

DĚJINY FILOSOFIE
Svazek 6

THEO KOBUSCH
Filosofie vrcholného
a pozdního středověku

Přeložil Martin Pokorný

PRAHA
2013

I

ARABSKÁ FILOSOFIE

1. Arabská filosofie a latinský středověk

Je specifikem latinského středověku, že by se bez arabského myšlení nestal tím, čím se nám z dnešního pohledu jeví. Arabská filosofie je neodlučnou složkou středověkého myšlení. Vznikla současně s arabskou poezií a mystikou ve stínu oné neskonale expanze islámské kultury, která již před rokem 750 zahrnula na západ od Arábie celou severní Afriku od Alexandrie po Tanger a celé Španělsko, severním směrem pojala Sýrii, Irák i Persii až po Černé a Kaspické moře, a dokonce i na východě pronikla až do jižního Ruska a k Číně. Duchovním centrem tohoto ohromného kulturního regionu byl v 9. století Bagdád a zde započala unikátní překladatelská aktivita: vznikly arabské verze řeckých spisů z oblasti filosofie, medicíny, meteorologie i jiných disciplín. K jedné vlně překladů řeckého myšlení do semitského jazyka přitom došlo již předtím: krátce poté, co musel Simplikios, Damaskios a dalších pět filosofů v roce 529 opustit Athény a našli útočiště v Persii, byly texty řecké filosofie a medicíny, ale i křesťanské filosofie přeloženy do syrštiny a okomentovány – což se zvláště týká Aristotelova *Organa*. Následný překlad řeckých spisů do arabštiny měl mnohem větší objem, což je důvod – spolu s faktem, že někteří překladatelé byli křesťané (například Hunajn ibn Isháq a jeho skupina) či židé –, proč mluvit o arabské, a nikoli islámské tradici.¹ Díky arabským překladům filosofických textů pozdně antických, novoplatónských komentátorů Aristotela ovšem do arabského světa proniky i učební metody obvyklé v Athénách a Alexandrii. Literární žánr „uvedení“ do filosofie, v kontextu arabské filosofie nově

¹ Viz P. Adamson – R. C. Taylor, *Introduction*, str. 3.

ustavený, svědčí o „těsném sepětí mezi vznikem falsafy a chápáním filosofie v novoplatónských školách na sklonku antiky“.² Překlad řecké filosofie do arabštiny razí cestu „z Alexandrie do Bagdádu“.³

Prvním filosoficky významným myslitelem tohoto arabského hnutí byl al-Kindí, rodák z Basry vychovávaný v Bagdádu. Někdy v 9. století kolem sebe shromáždil skupinu překladatelů a později byl nazýván „Filosofem Arabů“ – oproti pozdějším islámským filosofům, kteří nebyli Arabové a často se arabštinu učili až jako druhý jazyk.⁴ U Rogera Bacona a za renesance al-Kindí proslul především jako matematik, lékař a astrolog.⁵ Nejvýznamnějším ze stovek jeho spisů, v nichž – soudě podle dochovaných názvů – prokázal znalosti psychologie, kosmologie, etiky, filosofie přírody a meteorologie, je pojednání *O první filosofii*. Nese sice v názvu aristotelské označení metafyziky, ale jedná se o novoplatónskou metafyziku „pravého Jedna“, jehož existence je dokazována s jasnými výpůjčkami z Prokla. Al-Kindího metafyzika navíc prokazuje vliv takzvané *Aristotelovy theologie*, arabské parafráze čtvrté, páté a šesté Plótinovy *Enneady*, vzniklé přímo v al-Kindího okruhu, a nejspíše pod vlivem pozdě antického komentátora Jana Filopona odmítá Aristotelovu nauku o věčnosti světa ve prospěch teze o stvoření z ničeho, a plynule tak navazuje na tradici pozdně antické metafyziky. Al-Kindí ale recipoval i řecký pojem pravdy. Současníkům, kteří u něj kritizovali využívání řeckých myšlenek, namítá ve zcela řeckém duchu: „Nesmíme se stydět za obdiv k pravdě anebo za to, že ji získáváme, ať přichází odkudkoli. I kdyby měla pocházet ze vzdálených zemí a od cizích národů, pro člověka usilujícího o pravdu neexistuje nic důležitějšího

² Viz C. D'Ancona Costa, *Greek into Arabic: Neoplatonism in Translation*, str. 20. K žánru uvedení viz C. Hein, *Definiton und Einteilung der Philosophie*.

