toliko rozdílná. Učením o trpném rozumu A. naznačil, že je těsné pouto mezi poznávajícím člověkem a věcmi. Jako se při vnímání oko v aktu vnímání ztotožňuje s předmětem, tak při myšlení rozum, uchopiv (abstrakcí) tvar věci (pojmově), stává se jedno s předmětem. Poznání je tudíž výtvar objektivně subjektivní. Objektivní, ježto je o věcech a jimi je přivoděno, subjektivní, poněvadž je výsledkem činnosti rozumu, aobsahuje to, co je v něm v možnosti, ale bylo uskutečněno působením věcí. Za druhé A. dokázal, že lidský rozum uskutečňuje pouze to, co jest ve věcech, nikoli věci samy, které jsou na něm nezávislé; závislý je on na nich, může je jenom pozorovati, nalézati, nikoli tvořiti. Lidský rozum by tudíž sám o sobě nevytvořil pojmů, kdyby o sobě nebyly už ve věcech. (Srov. i vnímání.) "Sám sebe rozum myslí, když uchopí to, co jest myslitelné. Neboť myslitelným se stává, když se ho dotýká a myslí, takže pak rozum a myslitelné jest totéž. Je to tudíž rozum, který přijímá v sebe to, co jest myslitelné, a podstatu, i je skutečně činný, uskutečňuje, když si je "osvojí" (Met. XII, 7). Pro A-a je jakýmsi pravidlem, že nic na sebe nemůže působiti, co se navzájem nedotýká (Fys. III, 2). Na př. smyslové vnímání A. vysvětluje tak, že smysl přechází z možnosti v uskutečnění působením vnímatelných kvalit věcí (De sensu 6). Ten přechod se

děje dotykem (thixis). Při vnímání však předmět nepůsobí na smysl dotykem bezprostředně, nýbrž prostřednictvím něčeho, co je uprostřed (to metaxy, medium, prostředí) obou; u zraku je to barva. Podobně i rozum se dotykem stává jedno s poznatelným ve věcech, s myslitelným (noéta). Ale tu slovo "thinganein" = dotýkati se znamená i tolik, co "haptesthai" = hmatati. Hmat totiž na rozdíl od ostatních smyslů nepotřebuje prostředí, nýbrž bezprostředně hmatá předměty. A tak výrazu "dotýkati se" A. užívá o rozumu, když pochopuje, vyhmátne ve věcech obecné a nutné, ale také vyhmátne, postřehne principy (právě proto zvané bezprostředními, amesa) všeho, jimž rozumí právě pro ten kontakt, dotyk s věcmi (An. post. II, 19). Působení činného rozumu tedy jako principu vědění projevuje se jednak v tom, že člověk je schopen abstrakce, a jednak v intuitivním postřehnutí (rozumění) principů v oblasti teoretické i v oblasti praktického jednání.

A tak A. rozlišuje rozum teoretický, který se projevuje jako intuitivní postřehování (aisthesis) čili rozumění (nús, intellectus, Verstand), týkající se bezprostředního poznání obecných principů myšlení a jednání, a jako diskursivní myšlení, zprostředkované poznání (dianoia, logos, ratio, Vernunft, přemýšlení, rozmysl), abstrahující, usuzující a dokazující činnost (E. N. VI, 1). Ale tento rozum je nejen teoretický, postupuje od jednoho poznání k druhému, nýbrž jest i praktický, když se poznání týká dobra, které pak řídí jednání (An. post. II, 19; E. N. VI, 6). Někdy však A. sám rozlišení mezi nús a logos nedbá. Rozlišení funkcí rozumu odpovídají také slovesné výrazy. Tak noein = mysliti, povšechně označuje rozumovou činnost, rozdílnou od smyslového vnímání (aisthanesthai), a již se člověk liší od zvířete (De an. III, 3); potom i proti sobě je kladena oblast myšlení (ta noéta) proti oblasti vnímání, zkušenosti (ta aisthéta, ib. III, 8). V užším smyslu noein značí vlastní činnost rozumu, rozumění, intuitivní pochopení principů vědění; dianoeisthai značí přemýšletí, činnost rozumu na základě pojmu, sňatého s věcí, a projevuje se soudy, v nichž se nejprve projevuje pravda a omyl (De an III, 3). - Když lidský duch něco tuší, uhádne, užívá A. pro to slovesa "manteuesthai" (= věštiti, E. N. I, 3; Rhet. I, 13; De an. I, 5).

**Rozumnost** (f r o n é s i s) je rozumová zdatnost, rozumné myšlení, praktická moudrost, někdy i to, čemu se dnes říká intelligence. Definici rozumnosti A. podává v E. N. (VI, 5): "R. jest s pomocí pravdivého úsudku prakticky činným stavem ve věcech, které jsou pro člověka dobré a zlé." Znakem rozumného člověka je schopnost správně uvažovati o tom, co je pro něho dobré a prospěšné, čili je vědění toho, co se má konati a nemá. O jisté rozumnosti A. mluví i u zvířat (E.N. VII, 7); tou rozumností však myslí spíše rozumnost bez účelivosti (Met. I, 1), tedy asi nenaučený, vrozený instinkt, který chrání zvíře od pohromy, jako kdyby myslo (Hist. an. IX, 1). Není to tedy rozumnost ve vlastním slova smyslu jako u člověka, neboť zvířata nemají souzení a usuzování, nepředstavují si vzdálený cíl své činnosti, nýbrž jen konkrétně to, co právě konají pro svou výchovu (Fys. II, 7).

