SBORNÍK PRACÍ FILOZOFICKÉ FAKULTY BRNĚNSKÉ UNIVERZITY
STUDIA MINORA FACULTATIS PHILOSOPHICAE UNIVERSITATIS BRUNENSIS
B 52, 2005 — STUDIA PHILOSOPHICA

DANIEL ŠPELDA

BACONOVO POJETÍ PROBLÉMU TEORETICKÉ ZVĚDAVOSTI

Francis Bacon v roce 1603 napsal nedlouhý spis, který nazval *Valerius Terminus of the Interpretation of Nature*. V tomto díle se pokusil představit svůj plán velkého obnovení věd. Na počátku spisu se nenacházejí ani metodologické úvahy, ani základní principy nového vědění, ale vyprávění o pádu andělů a pádu člověka. Pád obou druhů bytostí byl spojen s touhou po zakázaném. *Angel of light*, Světlonoš, se nedožadoval vědění, protože mu bylo přístupné, ale usiloval o moc, protože byl služebníkem. Člověk zase nedychtil po moci, neboť mu byla svěřena moc nad všemi bytostmi v ráji, ale toužil po vědění. Důsledkem jeho snahy o proniknutí do božích tajemství bylo vypuzení z blízkosti Boha. Svržení andělé i lidé se provinili touhou být jako Bůh, ale zatímco Lucifer byl svržen kvůli tomu, že chtěl získat boží moc, člověk byl zavržen proto, že chtěl získat poznání dobrého a zlého.[1] Bacon chce tímto vyprávěním ukázat, že příčinou prvního hříchu a vyhoštění z ráje nebylo „čisté světlo přírodního vědění", ale zapovězené poznání dobrého a zlého, které vede k nezávislosti na zjevení boží vůle.[2]

Ani v Baconově plánu všeobecné reformy věd neproniká vědění o přírodě do oblastí, které mu jsou odepřeny. O dobrém a zlém i o Boží vůli a povaze pojednává náboženství, jehož autoritu je třeba respektovat: Víře je třeba dát, co je její.[3] Tím, že náboženství vyhrazuje oblast morálky a božská tajemství, získává

1 Francis Bacon: *Valerius Terminus*, in The Works of Francis Bacon, ed. James Spedding, London 1857–1874, repr. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog [2]1989–1994, sv. III, s. 217 [dále citováno jen jako Works].

2 *Tamtéž*, s. 219. „...it was not that pure light of natural knowledge, whereby man in Paradise was able to give unto every living creature a name according to his propriety, which gave occasion to the fall; but it was an aspiring desire to attain to that part of moral knowledge which defineth of good and evil, whereby to dispute God´s commandments and not to depend upon the revelation of his will, which was the original temptation." Velmi podobně se Bacon vyjadřuje i jinde: *Advancement of Learning*, Works III, 264; *Filium Labyrinthi*, Works III, 500; *Confession of Faith,* Works VII, 222.

3 F. Bacon: *Valerius Terminus*, Works III, 218. „...give unto faith that which unto faith belongeth..." Stejně v *De augmentis scientiarum*, Works I, 545. „Da Fidei quae Fidei sunt."

Bacon přírodu jako volný předmět zkoumání. Cílem tohoto zkoumání je obnovení svrchovanosti a moci, kterou měl člověk v prvním stavu stvoření, nikoli rozkoš z uspokojování zvědavosti (*curiosity*).[4]

Proč Bacon umístil na počátek spisu o reformě vědění vyprávění o prvotnímu hříchu? V současnosti se úvahy o morální stránce vědeckého zkoumání soustřeďují na důsledky, které z něj plynou. Na základě nadlidsky předvídavého zhodnocení přínosu či nebezpečnosti těchto důsledků se (zpravidla dogmaticky, ideologicky a často ve spojení s politickou mocí) rozhoduje o vhodnosti a přípustnosti určitého typu zkoumání nebo přímo konkrétního výzkumu. Posuzování výběru předmětů vědeckého zájmu podle *důsledků* je typické pro modernu. Morální hodnocení vědění se však až do 18. století týkalo *motivů* teoretického zájmu. A právě proto musí Bacon klást důraz na to, že zkoumání přírody nemá žádný zájem o pronikání do oblastí, jež jsou zapovězené. Kdyby tak neučinil, vystavoval by se velkému riziku, že jeho projekt velkého obnovení věd bude odsouzen jako neřestná zvědavost.[5]