³ Jak zní název proslulé stati M. Meyerhofa *Von Alexandrien nach Bagdad*.

⁴ K al-Kindího životu a dílu viz zvl. G. Endreß, *The Circle of al-Kindi*; P. Adamson, *Al-Kindi*; K. Kennedy-Day, *al-Kindi, Abu Yusuf Ya'qub ibn Ishaq (d. c. 866–73)*.

⁵ Viz A. Nagy, *Die philosophischen Abhandlungen des Ja'qub ben Ishaq al-Kindi*, str. XVI n.

než pravda, a pravda není nikdy ponížena či umenšena, ať už ji zpozoruje či ubytuje kdokoli. Pravda nemůže nikoho ponížít – všichni jsou pravdou zušlechtěni.“⁶

Podobná je situace u nauky o poznání: jasně tu lze rozeznat novoplatónský program harmonizace Platónovy a Aristotelovy nauky. Na jedné straně drobný traktát *O intelektu* rozvíjí učení o (čtyřech) rozlišných druzích intelektu a o jejich specifickém přínosu k poznání formy přijaté z věci – učení směřodonné pro pojetí intelektu u al-Farábého, Averroa i Alberta Velikého.⁷ Na druhé straně al-Kindí recipuje Platónovu nauku o anamnézi, tj. tezi, že inteligibilní formy nemohou mít příčinu ve smyslových vjemech, nýbrž musí se v intelektu nacházet již přede vším vnímáním jakožto apriorní vědění.⁸ Opakuje se zde pokus o harmonizaci aristotelské nauky o abstrakci a Platónovy nauky o rozpominání, podniknutý již u Prokla a dalších novoplatoniků.

Do okruhu al-Kindího překladatelské školy patří také dva texty, jež měly pro další dějiny filosofie získat zcela výjimečný význam, totiž takzvaná *Aristotelova theologie* a *Kniha o příčinách*. Čím byl první spis pro arabsky mluvící svět, tím se měl druhý stát pro latinský středověk: zcela určujícím faktorem. *Aristotelova theologie* a *Kniha o příčinách* představují dvojici paralelních svědectví pro snahu přičknout Stageiřanovi novoplatónské nauky – přičemž pseudoepigrafní ráz textu byl v obou případech odhalen až dosti pozdě. Pod titulem *Aristotelova theologie* se skrývá arabská kompilace opřená o IV.–VI. Plótinovu *Enneadu* – což ovšem víme až díky velkolepým zásluhám editora spisu a jeho recenzenta.⁹ Stejně jako u areopagitského korpusu

⁶ Citát viz P. Adamson, *Al-Kindi*, kap. 2.1. K al-Kindího pojednání *O první filosofii* viz zvl. M. A. Abu Rida, *Rasa'il al-Kindi al-falsafiya*; A. Ivry, *Al-Kindi's Metaphysics*; R. Rashed – J. Jolivet, *Œuvres philosophiques et scientifiques d'al-Kindi*, II, *Métaphysique et cosmologie*.

⁷ Latinský překlad tohoto traktátu vydal A. Nagy ve svazku *Die philosophischen Abhandlungen des Ja'qub ben Ishaq al-Kindi* (společně s *Liber de somno et visione, Liber de quinque essentiis* a *Liber introductorius in artem logicae demonstrationis*).