# S

**Sám o sobě** (autos). Zájmeno autos bývá připojováno k pojmu, aby se vyznačila jeho všeobecnost proti jednotlivinám, na př. auto to agathon = dobro samo o sobě, podstata dobra, pojem dobra, idea dobra, dobro jako takové. V témž významu A. užívá výrazu "kath' auto" (per se, an sich, Met. IV, 18), anebo slůvka "hé" (= dat.) s opakováním pojmu: to on hé on = jsoucno jako jsoucno, jsoucno jako takové, a to v protikladu k jsoucnu určitému.

**Schéma** jest útvar, tvar a podoba něčeho (Met. VII, 3; XII, 8). Vztahuje se více k zevnějšíku a označuje obrysy předmětu, při čemž se nepřihlíží k individuálnímu a konkrétnímu obsahu. A. tedy výrazu užívá zvláště k označení matematických obrazců (Met. V, 14). Anebo značí vzorec úměry (E. N. V, 8), figuru, útvar sylogismu (An. pr. I, 4, 5), způsob výpovědi kategorií (Met. VI, 2), vnější ráz řeči, zvláště jak se projevuje v kvantitě slabik (Rhet. III, 8).

**Scholé** = volný čas, prázdno. Znamená osvobození od namáhavé práce, zvláště tělesné, která se koná jen pro výdělek a obživu a zabírá všecken čas a vyčerpává síly, takže se při ní není možno věnovati svému vzdělání rozumovému a mravnímu a veřejné činnosti. Scholé tedy neznamená nečinnost, zahálku, nýbrž je pro činnost; je to důležitá podmínka pro vzdělání a veřejnou činnost. Srov. i úvod k čes. překladu Politiky, Laichter 1939, str. XXV a n.

**Skutečnost** viz možnost.

**Smysl** (a i s t h é s i s, smyslová mohutnost). A. rozeznává pět smyslů vnějších, hmat, chut', čich, zrak a sluch, t.j. schopnost vnímati předměty sobě vlastní (zvláštní, specifické). Ale zná ještě hlavní smysl společný, vnitřní (koiné aisthesis, De an. III, 2), čili vnímavé ústředí (aisthétiké mesotés, De an. III, 7), t.j. schopnost vnímati vjemy všech smyslů jako naše vlastní a zároveň všechny jejich předměty. Působí jednotu vnímání a jeho uvědomění. Z něho A. odvozuje druh sebevědomí a vysvětluje synthetický ráz vnímání. Vjemy se tu spojují v jedno a navzájem se srovnávají. Nejen hmatáme a vidíme, nýbrž také vnímáme, že hmatáme a vidíme; a tyto vjemy (pocity) od sebe odlišujeme. Můžeme tedy zároveň různé předměty smyslů postřehovati, rozlišovati, srovnávati, na př. černé a bílé, bílé a sladké atd. Společným smyslem vzniká vjem v užším slova smyslu (názor), jímž jednotlivé, různorodé vjemy, pocházející od jednotlivých smyslů vnějších smyslů, sjednocujeme v jednu celistvost. Společný s. vnímá také obecné vlastnosti věcí, velikost, tvar, pohyb, klid, prostor, počet, jednotu, s pohybem a počtem i čas (De an. III, 1). Jím duše dává směr činnosti jednotlivých smyslů a k působení z vnějšku přispívá z nitra nedělitelnou vnímavostí či pozorností (De iuvent. 3). Vnější smysly jsou mu prostředkem a on je zase prostředkem rozumu. Jest asi duší vnímací (psyché aisthétiké) proti duši myslící. Společnému smyslu tedy A. připisuje i obrazivost a paměť.

**Sofisticky** viz dialekticky.

**Soud** (a p o f a n s i s) jest výpověď, v níž je vyjádřena pravda nebo nepravda, anebo i výpověď o tom, co jest a není (De interpr. 5). Sloveso "býti" je predikátem a jest vlastně obsažen ve všech ostatních slovesech (v jejich tvarech); znamená existenci substance. A-ova logika není čustě formální. O poznání a bytí A. pojednává paralelně; věcem připisuje tolik pravdy, kolik mají účasti na bytí (Met. I, 1). Má-li myšlení býti pravdivé, musí obsah i tvar, t.j. způsob, jak myslíme, býti pravdivý. Omyl je teprve ve vazbě, v soudu (De an. III, 6; Met. VIII, 10). Soud podle A-a je predikativní, t.j. je podřaděním jednoho pojmu (subjektu) pod

pojem druhý (predikát). Soudy A. dělí podle kvality a kvantity a podle modality; mluví o protivě a protikladu soudu, o obratu soudu, vůbec o poučkách, které přešly do učebnic logiky.

**Souznačný** (συνώνυμος, univocus). A-ovo pojetí o synonymech je poněkud jiné, než jest nám obvyklé. Je to označení pro rody a druhy, pokud se dají shrnouti pod jedno společné jméno (Categ. 1). Odtud pochází A-ovo učení, že každá podstata má zvláštní schopnost, že v látce schopné ji přijmouti, vytváří stejnorodý tvar; je to zákon synonymity (Met. XII, 3). Srov. tvar.

**Správa života** viz diagogé.

**Stav duševní** viz habitus.

**Stejnomený** (homónymos, aequivocus). Stejnomené je to, co jest stejné jen podle jména, nikoli reálně. (Categ. 1.) Proto v latině samovolné plození, prvoplození (automatē genesis) bylo nazváno generatio aequivoca, poněvadž je tu jenom stejné jméno - genesis-, nikoli tatáž podstata. Viz automatos.