1. Neřest zvědavosti

Klasická řecká filosofie znala hodnotové rozdíly mezi předměty teorie, pokud šlo o jejich vztah k naplnění lidského života, ale nevymezovala oblasti teoretického zájmu, které by nenesly žádnou eudaimonickou hodnotu, nebo které by dokonce dosažení blaženosti ohrožovaly. Teprve v helénistickém období, kdy se z filosofie stává terapeutická disciplína, se objevuje snaha odstranit z teoretického horizontu všechny matoucí, nadbytečné, sporné a temné předměty, protože právě

4 F. Bacon: *Valerius Terminus*, Works III, 222. „...it is a restitution and reinvesting (in great part) of man to the sovereignty and power (for whensoever he shall be able to call the creature by their true names he shall again command them) which he had in his first state of creation."

5 Za základní práci pro pochopení fenoménu teoretické zvědavosti se považuje třetí díl knihy Hanse Blumenberga *Die Legitimität der Neuzeit* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1966, s. 201–432), který vyšel v rozšířené podobě samostatně jako *Der Prozess der theoretischen Neugierde* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1988); tato verze se objevuje i v *Die Legitimität der Neuzeit. Erneurte Ausgabe* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1996; k tomuto vydání se vztahují další odkazy). Blumenbergovo pojednání vyvolalo vlnu zájmu o fenomén zvědavosti a také se stalo předmětem diskusí a výhrad. Proti Blumenbergovu pojetí patristických a scholastických názorů na zvědavost protestuje Heiko Oberman v knize *Contra vanam curiositatem. Ein Kapitel der Theologie zwischen Seelenwinkel und Weltall*, Zürich: Theologischer Verlag 1974. Filologický a teologický pohled na dějiny pojmu *curiositas* podává Günther Bös v práci *Curiositas. Die Rezeption eines antiken Begriffs durch christlichen Authoren bis Thomas von Aquin*, Paderborn: Ferdinand Schöningh 1995. Sémantický rozbor pojmu *curiositas* v raném novověku lze najít v díle Neila Kennyho *Curiosity in early modern Europe*, Wolfenbüttel: Harrassowitz 1998. Příspěvky především k neteoretickým formám zvědavosti lze najít ve sborníku *Curiositas. Welterfahrung und ästhetische Neugierde im Mittelalter und früher Neuzeit*, hrsg. Klaus Krüger, Göttingen: Wallstein Verlag 2002. Dalším souvislostem fenoménu zvědavosti v novověku se věnuje William Eamon: *Science and the Secrets of Nature. Books of Secrets in Medieval and Early Modern Culture*, Princeton: Princeton University Press, s. 58–64 et passim; viz též Lorraine Daston – Katherine Park: *Wonders and the Order of the Nature*, New York: Zone Books 1998.