⁸ Podrobněji viz G. Endreß, *Al-Kindi über die Wiedererinnerung der Seele*.

⁹ *Die sogenannte Theologie des Aristoteles*, vyd. F. Dieterici; V. Rose, recenze Dietericého vydání v *Deutsche Literaturzeitung*.

zazněly pochyby o pravosti textu již v renesanci (konkrétně je vyslovili Gianfrancesco Pico della Mirandola, Martin Luther, F. Patrizi a I. Casaubon), takže od druhé poloviny 17. století bylo dílo považováno za falzum, nicméně spolehlivě to víme až díky přesnému vykázaní plótinovských paralel. U *Aristotelovy theologie* se ale nejedná o žádnou doslovnou parafrázi Plótinových myšlenek; některé teze – nauka o Bohu jako „čistém bytí“, nauka o *docta ignorantia*, popření stěhování duší do zvířecích těl – nemají oporu u Plótina a spíše poukazují na porfyriovský či areopagitský vliv.¹⁰

Druhým anonymním textem z al-Kindiho okruhu je *Knihla o příčinách*, pro další vývoj středověké filosofie nepoměrně významnější.¹¹ Ze scholastické epochy známe šest prvořadých komentářů – autory jsou Roger Bacon, Albert Veliký, Tomáš Akvinský, Siger z Brabantu a Jiljí Římský a za šesté tu je komentář mylně přisuzovaný Jindřichovi z Gentu¹² – a řadu méně důležitých. Nejvýznamnější objev k tomuto základnímu textu středověké metafyziky učinil Tomáš Akvinský: nejedná se o Aristotelův text, jak to tvrdil titul převzatý z arabštiny latinským překladatelem Gerhardem z Cremony, nýbrž o kompilát zásad z novoplatonika Prokla a jeho *Základů theologie*.¹³ Moderní bádání muselo přiznat, že oproti Tomášovým zjištěním nedosáhlo v otázce původu a obsahového hodnocení *Knihy o příčinách* zásadního posunu.¹⁴ Konstatovalo ale, že *Knihla o příčinách* patří do kontextu

¹⁰ Viz P. B. Fenton, *The Arabic and Hebrew Versions of the Theology of Aristotle*, str. 252 n., a stati C. D'Ancony Costy, souhrnně publikované ve svazku *Recherches sur le Liber de causis*.

¹¹ A. Pattinova klasická edice latinského textu *Liber de causis* se v poslední době stala podkladem dvou německých překladů, viz A. Fidora – A. Niederberger, *Von Bagdad nach Toledo*, a *Liber de causis. Das Buch von den Ursachen*, přel. A. Schönfeld (tamtéž na str. XXXIII viz korektury R. C. Taylora k Pattinově edici).

¹² Viz C. D'Ancona Costa, *Le Liber de causis*.

¹³ Jak udává H. Schnarr, *Liber de causis* (heslo v *LMA*), stručnou poznámku o souvislosti mezi *Knihou o příčinách* a Proklovými *Základy theologie* najdeme již v jednom rukopisu z doby kolem roku 1250.

¹⁴ Viz O. Bardenhewer, *Die pseudo-aristotelische Schrift Ueber das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de causis*, str. 12; A. Schönbergerův úvod k *Liber de causis. Das Buch von den Ursachen*, str. XIV n.

překládání Prokla z řečtiny do arabštiny, a v tomto smyslu je součástí takzvaného „arabského Prokla“.¹⁵