**Střed** (μέσος) A. pokládá za důležitý v životě individuálním i sociálním. Každá mravní ctnost je středností (mesotés) mezi krajnostmi (viz ctnost) a střední stav, střední vrstvy obyvatelstva ve státě, kde není ani příliš velkého bohatství ani příliš velké chudoby, pokládá A. za velmi důležitou složku pro udržování stálosti ústavy. V sylogismu v premisách je důležitý střední člen (mesos horors, terminus medius, An. pr. I, 4).

**Subjektivní** viz dřívější, podklad, prostý.

**Substrát** viz podstata.

**Sylogismus** (συλλογισμός, usuzování, úsudek) je myšlenkový postup, v němž z jistých vět a předpokladů nutně vyplývá jiné (An. pr. II, 1). A. rozeznává dva druhy úsudku, úsudek z obecného na zvláštní s pomocí středního členu (syllogismos diatē mesū) a úsudek ze zvláštního na obecné (syl. ex epagógēs). První je úsudek ve vlastním slova smyslu, dokazovací metoda deduktivní, druhý je induktivní (An. pr. II, 23). Při dokazování je rozdíl mezi sylogismem dokazovacím (viz důkaz), který je sylogismem přísně vědeckým, a mezi syl. dialektickým (viz dialektika). Onen vychází z pravdivých a bezprostředně jistých návěstí (ex aléthón kai prótón), které odpovídají pojmu věci (An. post. I, 2), tento běže principy z obecného vědomí a mínění o věci (ex endoxón, Top. I, 2). Proto onen poskytuje pravdivé a jisté poznání, tento větší nebo menší pravděpodobnost. - Návěst v sylogismu se nazývá protasis, střední člen meson; proti němu tedy návěstí jsou zvány ta akra, jako krajní soudy (An. pr. II, 27). Závěr se zove symperasma.

**Symptóma** viz akcidens.

**Synonymní** viz souznačný.

**Štěstí** viz blaženost.

# T

**Tento** (h o d e). A. klade ukazovací zájmeno k pojmu, aby jej zindividualisoval, zkonkretnil, na př. ho anthrōpos hode = tento člověk, určitý, konkrétní člověk, tode = toto určité, kath' hekaston = jednotlivina, v protikladu k haplós (viz prostý; Met. IX, 7). A tak i tode ti znamená toto zde, bytost, ve smyslu podstaty, jako jednotlivá substance (viz bytí) nebo i tvar, který v látce tvoří určité jsoucní (Categ. 5; Met. IX, 7).

**Theologie** = nauka o absolutním jsoucnu; theologiké filosofía = první filosofie, metafysika (Met. VI, 1; viz filosofie).

**Theologos** jest ten, kdo filosofuje o posledních důvodech jsoucna; proti němu je **fysiologos** = pozorovatel přírody (srov. filosofie). Plurálem theolōgoi však A. někdy označuje muže, kteří filosofovali v básnické a mytické formě (Met. III, 4).

**Theória** značí dívání, nazírání (srov. filosofie); jest to metafysická spekulace, zkoumání. Odtud pochází dělení filosofie na theoretickou proti praktické a poietické (Met. VI, 7; XII, 7). Ale theória znamená i rozjímání, kontemplaci; jest to nejvyšší druh filosofické činnosti, nejkrásnější činnost člověka. Neboť v ní je člověk nejvíce svoboděn, nemá při ní žádného vedlejšího účelu, nesleduje postranního, osobního prospěchu (Met. I, 2). Je v ní dokonalá správa života. Viz diagóge. Tu je člověk jaksí bez zájmu, to jest nemá zalíbení tam, kde jsou cílem jen vnější statky a různé postranní zájmy a v čem pak člověk je spíše otrokem, ne svoboděn. Ale není bez zájmu tam, kde běží o pravé hodnoty života, které přispívají k jeho zdokonalení. Zírání skutečnosti je totiž vyjádřeno v metafysickém myšlení a uskutečňuje se pak i v tvůrčí činnosti a v mravním jednání. Aby se člověk mohl včlenit v světový řád, aby mohl plnit své poslání, aby konal, co má konati, musí dříve o tom řádu vědět, musí jej poznat, porozumět mu a osvojit si jej (srov. Met. XII, 7). Tím je mu umožněno, aby se na svět a na život díval v pravém světle, vnikl v řád, rozjímal o něm a aby jej v svém životě uskutečňoval; nalézá totiž motiv pro jednání a vzniká v něm i láska k poznanému řádu a jeho původci. A. vedle povinnosti zdůrazňuje i lásku, zalíbení. Člověk poznaný řád činí svým, ví, že je to jeho věc, aby s řádem byl společník; v tom je jeho autonomie. V Politice (VII, 3) A. vyvrací mínění, že by rozjímání bylo odvráceno od jednání, protože se netýká jen jiných, t.j. aby bylo na nich závislé, nýbrž má účel v sobě, přihlíží k dobré činnosti. A tak právě v nejvyšší míře činnými nazývá ty, kteří svým myšlením vedou a řídí i zevnější činnosti; jsou to stavitelé myšlenkami. Je tu i zdroj občanských ctností, bez rozkazů konati, co jiní konají jen z bázně před zákonem. - Pojem "theórein" A. rozlišuje od pojmu "epistémé", vědění (De an. II, 1; Met. VIII, 6; Fys. VII, 3; E. N. VII, 5); toto má nějakou vědomost, ono jí však užívá, uskutečňuje ji. Pojem "chrésis" (užívání) A. klade vždy tam, kde běží o využití něčeho, o uskutečňování (Met. IX, 8); na př. učitel vidí, že dosáhl cíle, když žák získaných vědomostí dovede užívat. Ty dva pojmy se tedy mají k sobě, jako dynamis a energeia (srov. možnost). Epistémé obsahuje možnost k hlubší činnosti duchovního života, k rozjímání, jímž získané vědění, jako stav, relativně odpovídající habitus, je v činnosti, uskutečňuje se. Člověk rozjímá o tom, co jest krásné a dobré, co jest stálé a platné, co jím nemůže býti měněno, a co má sám konati, aby splnil svůj úkol, pro co má všechno zařizovati a konati (Met. I, 2). V tomto vnitřním životě, který žije z pravdy skutečnosti, jsou všechny člověkovy schopnosti podřízeny skutečnému jsoucnu (Met. XII, 7). Podle A-a člověk nemůže býti apatický ke světu a k životu, ježto apatie není lidská (E. N. III, 14), a běží o pravdu a o činnost, neboť život je činnost (ib. III, 6 a X, 4). Nejde ovšem o činnost jakoukoli, nýbrž o činnost správnou, jaká má býti. A k tomu přispívá theória; jest vlastně vrcholení činnosti, toho, co konáno býti má (práxis). Je