ty vzbuzují zneklidnění, spory a pochybnosti, a tak znemožňují dosažení blaženosti. Tak například podle Cicerona je lidem vlastní neodolatelná touha (*cupiditas*) po poznání a po vědění, která je přirozená, dobrá a čestná. Je však třeba vyhnout se dvěma chybám: První spočívá v tom, že se zaměňuje nepoznané s poznaným. „Druhá chyba je ta, že někteří lidé vynakládají příliš velké úsilí a příliš mnoho práce na otázky temné a nesnadné, a přitom bezvýznamné (*non necessarias*).“[6] Seneka píše, že příroda dala lidem zvídavého ducha (*curiosum nobis natura ingenium dedit*),[7] ale v 88. dopisu Lucilliovi varuje před touhou po vědění, které neslouží lidské blaženosti a ctnosti. Tématem dopisu jsou svobodná umění a Seneka se například v souvislosti s gramatikou ptá: „Co z toho urovnává cestu ke ctnosti?“ „Co z toho odnímá strach, potlačuje chtivost, drží na uzdě vášeň?“[8] Svobodná umění učí lidi zbytečnostem (*supervacua*) a nikoli nezbytnostem (*necessaria*). Vědění není k ničemu, když neslouží tomu, co je pro život člověka skutečně důležité. Senekův konečný soud je proto zcela jednoznačný: „Chtít vědět více, než postačí, je druh nezdrženlivosti.“[9] Úsilí získat vědění nad míru, v níž prospívá klidnému a ctnostnému životu, se stává neřestí.

Tyto zběžné poukazy by měly naznačit, že u helénistických filosofických škol vystupuje noetická ekonomie v zájmu eudaimonie. Pro Platóna a Aristotela měla filosofie prostřednictvím pravdy, kterou přinášela, naplnit všechny bytostné potřeby člověka, včetně touhy po štěstí. Pro helénistické směry představuje filosofie jen korektiv špatně zvoleného směřování při získávání poznání. Cílem filosofie je odstranění všeho zbytečného, bezvýznamného a příliš temného, takže se z ní nakonec stává jen technika odstraňování překážek při dosahování eudaimonie, která však nemá žádný vztah k podstatě štěstí či naplnění života.[10] V pozadí těchto úvah se skrývá teleologický předpoklad, podle nějž stupeň teoretické přístupnosti ukazuje na relevanci zkoumaného objektu pro člověka. Tajemná skrytost některých předmětů poznání či složitost některých otázek jsou znaky neužitečnosti a nepodstatnosti pro člověka. *Res obscurae* ohraničují oblast teoretického zájmu, na který by se měla omezovat touha po poznání kontrolovaná praktickým rozumem. Takové vymezení oblastí, jež jsou nepoznatelné a současně nepodstatné a neužitečné, je však stále vedeno cílem poskytnout člověku návod k eudaimonii. Teprve křesťanství začíná hovořit o odepřeném a zapovězeném poznání.

---

6 Marcus Tullius Cicero: *De officiis* 1,6,18–19. „Alterum est vitium, quod quidam nimis magnum studium multamque operam in res obscuras atque difficiles conferunt easdemque non necessarias.“ Cit. dle překladu M. T. Cicero: *O povinnostech*, přel. J. Ludvíkovský, Praha: Svoboda 1970, s. 32.

7 Lucius Annaeus Seneka: *De otio* 5, 3.

8 L. A. Seneka: *Epistulae* 88, 3; cit. podle českého překladu L. A. Seneka: *Výbor z listů Lucilliovi…*, přel. B. Ryba, Praha: Svoboda 1969, s. 168.

9 *Tamtéž*, 88, 36. „Plus scire velle quam sit satis intemperantiae genus est.“ *Výbor z listů Lucilliovi*, s. 176.

10 Hans Blumenberg: *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1998, s. 31 n.; H. Blumenberg: *Die Legitimität der Neuzeit…*, s. 309 nn.

Právě latinská patristika výslovně formuluje zákazy, jež se týkají určitých předmětů zkoumání. Teoretický zájem se podřizuje účelům spásy, a tím je také diskreditována zvědavost. Úsilí o poznání přírody pro křesťanské teology představuje vzorový příklad odvratu od jediného předmětu, který je skutečně důležitý: od Boha.[11] Zvědavý zájem o přírodu se stává hříchem, neboť v Augustinově pojetí je hřích vymezován právě jako *aversio a Deo* a *conversio ad creaturam*. Zařazení zvědavosti na seznam hříchů současně znamená i odsouzení autonomně získaného poznání ve prospěch vědění předávaného a poučeného: Člověk potřebuje vědět jen to, co slouží nesmrtelnosti. Jinými slovy: Vědění pravého křesťana spočívá ve znalosti toho, co vědět nepotřebuje a o co nesmí usilovat.