Knihla o příčinách, ve středověku přijímaná jako završení Aristotelovy metafyziky, podává „spekulativní rozvinutí systému příčin“.¹⁶ Principem rozvinutí je vždy vyšší universalita, jednoduchost a účinnost příčin nadřazených oproti podřízeným. Nejedná se o filosoficky významný text a u Prokla vše najdeme jasněji a diferencovaněji. Spisek však má velkou hodnotu pro další běh dějin filosofie, neboť do středověku vnesl jistý obsah a jistou metodu. Obsahem, o který tu jde, je myšlenka první příčiny jakožto „ryzího“ nebo „čirého bytí“ bez formy (*ylithim*) (par. 40, 90, 107 a 216). Idea bytí jakožto čirého aktu, pouhého „že“ či pouhého „zda“ – ať už tu je přejata od Porfyria či od Areopagity –, pronikavě zapůsobila na středověké myšlení. Stojí v pozadí onoho středověkého filosofického žánru, který zkoumá rozdíl mezi bytím a podstatou, a není bez ní myslitelný ani koncept *esse commune* či *ipsum esse subsistens* u Tomáše Akvinského či nauka o *anitas* u Mistra Eckharta.¹⁷

Kromě toho *Knihla o příčinách* reprezentuje euklidovskou metodu, „geometrický způsob“, kdy se vychází od axiómů či postulátů a deduktivně se dospívá k závěru. Lze proto také mluvit o axiomaticko-deduktivní metodě a držela se jí celá jedna hrdá tradice, jež sahá od Prokla až po středověká *theoremata* (Jiljí Římský, Duns Scotus). „Vzorem pro uplatnění euklidovské metody ve středověké filosofii a theologii“ byl nepochybně Boëthius a jeho axiomatické pojednání *De hebdomadibus* (O sedmerech),¹⁸ nicméně na Proklovu metodologickou ideu nenavazovala pouze Ammóniova škola jakožto ztělesněná Boëthiem – za dílo vytvořené axiomaticko-deduktivní metodou je nutno považovat i *Knihlu o příčinách*, která přitom podobně jako

¹⁵ Viz G. Endreß, *Proclus Arabus*, a práce S. Pinese, k nimž odkazuje D'Ancona Costa, *Recherches sur le Liber de causis*, str. 37.

¹⁶ W. Beierwaltes, *Der Kommentar zum Liber de causis als neuplatonisches Element in der Philosophie des Thomas von Aquin*, str. 193.

¹⁷ Zvl. viz D'Ancona Costa, „Cause prime non est yliithim“. K souvislosti mezi arabským a středověkým pojmem bytí viz M.-T. d'Alverny, *Anniyya – anitas*.

¹⁸ Viz L. Oeing-Hanhoff, *Axiom* (heslo v *HWPPh*), sl. 744.

Proklovy *Základy theologie* neobsahuje žádné metodologické úvahy. Jisté je, že 12. století se při své snaze o axiomatizaci křesťanského učení (Mikuláš z Amiens, Alanus ab Insulis)¹⁹ mimo jiné řídilo *Knihou o příčinách* jakožto axiomatickým pojednáním.²⁰

Celá arabská filosofie se pohybuje v jednotném myšlenkovém prostoru, přitom ale každý filosof stanovuje samostatné akcenty. Zvláště výrazně to platí o al-Fárábím, původem z Turecka: narodil se kolem roku 870 ve Fárábu, dnešním Otrar. Filosofické vzdělání obdržel v Bagdádu u křesťanů Júhana ben Hajlana a Abú Bišra Matty; druhý jmenovaný také přeložil Aristotelovy spisy do arabštiny. Al-Fárábí se zde stal slavným spisovatelem a učencem, ale v sedmdesáti letech přijal pozvání hamdanského knížete Sajfaddawly ke dvoru v provinčním sídle Aleppo. Poslední léta strávil v Damašku a zde roku 950 zemřel.