duševní přípravou pro správný život, a správný je tolik jako dobrý a přirozený, t.j. odpovídající přirozenému řádu. Tak člověk slouží především sám sobě, neboť činnost jest v něm a správná činnost ho zdokonaluje, zušlechťuje. Ale je to i nezbytné cvičení pro toho, kdo má sloužiti jiným. Sloužiti neznamena přisluhovati žádostem a choutkám, které bývají v rozporu s tím, co má býti, nýbrž znamená řídit, vésti ke krásnu, k opravdovému dobru, a k tomu je potřebí uměti sám sebe spravovati. Theória tudíž jest něco nejblaženějšího a nejlepšího (Met. XII, 7). Proto chápeme, proč A. nazývá blaženost druhem rozjímání (E. N. X, 8). A stejně rozumíme, proč a v jakém smyslu tuto nejvyšší činnost připisuje Bohu, činnost, k níž nepotřebuje někoho jiného, není na nikom závislá, jest svobodena; a jako první skutečnost a nejvyšší dobro uskutečňuje v svém rozumu myšlený (a chtěný) řád světa. V tom je jeho dokonalá blaženost.

**Thesis** v logickém smyslu jest předpoklad, od něhož závisí dokazování, nedokázaná věta úsudku, která není jistá a nutná a proto nemusí býti všemi uznána; liší se tedy od axiomatu (An. post. I, 2). Označuje pak každé tvrzení, danou větu, pokud o sobě není jistá (Top. I, 11), tudíž soud, který se má dokázati. Někdy thesis znamená polohu. (Categ. 6; Met. I, 4.)

**Tvar** (εἶδος, μορφή, forma, species, druhový typ) jest principem jednoty v přírodě a vlastním předmětem poznání. Jest v jednotlivinách, ale nemá zvláštní jsoucnosti mimo jednotliviny. V protivě k látce vytváří určité bytí (býti co, to einai ti). V tomto smyslu je tvar zván substanciální (úsia úsiódés) v protivě ke kvalitativním a kvantitativním tvarům, které jsou jen případy na substanci. O sobě neurčitá a beztvářá látka se tvarem stává určitým bytím, tímto zde (tode ti), neboť tvar jest o sobě něco určitého, jest uzavřený a dokonalý celek (Met. VII, 4). Látka úplně bez tvaru není; všechno, co existuje, má již tvar, třeba nižšího stupně (De gen. an. IV, 3). Tvar utváří individuum (látka + tvar) k tomu, čímjest; jest tedy skutečným a působícím činitelem v přírodě, přísluší mu realita, není se strany člověka jen ideální, myšlené prius, neboť věci, sestávající z látky a tvaru, jsou skutečné. Tvar dle své povahy a konkrétně jest energií, entelechií, skutečností, látka je možností. Tvarem se látka teprve stává skutečností, vzniká formovaná látka, celek (synolon), podstata, jednotlivá bytost. Tvar jest na začátku vzniku bytosti i na konci jejich vývoje. Je to zákon synonymity a homoidealit, t.j. každý jedinec vzniká z jedince stejného (ek synónymú, Met. XI, 3; De gen. an. I, 1 a vývojem se mu stane podobným (homoeidés, Met. VI, 7; De coelo I, 9), čili vývoj postupuje v mezích druhového typu. Druh jako tvar jest omezením (peras, Met. V, 17) vývoje, jest jeho účelem. Všechno směřuje k počátku a k účelu. - A. identifikuje tvar také s pojmem (logos) věci; tvar jako podstata se abstraktně pochopí v pojmu. Proto také tvar je nazván úsia kata ton logon, pojmová podstata (Met. VII, 10). Tvar je nazván také podobou ideje (schéma, Met. VI, 3); podoba dává tvaru geometrický smysl. Tím se pojetí substance jaksi blíží pojetí matematickému. A tak kdežto pojem je obecný, tvar je determinující, konkretizující, konkretisující; všeobecnost pojmu je v rozumu, ale jeho obsah je ve věcech. Tvar a látka nemohou existovati pro sebe, pouze božský duch je tvar bez látky (Met. VII, 12).