Pro pochopení Baconovy strategie při vyvracení obvinění ze zvědavosti je nutné zmínit některé motivy, které se objevují ve vztahu církevních Otců vůči zvědavosti. Augustinus, který tématu zvědavosti věnoval značnou pozornost,[12] v *De doctrina christiana* varuje čtenáře, který chce pochopit Písmo svaté, ať nepouští ze zřetele apoštolský výrok *„scientia inflat, caritas vero aedificat*“ (1 K 8,1), který v ekumenickém překladu zní „vědění vede k domýšlivosti, kdežto láska buduje“.[13] V dalších dějinách odsuzování zvědavosti bude tento výrok chápán tak, že *studiosus* prostřednictvím svého vědění nikdy nemůže dosáhnout toho, na čem skutečně záleží – lásky k Bohu a boží lásky. Augustinus nejenže zařadil zvědavost mezi hříchy, ale také ji spojil s vyhnáním z ráje. Příčinou pádu byla pýcha, falešné a pokoře vzdálené sebepovýšení člověka. Bezprostředním podnětem pro přestoupení božího zákazu však byla zvědavost: „*audax curiositas* […] *avida experiri latentia*.“[14] Adamovu zvědavost zdědili všichni jeho potomci. „Kdyby byl Adam od Tebe neodpadl, nebylo by se z jeho klínu vynořilo to moře hořkosti, totiž lidské pokolení tak nesmírně zvědavé (*genus humanum profunde curiosum*), tak bouřlivě naduté a lehkomyslně těkavé.“[15]

Kromě zmíněného výroku o vědění, které „nadýmá“, se v souvislosti se zvědavostí často objevovaly další biblické citáty. První z nich má ve *Vulgátě* podobu „*noli altum sapere sed time*“ (Ř 11,20) a podle ekumenického překladu se v něm odsuzuje pýcha: „Nepovyšuj se, ale boj se!“ Na jiném místě Listu Římanům najdeme výrok „*non plus sapere quam oportet sapere*“ (Ř 12,3), který v ekumenickém překladu zní „Nesmýšlejte výš, než je komu určeno“. Patristika však nezřídka chápala *sapere* jako *scire*; například Lactantius definuje *sapere* jako hledání pravdy (*sapere id est veritatem quaerere*).[16] A právě díky ztotož-

11 Aurelius Augustinus: *Confessiones* 10,35.

12 H. Oberman: *Contra vanam curiositatem*…, s. 19; G. Bös: *Curiositas*…, s. 99–129; H. Blumenberg: *Die Legitimität der Neuzeit*…, s. 358–376.

13 A. Augustinus: *De doctrina christiana* 2,41,62. Srov. český překlad Aurelius Augustinus: *Křesťanská vzdělanost*, přel. Jana Nechutová, Praha: Vyšehrad 2004, s. 128.

14 A. Augustinus: *De genesi ad litteram* 11,31; k pádu člověka kvůli pýše viz též *De civitate dei* 14,13; *De vera religione* 37,68.

15 A. Augustinus: *Confessiones* 13,20,28; cit. podle českého překladu Aurelius Augustinus: *Vyznání*, přel. M. Levý, Praha: Kalich 1999, s. 495.

16 Lactantius: *Divinae Institutiones* 2,7.

nění *sapere* s věděním a poznáváním se uvedené biblické výroky mohly citovat jako autoritativní křesťanské vyjádření odporu vůči všem pokusům překročit hranice stanovené lidskému rozumu a poznání.[17] Tyto pokusy začaly být pokládány za hřích a označovaly se slovem *curiositas*.