Al-Fárábí je významným samostatným myslitelem, který zachovává staré a současně klade základy pro nové. Je mostem od pozdně antického ke scholasticky středověkému myšlení. Konzervativní prvek se projevuje již ve spise *O souladu mezi Platónem a Aristotelem*. Jistě, al-Fárábí tu přejímá novoplatónský topos, na který od času Ammónia Sakky přísahali víceméně všichni včetně tak slavných autorů jako Porfyria, Syriana a Simplikia na řecké, Augustina a Boethia na latinské straně; připomene jej dokonce i Jindřich z Gentu a následně je nově aktualizován v jedné tradici renesanční filosofie. Přesto ale poznáváme al-Fárábího svérázný rukopis, když v uvedeném spise vyhledává soulad i na poli metodické reflexe, a to i přesto, že se Platón dal cestou analýzy a Aristotelés cestou syntézy.²¹ Podobně se vyslovuje k nauce o anamnézi a k epistemologickému apriori.

Hlavním pramenem al-Fárábího vlivu na latinský středověk však nebyla myšlenka souladu platónské a aristoteléské filosofie, nýbrž logika a teorie vědy, nauka o intelektu a praktická filosofie. Al-Fárábí provedl obrodu logického kurikula. Zatímco v křesťanské epoše se vzdělání opíralo především o Aristotelovy *Kategorie* a *První analytiku*, al-Fárábí učební plán rozšířil o demonstrativní sylogismus a *Druhé analytiku* a v rámci nauky o jednoduchých a složených pojmech vdechl nový život staré stoické tezi o klíčové roli přitakání.²² Moses Maimonides vzdal al-Fárábího zásluhám na poli logiky tu nejvyšší chválu. Hluboký vliv na středověké myšlení měla dvojice spisů o vědách, jež byly ve 12. století přeloženy do latiny pod názvy *De scientiis* (O vědách) a *De ortu scientiarum* (O původu věd).²³ Panorama věd, zahrnující vedle kvadrivia a metafyziky (*scientia divina*) také jednotlivá „mechanická umění“, „jazykovědu“ (*scientia de lingua*) a poetiku, se poté v podobné formě vynořuje u Gundisalviho (viz výše). Zvláště širokého vlivu – bezprostředně i Avicennovým prostřednictvím – se ale dočkala především nauka o intelektu a konkrétně teze o čtyřech intelektech, jak ji al-Fárábí zformuloval v jednom krátkém traktátu.²⁴ Následně 13. a 14. století bude uchváčeno ústřední otázkou – již si al-Fárábí položil jako první – po ontologické povaze aktuálně poznaného, tedy toho, co středověk nazývá „první intence“ a co je nutno na jedné straně počítat k „veškerosti toho, co jest“, zároveň ale stojí mimo kategoriální řád a je „v nás“.²⁵ Kromě toho al-Fárábí stanovil nová měřítká i na poli metafyziky. Avicenna ve své autobiografii líčí, jak čtyřicetkrát přečetl Aristotelovu *Metafyziku*, aniž by si dokázal zjednat jasno, co je jejím skutečným cílem – a pomohlo mu

¹⁹ Viz výše, str. 200–202.

²⁰ Impozantní stručné dějiny syntetické čili axiomatické metody nabízí C. H. Lohr, *The Pseudo-Aristotelian „Liber de causis“ and Latin Theories of Science in the Twelfth and Thirteenth Centuries*. Lohrovo rozlišení axiomatické a deduktivní metody ovšem neodpovídá sebeinterpretaci samotných autorů, nevyjímaje Prokla, jehož synteticky pojaté spisy je nutno vnímat v rámci celkové kombinace analýzy a syntézy. K širšímu významu termínu „axióm“, jehož uplatnění se může v různých vědách lišit, viz L. Oeing-Hanhoff, *Axiom* (heslo v *HWP*).

²¹ Viz Abû Nasr al-Fârâbî, *L'harmonie entre les opinions de Platon et*

d'Aristote, č. 21, str. 80. Viz též *Die Harmonie zwischen Plato und Aristoteles*, str. 14.

²² Viz D. C. Reisman, *Al-Fârâbî and the philosophical curriculum*.

²³ Dostupná moderní vydání uvádí závěrečná bibliografie.