**Tvoření** viz filosofie, jednání, rozum.



# U

**Účel** (τὸ ἡνέκα, τέλος, účel a cíl, konec, konečný stav) jest jedna ze čtyř příčin jsoucna (Fys. II, 3). Jest vlastně identický s tavnem, poněvadž všechny pohyb, vznik a vývoj má cílem uskutečnění určitého tvaru (Fys. II, 7; Met. VIII, 4), a tak i pohybující příčina (to kinún) splývá s příčinou účelnou. Tvar jest jako konečný stav (telos) a přirozený stav (fysis). Kromě tohoto objektivního účelu může býti účel subjektivní (τὸ ἡνέκα τίνι), když se dosažený účel stává prostředkem k dosažení dalšího (De an. II. 4). S pojmem účelu bývá spojen pojem dobra (agathon), poněvadž účel obsahuje pro každou věc dobro, které ji zachovává. - Účeloslovný (teleologický) výklad přírody je u A-a promyšlenou teorií; vědomě ho užívá proti mechanistické teorii některých svých předchůdců. Srov. fysis, nutnost.

**Umění** (τέχνη). Výraz "techné" značí umění, umělou dovednost vůbec a také vědu (Met. I, 1); proto slovo "technítai" znamená umělce i odborníky. V užším významu se však techné liší od epistémé (vědění), pokud se týká dělání, tvoření (poiésis), jež má účelem dílo, kdežto vědění se týká jsoucna (An. post. II, 19; E.N. VI, 3, 4). Spisem "Poietika" se A. stal i theoretikem a zákonodárcem umění básnického. A. učil, že umění je od přírody a viděl v něm proti Platonovi, který od umění žádal spíše jen poučení, trojí prospěch, ušlechtilou zábavu (diagógé), zušlechtění (paideia) a očištění (katharsis). Spis "Poietika" vyšel v překladu P. Vychodila, Fr. Groha a u Laichtera vyjde v překladu Karla Svobody.

**Uskutečnění** viz možnost.

**Úsudek** viz důkaz, sylogismus.

# V

**Vedlejší** viz akcidens.

**Vědění** (epistémé) je třetí stupeň poznání, které se od zkušenosti liší tím, že tato ví jenom "že" něco jest, ono však také ví, "proč" něco jest; vědění zná počátek a důvod věcí (An. post. I, 2; Met. I, 2). Jest to tedy věda ve vlastním slova smyslu, zprostředkovaná důkazem, t.j. vědění, odvozené ze známých již principů; proto je zváno dokazovacím stavem (E. N. VI, 2). Vědění znamená znáti důkaz (An. post. I, 1), jest to tudíž poznání rozumové. Vzniká, jakmile z mnoha postřehů zkušenosti vzniká jeden všeobecný poznatek o tom, co je podobné. Jeho předmětem je všeobecnost, tvar, podstata, uskutečněná v mnoha jednotlivých věcech. Vědění se řídí látkou, o které pojednává (Met. XI, 7); proto je také možno z povahy vědění uzavíratí na bytí (Rhet. II, 19). Výraz "epistémé" A. uvádí v souvislosti se slovesem "sténai", zastaviti se; týká se toho, co je trvalé a objektivně platné (Met. VII, 6), co klidně stojí nad pohybem a změnou, nemůže býti jinak (ib. III, 4). Ale lidské poznání, vědění má jisté překážky objektivní (ve věci, kde látka jest prvkem neomezeným, neurčitým, De gen. an. IV, 10) a subjektivní (v poznávajícím člověku; záleží totiž i na jeho zdravých smyslech, na vlivu nadání a dispozic, De part. an. I, 5; Met. I, 2). Proto se poznání často různí a pravé poznání se tím ztěžuje, třebas věci zůstávají vždy tím, čím byly (De an. III, 2). A poněvadž poznání a vědění je poutáno na poznání smyslové, nemůže býti absolutně dokonalé (Met. XII, 7); tak nemůžeme mnoho vědět o těch podstatách, které se vymykají zkušenosti, nemají přirozeného vzniku a zániku (agennétoi, afhartoi), ale trvají v střídání věcí a podstat, které jsou účastny přirozeného vzniku a zániku (De part. an. I, 5). Srov. i vnímání.

**Vlastní** (i d i o s, zvláštní, specifický) se klade proti "společný" (koinos). Tak se v psychologii předměty vlastní jednotlivým smyslům, na př. barva oku, zvuk sluchu, nazývají aisthéta idia, vlastní vnímatelné věci, kdežto aisthéta koina se nazývají objekty společné všem nebo více smyslům, na př. tvar, velikost, pohyb. Proto společný, vnitřní smysl má název "koiné aisthesis" proti vlastním pěti smyslům. - V logice u definice jsou vlastní znaky (idia haplós, konstitutivní) a znaky následné, které jsou s oněmi nutně spojeny (idia kata symbebékos, Top. V, 1).

**Vnímání smyslové** (a i s t h é s i s, pocitování) je základ poznání; jím se také určuje pojem živé bytosti od neživé (De sensu 1). A. jako empirik uznává plně důležitost smyslového vnímání pro vědění, neboť rozum by neměl látky k myšlení a nemyslí by nic. Jenom u nehmotné bytosti jest myslící a myšlené totéž (De an. III, 4), t.j. myšlení tu má charakter uskutečňování. Svůj realismus A. naznačuje větou: Býti jest tolik, co vnímati (pocítovati) a mysliti (E. N. IX, 9). To znamená sebevědomí, ovšem také, že lidský život záleží v myšlení, ale i ve vnímání; v tomto věci působí na člověka a tak dokazují svou jsoucnost před jeho myšlením a jeho myšlení budí. Člověk myslí, poněvadž něco jest, myslí něco. Tak A. vyslovuje větu: Bez vnímání, bez smyslové zkušenosti není učení, není vědy ani umění. Není to však sensualismus, neboť zase praví: Poznávati není totéž, co vnímati; poznání jest s rozumem (An. post. II, 18). A. chtěl jen zajistiti vnímání místo v poznání. Vnímání pak definuje jako druh kvalitativního pohybu (alloiósisis tis). Objektivní kvalita se stává subjektivní. Do vnímající duše vnímaný objekt nevstupuje reálně (De an. III, 8), nýbrž jen jeho obraz, smyslový tvar (eidos aisthétos), který ji budí k vlastní činnosti; jest jen prostředkem, kterým předmět vnímáme podle zevnějšího jevu, jež duše přijímá a tvoří si představu (fantasia, De mem. 1). Tato odpovídá smyslovému obrazu a uplatňuje se v ní již moment subjektivní; je v ní již možná pravda a omyl. Ale jest již jakoby světlem (faos), bez