Ve středověku se tématu zvědavosti věnovala nemalá pozornost, jejímž dokladem může být jedna část *Summy teologické* Tomáše Akvinského. Ve druhé části druhého dílu této summy se objevuje rozsáhlé pojednání o čtvrté obecné ctnosti – mírnosti (*temperantia*). V něm se projednávají také ctnosti, které se s mírností pojí, a neřesti, jež představují její protiklad (*quaestiones* 143–169). V tomto kontextu se také objevuje otázka 166, která se věnuje ctnosti snaživosti (*studiositas*), jež je součástí obecné ctnosti mírnosti, a za ní následuje otázka 167, která pojednává o zvědavosti (*de curiositate*). Ještě před těmito otázkami se však nachází seskupení otázek, které nezapadá do struktury této části *Summy*, a v němž Tomáš probírá hřích prvního člověka, tresty, které po tomto hříchu následovaly, a také pokušení, jimž byli vystaveni první rodiče (*quaestiones* 163–165). Tato skupina otázek tvoří jakési preludium pro problém, jímž se Tomáš zabývá v otázkách 166 a 167: Člověk vypuzený z blízkosti Boha se ocitá v situaci, kdy musí volit mezi oprávněným a neoprávněným zaměřením své přirozeně dané touhy po poznání. V otázce 166 vztahuje Tomáš snaživost k poznávání (*studiositas proprie dicitur circa cognitionem*) a problémem otázky 167 je to, za jakých podmínek se snaživost v poznávání může stát zvědavostí, tj. kdy se ctnost *studiositas* mění v neřest *curiositas*. V prvním článku této otázky se píše, že snaživost se netýká samotného poznání, ale žádosti a snahy získat poznání (*appetitum et studium cognitionis acquirendae*). Samotné poznání pravdy je podle Tomáše jednoznačně dobro, nesprávné a zvrácené mohou být motivy a zdroje tohoto poznání. Člověk zasažený tresty plynoucími z prvotního hříchu je vystavován svodům ďábla a musí rozhodovat o předmětu i účelu poznávání. *Summa* ho má poučit o tom, jak nepodlehnout.

Otázka 167 má dva články, které odpovídají dělení poznání na rozumové a smyslové. Ve druhém artikulu se projednává právě otázka, zda neřest zvědavosti existuje také ve smyslovém poznání. Snaživost se v tomto případě může stát neřestí, pokud se smyslové poznání netýká něčeho užitečného a spíše odvrací od užitečného pozorování, anebo pokud se smyslové poznání váže k něčemu škodlivému, jako je třeba pohled na ženu.[18] Zajímavější je první článek této otázky, protože více souvisí s teoretickým věděním. Je třeba odlišovat žádost a snahu o poznání pravdy od samotného poznávání pravdy (*ipsa cognitio*), které je substanciálně dobré. Pokud se ale v mysli člověka objeví něco špatného, může

17 Srov. Carlo Ginzburg: High and Low: The Theme of Forbidden Knowledge in the Sixteenth and Seventeenth Centuries, *Past and Present* No. 73, November 1976, s. 28–41; Ginzburg uvádí i další biblické citáty podobného rázu a zejména velké množství odkazů na jejich další výskyt v dějinách evropského myšlení.

18 Tomáš Akvinský: *Summa theologiae*, II-II., q. 167, a. 2. „…studium circa sensibilia cognoscenda, dupliciter potest esse vitiosum. Uno modo, inquantum cognitio sensitiva non ordinatur in aliquid utile, sed potius avertit hominem ab aliqua utili consideratione. […] Alio modo, inquantum cognitio sensitiva ordinatur ad aliquod noxium, sicut inspectio mulieris…“