²⁴ Edici latinského znění (*De intellectu et intellecto*) připravil E. Gilson, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, str. 115–126; německý překlad nabízí F. Dieterici, *Alfârâbî's Philosophische Abhandlungen*, str. 61–81. Ohledně vlivu na latinský středověk viz D. N. Hasse, *Das Lehrstück von den vier Intellekten in der Scholastik*.

²⁵ Viz al-Fârâbî, *De intellectu et intellecto*, 119 n.

až al-Fárábího krátké pojednání *O cílech Aristotelovy „Metafyziky“*. Zdá se, že al-Fárábí – oproti celé pozdně antické tradici – chápal aristotelickou metafyziku primárně nikoli jako teologii, ale jako nauku o jsovcu jakožto jsovcu a o transcendentálních určeních; naopak Bůh se – jakožto princip absolutního bytí – stává do jisté míry sekundárním tématem.²⁶

Přes všechny tyto významné změny na poli teoretické filosofie je hlavním ohniskem al-Fárábího myšlení praktická, a zvláště pak politická filosofie. Svědectvím o tom je nejenom spis, jenž byl ve 12. století převeden do latiny pod titulem *Liber exercitationis ad viam felicitatis* (Kniha o nástupu na cestu blaženosti), ale také a především jeho teorie ideálního státu, volně inspirovaná Platónovou *Ústavou*.²⁷ V příslušném spisu, jenž také dal podnět k široké recepci *Ústavy* v arabském myšlení, se mimo jiné probírají odchylky od ctnostného státu v podobě tří typů úpadku: nevědomosti, zkaženosti a bludnosti. Klasifikace států se uzavírá zkoumáním lidské blaženosti z eschatologické perspektivy, kde se téma „odměny a trestu na onom světě spojuje s al-Fárábího přesvědčením, že v poslední instanci lidská blaženost tkví v asimilaci s činným intelektem“ – což však je život netělesné a aktuálně intelektuální duše, u níž se lze přít, zda je individuální.²⁸

Dnešní bádání sice al-Fárábího hodnotí jako originálnějšího myslitele než Avicennu,²⁹ nicméně obě jména se ocitla v nedílné souvislosti od chvíle, kdy je al-Ghazálí opatřil cejchem islámských reprezentantů řecké filosofie. „Sókrata, Platóna a Aristotela musíme považovat za kacíře a stejně tak i jejich stoupence mezi muslimy, kteří se oddali filosofii, tak jako ibn Síná, al-Fárábí a jim podobní.“³⁰

²⁶ Viz D. L. Black, *Al-Fárábí*, str. 188.

²⁷ V bibliografii pramenů viz *Liber exercitationis ad viam felicitatis; Al-Farabi on the Perfect State*, vyd. R. Walzer; *Die Prinzipien der Ansichten der Bewohner der vortrefflichen Stadt*.

²⁸ Viz D. L. Black, *Al-Fárábí*, str. 191; dále P. Adamson, *Al-Kindi*, kap. 4. K al-Fárábího politické filosofii viz též M. Fakhry, *Al-Fárábí. Founder of Islamic Neoplatonism*, str. 101 nn., kde je též objasněno, jakým způsobem islám chápal platónskou zásadu o filosofovi na trůně.

²⁹ Viz I. R. Netton, *al-Farabi, Abu Nasr (c. 870–950)*, str. 554 a 557.

³⁰ Citát viz M. Steinschneider, *Al-Farabi*, str. 9.

Al-Ghazálí, poslední článek velké tradice islámského filosofování na Východě, zvoní filosofii umíráček. Narodil se roku 1058 v Túsu, městě v perském Chúrásánu, a nejprve byl vychován podle principů tradiční islámské teologie – kalámu. Roku 1085 pak přišel ke dvoru Mizámalmulka, všemocného vezíra sultána Malikšáha, který ho roku 1091 jmenoval profesorem právní nauky v Bagdádu. Jeho učitelskou činnost přerušil duchovní krize začínající roku 1095. Roku 1106 se sice znovu ujímá výuky právní nauky v Níšápúru a v Túsu; mezitím však přešel k islámské mystice – súfismu – a ve svém hlavním díle *Ihjá* se pokusil o smír tradiční islámské víry s tímto proudem. Zemřel roku 1111 v Túsu.