něhož není viděti, proto též její jméno (fantasia, De an. III, 3). Trvání (moné) obrazu, představy jest paměť (mnémé); z této a ze vzpomínky (anamnésis), t.j. z úmyslného obnovení představ, vzniká zkušenost (empeiria, Met. I, 1). Ač u člověka již při tvoření obrazu a představy působí rozum, neboť bez něho by nic "neviděl", teprve nyní nastává nejvlastnější činnost rozumu. e zkušenosti získává principy vědění, na původně prázdné desce (De an. III, 4) se objevují poznatky rozumu skutečného, které čerpá abstrakcí za svého vlastního působení a dospívá k poznání toho, co jest ve věcech stálé, co tvoří jejich podstatu. Tvar rozumu v možnosti (viz rozum) působením skutečného tvaru ve věci přechází v skutečnost, takže je mezi nimi shoda, ovšem za součinnosti rozumu, bez něhož by vůbec nebylo poznání. Vnímání se tedy týká vždy jednotlivin, toho, co je zvláštní, singulární, individuální, čímž se činnost vnímání liší od vědění, mysliti, činnosti, zaměřené k obecninám (De an. II, 5). A. s Herakleitem uznával stálou změnu látky, která je neurčitá, i nemá pro poznání cenu; proto chtěl pro poznání zachrániti tvar, který je stálý a je uskutečněn ve věcech (Met. VII, 16; X, 2; XII, 9). V něm je omezení vědy. (Srov. i De an. III, 8.) Proto je potřebí smyslového vnímání a zkušenosti. Ale k utvoření pojmu nestačí zkušenost. Neboť obecný pojem není bez odůvodnění a nutnosti, které však ze zkušenosti nepocházejí; zkušeností se dovídáme jen o posloupnosti důvodů a odůvodněného, příčiny a účinku, ale ne o příčině a nutnosti. Zkušenost jen připravuje formální představu nutnosti a obecnosti, ale aby ji duše skutečně v sobě tvořila, potřebuje zvláštní vlohy; A. ji vidí v činném rozumu, který jako pochodeň musí osvětliti smyslové obrazy a představy, aby je učinil viditelnými pro rozum v možnosti. (Srov. rozum.) V jeho světle se věci stávají myslitelnými skutečně, kdežto o sobě jsou myslitelné jen potenciálně; na místo smyslové představy nastupuje obecný poznatek, pojem. A tak všeobecnost a nutnost je v rozumu, ale obsah je ve věcech. -- Výraz "aisthesis" značí nejen vnímání (pocitování) jako činnost, nýbrž také vjem (pocit) sám (aisthéma); znamená také nejnižší stupeň poznání, které mají i zvířata (Met. I, 1), neboť se týká jednotlivého, zvláštního. A konečně znamená smyslovou mohutnost, smysl. (Viz toto.)

**Volba záměrná** (p r o a i r e s i s, rozhodnutí, liberum arbitrium) záleží ve vybírání prostředků k uskutečnění předkládaného cíle. Když známe cíl, účel, uvažujeme (radíme se) o prostředcích, které k cíli vedou, a po rozvaze vybíráme, dáváme přednost jedné věci před druhou, čili volíme, rozhodujeme se. Jest to vůle ve vlastním slova smyslu a tu je třeba hledati A-ovu nauku o svobodě vůle. Jest to vlastně "žádost" s vědomím, že uskutečnění cíle závisí na nás. Nezbytnou podmínkou jest rozumové poznání; rozhodujeme se až po předchozí úvaze. Rozum uvažuje a vybírá. Proto A. říká, že proairesis jest uvážená žádost nebo také žádající rozum či přemýšlející žádost. (Srov. E. N. III, 3-7.) Poněvadž se rozhodujeme vědomě a úmyslně, s rozumem, není tu nutnost, nesvoboda a náhoda. Svoboda je v tom, že si uvědomujeme, že čin je z nás, že jest v naší moci. Tak člověk sám určuje své jednání a jest za ně odpověden; může i nechtíti to, co jej nejsilněji vábí a nutká, je-li přesvědčen, že jest tak lépe (E. N. III, 7), čili má možnost jednati tak či onak. Svobodné je to, v čem je možný i opak. Člověk jest k dobrému a zlému nadán, ale nevylučuje se u něho další možnost opačná. Člověk je počátkem svého jednání. Jest determinován cílem, který jest mu dán přirozeným řádem (srov. filosofie), ale je svoboděn ve volbě prostředků k cíli vedoucích. Věci člověka nedeterminují, ale je determinuje jeho úsudek, který uvažuje a vybírá. Vůle je tedy svobodná ve volbě, v rozhodování. Na ten praktický úsudek ovšem působí přirozenost člověka, zvyk a výchova, ale ty rozhodnutí jen usnadňují nebo znesnadňují, svobodu však neruší. Také mravní stav (habitus, hexis), který rozhodování pomáhá nebo je brzdí, záleží od nás, protože na nás záleželo jednati určitým způsobem; habitus je tudíž svobodný, jsme jeho spolupříčinami. Ani zaviněná nevědomost neomlouvá, poněvadž záviselo od nás, abychom ji odstranili. Člověk tedy může dosáhnouti nejvyšších cílů mravních a kulturních, má určení ve své moci, může se utvářeti ve shodě s přirozeným řádem, získávati si vědění, umění a ctnost, může se