se stát toto poznání akcidentálně zlem. Například tehdy, když někdo následkem poznání pravdy zpyšní (*superbit*) – zde Tomáš cituje biblické „vědění nadýmá“ (*scientia inflat*). Poznání pravdy samo o sobě je vždy dobré, toliko *appetitus* a *studium* mohou být správné, nebo zvrácené.[19] Touha po poznání je zvrácená tehdy, když se s ní akcidentálně pojí zlo; tak je tomu v případě lidí, kteří se snaží vědět pravdu, aby se tím pyšnili. Neřest zvědavosti však také vzniká z nezřízenosti (*ex inordinatione*), která doprovází žádost a snahu naučit se pravdě. K tomu může dojít čtyřmi způsoby. Za prvé, nezřízenost v touze po vědění může vést k zabývání se neužitečnými věcmi a to odvádí od nezbytných povinností. Za druhé, neřest zvědavosti do poznání vniká, pokud toto poznání pochází z nepřijatelných zdrojů, např. od démonů. Za třetí, pomýlení spočívá i v tom, když člověk při zkoumání stvoření zapomene na skutečný cíl, jímž je poznání Boha. Za čtvrté, o zvědavosti se hovoří tehdy, když se někdo snaží poznat pravdu nad možnosti svého nadání, protože tím lidé snadno upadají do omylů. Se třetím bodem souvisí ještě další Tomášova poznámka v tomtéž článku: Nejvyšší dobro člověka spočívá v poznání pravdy, nikoli však jakékoli pravdy, ale pravdy nejvyšší. Neřest tedy může spočívat také v poznání pravdivého, pokud žádost (*appetitus*) není náležitým způsobem nasměrována k poznání nejvyšší pravdy, v níž spočívá nejvyšší štěstí.

Curiositas je tedy pro Tomáše zbloudilá snaha o získání pravdivého poznání, která spočívá ve zkoumání nedůležitého, v užívání nedovolených zdrojů poznání, v opomíjení Boha jako skutečného cíle poznání a v překračování hranic vlastních schopností. Její *perversitas* tkví především v tom, že poznávající subjekt nevztahuje předměty svého zájmu k jejich prapůvodu. Zvědavost se proviňuje příliš dlouhým a povrchním setrváváním u předmětů, které nejsou zásadní. Je to noetická neřest, která lpí na nepodstatném, či přímo na podezřelém, a zmenšuje tím poznávací nárok, který by měl mít pouze jediný cíl. Spokojuje se s mnohými pravdami, místo aby se zaměřila na nejvyšší pravdu a Boha. Vnější svět, celá příroda vystupuje jako svůdce, který způsobuje akutní vnitřní ohrožení, protože znamená hrozbu pro duši. Nedocenění absolutního předmětu, které je projevem hříšné zvědavosti, vede k odvratu od tohoto nejpodstatnějšího cíle poznání a způsobuje mravní zkázu, protože jen ztotožnění s nejvyšším předmětem dává duši uklidnění a nejúplnější naplnění, jakého může stvořené jsoucno dosáhnout.[20]

Tomáš sice nikde neuvádí zvědavost jako příčinu pádu, ale stejně jako pro Augustina i pro něj existuje mezi hříchem prvního člověka a zvědavostí souvislost, jež je naznačena jak uspořádáním otázek v *Summě*, tak zdůrazňováním vazby zvědavosti na pýchu.[21] A jakkoli zvědavost nebyla prvním hříchem, klade ji

---

19 *Tamtéž*, q. 167, a. 1. „Sed ipse appetitus vel studium cognoscendae veritatis potest habere rectitudinem vel perversitatem.“

20 Podrobněji o Tomášově pojetí zvědavosti G. Bös: *Curiositas*…, s. 176–226, H. Oberman: *Contra vanam curiositatem*…, s. 29–32, H. Blumenberg: *Die Legitimität der Neuzeit*…, s. 384–392.

21 Tomáš Akvinský: *Summa theologiae*, II.-II., q. 163, a. 1.

Tomáš v *Kompendiu teologie* explicitně jako druhý hřích hned za pýchu: Prvním Eviným hříchem sice byla pýcha, ale hned druhým byla zvědavost.[22] Toto spojení zvědavosti s pádem se objevuje i v teologických sumách, jež vycházely v Baconově době. Například podle Eustachia od Svatého Pavla byla prvním Adamovým hříchem pýcha, druhým byla láska k ženě a třetím hříchem byla přílišná dychtivost a zvědavost (*aviditas* & *curiositas*).[23]