Jeho jméno zůstává spojeno s kritikou filosofie. Jak ukázalo novější bádání,³¹ obě jeho klíčová díla – *Záměry filosofů* a *Vyvrácení filosofů* – vznikla relativně samostatně, i když vykazují určité spojovací body. První spis měl navíc mírně dramatický osud, který na staletí zastřel al-Ghazálího filosofickou intenci: když byl text ve 12. století přeložen do latiny a hebrejštiny, překladatelé (Dominik Gundisalvi a Abraham ibn Daúd) vynechali stručný úvod a závěrečné explicit. A jelikož latinský překlad (pod titulem *Logica et philosophia Algazelis*) byl jedinou knihou, která v překladu pronikla do křesťanské Evropy,³² ustálil se tak Západě dojem, že autor je souputníkem Avicenny a al-Fárábího, o jejichž naukách v tomto díle obsáhle referuje. Vyjádření distance z úvodu spisu nepronikly do všeobecného povědomí, i když i tento text byl posléze přeložen do latiny.³³ Právem bylo nazváno ironií dějin, že právě al-Ghazálí, jenž vystoupil s cílem podrobit Avicennovu filosofii zásadní kritice, nejvíce přispěl k jejímu rozšíření.³⁴

Al-Ghazálí na filosofii (zvláště ve *Vyvrácení filosofů*) především kritizuje její bezvýhradný nárok na demonstrativní poznání i u těch

³¹ Viz J. Janssens, *Al-Ghazali and his Use of Avicennian Texts*; F. Griffel, *Al-Ghazali*.

³² Edici připravili C. H. Lohr, *Logica Algazelis*, a J. T. Muckle, *Algazel's Metaphysics*.

³³ Viz D. Salman, *Algazel et les latins*, a J. Puig, *The Transmission and Reception of Arabic Philosophy in Christian Spain (Until 1200)*, str. 19 n.

³⁴ Viz E. Gilson, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, str. 76.

předmětů, u nichž pramenem poznání je zjevení dané prorokům. Především si přitom bere na paškál trojici prominentních filosofických přesvědčení: nauku o věčnosti světa, tezi, že Bůh nepoznává jednotliviny jako takové, a popírání zmrtychvstání. V kontextu arabské filosofie se jednalo o sporné otázky, k nimž Avicenna, al-Ghazálí a Averroes přistupovali odlišně³⁵ – a Averroes navíc u problému zmrtychvstání diametrálně změnil stanovisko, když od podpory al-Ghazálího přešel k jeho popření.³⁶ Všechna tři filosofemata navíc prokazují návaznost na pozdně antickou tradici včetně křesťanské. Pokud jde o kritiku aristoteléské nauky, že svět je věčný, al-Ghazálí podle všeho přebral myšlenky křesťanského novoplatonika Jana Filopona. Druhý kritický bod se jednoznačně vztahuje na Avicennu, který tematiku Božího poznání jednotlivin podle všeho také přebral od posledních novoplatónských komentátorů Aristotela, tedy od Filopona a Simplikia. Téma zmrtychvstání ale al-Ghazálímu dává příležitost zpochybnit sám postulát kauzality, který filosofové podle všeho přijímají jako předpoklad.