zdokonalovati, činnost to, kterou se připodobňuje Bohu. Vlastní vůle může dosíci dobra. (Rhet. I, 9) -- A. tudíž podle dnešního názvosloví není ani indeterministou, když se svobodou vůle míní libovůle, ani naprostým deterministou. Jeho učení můžeme nazvat mírným determinismem. Svědčí o tom jeho výklad. Také píše (De interpr. 9), že bychom se vlastně ani o ničem nemohli raditi, ani o něco usilovati, ani o něčem přemýšleti, kdyby byl ve všem naprostý determinismus, poněvadž by to bylo počínání marné a zbytečné. Lidská vůle je svobodná tam, kde jde o určení, všem chce hledati své štěstí.

**Vůle** viz volba záměrná, žádostivost.

**Výchova** (p a i d e i a). Slovem "paideia" A. označuje rozumové vzdělání i mravní výchovu; někdy ho však užívá jen o výchově mravní. Otázkou vzdělání a výchovy se A. mnoho zabýval; věnuje jí konec sedmé knihy a celou osmou knihu Politiky. A Nikomachova etika jest vlastně praktickou pedagogikou. Zvláště v těchto spisech nalézáme základní pravidla pedagogická a didaktická, která se stala obecným majetkem. Poněvadž A-ovi jde stále o správný život, zamítá mínění těch, jimž cílem vzdělání a výchovy jest jen vypočítavá užitečnost. Nelze ovšem naprosto zamítati zdravé užitečnosti, potřebné pro život, ale především běží o to, abychom se naučili správnému soudu a radosti z toho, co je ušlechtilé a krásné, t. j. opravdu dobré. Proto je nutno duši napřed zpracovati, aby se dobře radovala a truchlila, z čeho má; jest nutno zpracovati ji jako půdu, která má símě živiti (E. N. II, 2). Neboť je velmi důležité radovati se z toho, z čeho je třeba se radovati, a nenáviděti to, co je třeba nenáviděti. Nejde jen o učení, nýbrž o činnost; k tomu, co máme konati, naučíme se jen tím, že to konáme (E. N. II, 1; Met. IX, 8). Z důvodu, že člověk je bytostí, určenou pro život ve státě (zoon politikon, bytost společenská), má vyučování dítek býti společné. Ovšem stát není účelem sám sobě, nýbrž má jen opatřiti podmínky k zdokonalení jednotlivců; jím se prospívá dobru celku. Podle A-a jsou tři činitele výchovy, přirozenost, zvyk a rozum. A tak je třeba sice výchovy stené, ale také různé; A. zdůrazňuje individuální prvek výchovy. Obíral se tedy otázkou o cíli, obsahu a postupu vyučování a vedle vzdělání rozumu zdůrazňoval výchovu vůle, charakter. Co se týče předmětů, jímž se má učit, mluví A. jen o předmětech na nižším stupni; jmenuje gramatiku (literární vyučování), tělocvik, hudbu a kreslení. Ale osmá kniha Politiky, v níž se o tom mluví, je nedokončena. Podle jiných spisů však můžeme souditi, že předměty studia na vyšším stupni jsou fysika, matematika a metafysika.

**Vývoj** viz genesis, možnost, omezení, obecné, pohyb, tvar, účel, zbavenost.

# Z

**Zbavenost** (s t e r é s i s, privatio, zproštění). Tento pojem vyjadřuje reální zápor (logický zápor = antifasis). Sterésis je ve vlastním smyslu nepřítomnost (apúsia) určitosti, nedostatek bytí. Vznik a vývoj záleží v střídání tvarů; jako podklad v tom střídání zůstává látka. A tak vzhledem k tvaru, v nějž přechází, jest látka v stavu privace, t. j. látka ještě v sobě tvar nemá, ale může jej v sebe přijmouti. Sterésis v látce jest tudíž nepřítomnost, zproštění toho tvaru, který má vzniknouti. První látka (hylé proté) jest v stavu absolutní privace, jest bez jakéhokoli tvaru, ale jest schopna všechny tvary v sebe přijmouti a býti jim podkladem. Je-li látka nějakou příčinou zproštěna, zbavena svého dosavadního tvaru, může nabýti jiného, čili musí býti onoho tvaru prosta. A tak z privace se děje všechn vznik a vývoj a v tomto smyslu jest sterésis třetím principem vedle tvaru a látky (Fys. I, 6-9; Met. V, 22; X, 4; XII, 4-5). Ale sterésis je princip negativní, neboť to, od čeho počíná vznik a změna, jest dřívější nebytí (mé on). Zbavenost tedy není základem bytí, nýbrž vzniku a změny; má zaručovati jednotu látky a tvaru, má mezi oběma zprostředkovati; jest k tomu, aby látka byla chápána s hlediska tvaru. -- Proti pojmu "sterésis", býti něčeho prost, nemítit něco, klade se i pojem "hexis", něco míti, habitus.