Přesněji řečeno, al-Ghazálí nepopírá existenci vazby mezi příčinou a účinkem, popírá však, že by to byla vazba nutná.³⁷ Jak se praví v úvodní větě slavné 17. rozpravy, spočívá stanovení, co je příčina a co je účinek, na habituální víře a „není nutné, aby existence či neexistence jednoho nutně plynula z existence či neexistence druhého... Jejich spojení spíše pramení z předchůdného rozhodnutí Boha, který je stvoří vedle sebe.“³⁸ Al-Ghazálího Bůh zcela jistě není žádným zosobněním svévolé, neupoutaným na žádné vymezené struktury.³⁹ Bůh však je jedinou skutečnou působící příčinou, která má nutné sepětí se svým účinkem, tedy se všemi druhotnými příčinami, které jen díky tomu získávají povahu příčin. Takovýto okazionalismus je

³⁵ K problému Božího poznání jednotlivin viz M. E. Marmura, *Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars*.

³⁶ Informativní knihou tu je I. A. Bello, *The Medieval Islamic Controversy between Philosophy and Orthodoxy*.

³⁷ Viz F. Griffel, *Al-Ghazali*, kap. 7.2; M. Campanini, *Al-Ghazzālī*, str. 263.

³⁸ Al-Ghazālī, *The Incoherence of the Philosophers. Tahāfut al-falāsifa*, vyd. M. E. Marmura, str. 170. K tomu viz M. E. Marmura, *Ghazali and Demonstrative Science*, str. 187 nn.

³⁹ Viz U. Rudolph, *Die Neubewertung der Logik durch al-Gazālī*, str. 94 n.

vypovězením války aristoteléské nauce o příčinách: jak uvedl jeden komentátor, je to „nauka o bezmoci druhotných příčin“.⁴⁰ Když si připomeneme, že pozdější okazionalismus – například u G. de Cordemoye – za *causes occasionelles* výslovně prohlásil i mentální druhotné příčiny, snadno pochopíme, že lidská svoboda tu nemůže platit za původkyni jednání. A al-Ghazálí skutečně přebral okazionalistickou tezi zakladatele své theologické školy al-Ašářiho (873–935), že Bůh je pravou příčinou všech věcí, která může každým okamžikem nastolit nový řád, a proto je nutno přijmout, že Bůh může nejenom působit zázraky, ale může také vytvářet lidská jednání.⁴¹ Jsou podle al-Ghazálího všechny druhotné příčiny habituálními příčinami? Očividně to nejsou příčiny substanciální. V kritice al-Ghazálího stanoviska Averroes právě tento bod odmítl jako neobhajitelný. Nauka o druhotných příčinách v sousedství s okazionalistickou teorií zůstává obtížným tématem al-Ghazálího myšlení.⁴²

2. Avicenna

a) Život a dílo

Pro středověk nejlivnějším myslitelem islámského Východu je ibn Síná, na latinském Západě známý pod jménem Avicenna. Narodil se kolem roku 980 poblíž Buchary (tehdejší metropole perské sámanovské říše) na území dnešního Uzbekistánu a již záhy obdržel vzdělání ve všech vědách islámsko-arabské i hellénistické tradice. Zvláště úspěšný byl jako lékař a jeho lékařské umění zachránilo hlavu sámanovské dynastie, emíra z Chorásánu, což mu zajistilo přístup do sultánovy soukromé knihovny s hojností cenných rukopisů. I později medicína

⁴⁰ Viz R. Specht, *Die Vorstellung von der Ohnmacht der Natur*, str. 435. K al-Ghazálímu viz tamt., str. 427.

⁴¹ Viz F. Griffel, *Al-Ghazali*, kap. 7.4.

⁴² K otázce okazionalismu u al-Ghazálího viz M. E. Marmura, *Al-Ghazālī*, str. 145 nn.; Griffel, *Al-Ghazali*, kap. 7. Zachránit lidskou svobodu okazionalismu navzdory se pokouší D. Burrell, *Causality and Necessity in Islamic Thought*, str. 242 n. Averroovu kritiku al-Ghazálího výstižně popsal P. Porro, *Ursache/Wirkung. II. Patristik; Mittelalter* (heslo v *HWPh*), sl. 385.