**Zkušenost** (e m p e i r i a) jest stupeň vědění, které se rozvíjí zprostředkováním paměti a opakujících se stejnorodých vjemů (Met. I, 1). Zkušenost tvoří délka času (E. N. VI, 9). Viz i vědění.

**Zlo** (k a k o n, f a u l o n, špatnost). Podle A-a metafysického zla není. Neboť v počátcích, v tom, co jest první, není zla. Skutečnost (energeia) jest dobro a dokonalost. O odbru se mluví tolíkerým způsobem, jako o jsoucnu (E.N. I, 4). První skutečností jest Bůh, nejvyšší dobro (Met. XI, 10). A tak A. píše: "I Bůh i ctnostný člověk mohou činiti zlé, ale nejsou tak utvářeni." (Top. IV, 5.) Odkud však jest zlé, když není dualismu dobra a zla? Fysické zlo (zrůdy, abnormální tvary a vůbec různé nedokonalosti v přírodě) pochází z látky, která pro svou setrvačnost klade odpor tvaru, když se uskutečňuje (viz látka), a tak věc mnohdy nedosáhne účelu, svého přirozeného, dokonalého stavu (fysis, telos). Tak zlo jest vždycky pozdější než dobro, ale není proti celé přírodě, nýbrž jen proti obvyklému běhu přírody (De gen. an. IV, 4). Mravní zlo má původ v záměrné volbě čili ve svobodě vůle, "zlými, špatnými se lidé nazývají s hlediska záměrné volby" (Top. IV, 5). Člověk své svobody může zneužít k zlému (E. N. IV, 1), ale všehcno, co jest člověku dáno, pokud se týče těla i duše, jest o sobě dobré (Met. IX, 9. Proto je nutné správné poznání, ale jest potřebí také cviku v dobrém, zvláště když u lidí jest mnoho nakaženo a porušeno (E.N. X, 5). V A-ově učení jest obsažen jistý optimismus. Neboť A. byl přesvědčen, že všechno působí něco dobrého a že to, co je dobré, je dosti silné, aby se projevilo a nakonec ovládlo. Na tom spočívalo jeho přesvědčení o převaze dobrého v dějinném vývoji.

**Změna** viz pohyb.

**Zvláštní** viz vlastní.

**Zvyk** (e t h o s) jest v lidském jednání, nazývá se jím to, co lidé činí "často". Tak se zvyk podobá přírodě, které však náleží "vždy" (Rhet. I, 11). Přírodní děje se nedějí často, nýbrž vždy, t.j. stále a nutně, jsou neměnné, mají všude stejnou platnost (E.N. II, 1). Zvyk má důležitost při výchově; tu obsahuje v sobě cvik, kázeň, umravenění. Nesmí to býti pouhý

mechanismus, nýbrž konání uvážené a svobodné (Met. I,1). Rozum je účelem lidské přirozenosti, a tak pro něj se musí zařizovati vznik a cvik zvyku.

# Ž

**Žádostivost** (to o r e k t i k o n, o r e x i s, žádává, snahová, volní složka duše) se vedle obrazivosti druží k vnímavé (pocit'ovací) složce duše (De an. II, 3, 7). Proto ji mimo rostliny, které mají jen duši vyživovací, mají všichni živočichové. Žádostivost je vždy dána s vnímavým a představou (De an. II, 2), neboť tu kromě objektivního obsahu jest také subjektivní druh libosti nebo nelibosti (srov. pathos), který působí, že to, co je vnímání, pocíťováno a představováno, jest bezprostředně žádáno jako dobré nebo odmítáno jako zlé. U myšlení však obě činnosti jsou zprostředkovány úvahou o tom, k čemu je třeba směřovati a čemu s vyhýbati. V tomto postupu vlastního chtění, jímž duše reaguje libostí nebo nelibostí, a k němuž přistupuje představa účelu, jest tedy již usuzování, i má je jenom člověk. Je to vůle (búlésis). Co je v myšlení klad a zápor, jest v žádostivosti následování a utíkání (diókein - feugein, žádati - vyhýbati se). Vůle pak přechází v pohyb. Jsou tu tedy tři složky, jedna jest pohybující (t.j. předmět, který se jeví jako dobro), druhá jest nástroj pohybu (t.j. žádostivost, kterou uvádí v pohyb představované dobro, subjektivně se projevující libostí) a třetí jest pohybované (t.j. podmět). Pohybující jest pak dvojí, jedno je samo nehybné, druhé pohybující a pohybované. Nehybné jest dobro, jež jednáním má býti uskutečněno, čili dobro jako cíl jednání, pohybující a pohybované jest žádostivost, neboť to, co žádá, jest pohybováno, pokud žádá, a žádostivost jest zároveň jakýsi druh pohybu, pokud je uskutečňováním cíle (De an. III, 10). Proto A. říká, že jest trojí počátek jednání a pravdy, smysl, rozum a žádostivost. Rozum bez žádostivosti nepohybuje, žádostivost bez rozumu jest zase slepá. Rozum předkládá žádostivosti předmět, cíl, k němuž má směřovati. Cíl jest počátkem jednání. Žádáme něco, protože je uznáváme za krásné, i nezdá se na příklad něco krásným, protože si toho žádáme (Met. XII, 7). Původ jest hledati v rozumu a myšlení (arché d' hé noésis). A tak lidské jednání jest podle rozumu, jemuž se mají přizpůsobiti ostatní mohutnosti duševní, tedy i žádostivost, to jest u člověka vůle. Tato však vlastní vůlí jest teprve, když jest spojena s úvahou, stanovící prostředky k dosažení cíle, čili záměrná volba, svobodné rozhodování (proairesis).

**Život, správa života** viz diagóge, duše.