2. Obhajoba zkoumání přírody

Téma neoprávněného zkoumání nepodstatných či dokonce nedovolených věcí se objevuje i v renesančním myšlení. Zvláště u renesančních vědců je patrná snaha ospravedlnit zkoumání přírody proti možným obviněním ze zvědavosti. Tak kupříkladu u Tychona Brahe se objevuje jen varování před zvědavým zkoumáním věcí, které jsou příliš komplikované,[24] ale Ulysses Aldrovandi v *De insectis animalibus* (1602) výslovně obhajuje svůj zájem o výzkum hmyzu proti výtce z přehnané zvědavosti – hmyz není předmětem, který se nás netýká, právě naopak: studium hmyzu má pro člověka velký význam a je velmi užitečné.[25] Takové porůznu roztroušené zmínky o zvědavosti sice prozrazují, že doboví autoři si byli vědomi možnosti nařčení ze zvědavosti, ale na druhou stranu nemají povahu nějaké ucelené strategie či obrany proti takovému osočování. Takovou obranu představuje Campanellova práce *Apologia pro Galileo* (1622), která je zajímavá zvláště tím, že se v něm kategoriemi renesančního i scholastického myšlení obhajuje typ zkoumání, který má zcela jinou povahu, cíle i funkce než renesanční přírodní filosofie. Proto se také nelze divit, že Galileova reakce na Campanellovu vstřícnost byla značně chladná.[26] Podle Campanelly není zkoumání přírody *investigatio curiosa* či *investigatio vana*. Naopak v celém spisu se obhajuje právo člověka na poznávání světa tím, že toto právo je prohlášeno za zbožnou povinnost. Campanella nesouhlasí s lidmi, kteří zakazují filosofovat o boží knize, jíž je svět, na základě biblického *nolite sapere plusquam oportet*. Tento výrok zakazuje pouze filosofování, které překračuje meze, domnívá se, že ví všechno, vynáší moudrost nad zje-

22 Tomáš Akvinský: *Compendium theologiae*, lib. I, c. 190; „Primo [*peccatum*] quidem superbiae, qua inordinate excellentiam appetiit. Secundo curiositatis, qua scientiam ultra terminos sibi praefixos concupivit."

23 Eustachio a Sancto Paulo: *Summa theologiae tripartita*, sv. I, Parisiis 1613, tract. V, q. 5, s. 848.

24 Tycho Brahe: *Oratio de disciplinis mathematicis* (1576), in *Tychonis Brahe Opera omnia*, ed. I. L. E. Dreyer, Hauniae 1913, repr. Amsterdam: Swets & Zeitlinger 1972, sv. I, s. 169. „Neque enim nos nimis curiosos esse oportet in ijs praesertim doctrinis, quae demonstrationi ratae minus patent, sed inextricabiles anfractus & Labyrintos subinde insinuant neque nimis alte sapiendo veri bonique naufragium faciamus."

25 Ulysses Aldrovandi: *De animalibus insectis*, Bononiae 1602, fol. 3r. „Verum, si euiuscemodi labores ceu nimiam curiositatem quis redarguat, is magnoperer fallitur: siquidem quae ad nos non pertinent, scire & indagare velle curiositatis vitium est, sed haec ad nos pertinent maxime."

26 Srov. John M. Headley: *Tommaso Campanella and the Transformation of the World*, Princeton: Princeton University Press 1997, s. 110–111, 172–177 et passim.

vení a troufá si posuzovat božské učení, jak činí pohané a kacíři.[27] Poznávání přírody však nemá ambice vstupovat do tematických oblastí, k nimž se vztahuje víra. V tomto negujícím rysu se Campanellova strategie podobá Baconově, zásadně se však oba přístupy liší v pozitivní charakterizaci zkoumání přírody. Podle Campanelly totiž vědění o přírodě posiluje v člověku lásku ke stvořiteli světa, a tak vrací člověka zpět k Bohu. Oporou je Campanellovi biblický citát, který se ve středověku i renesanci užíval pro ospravedlnění zájmu o přírodu: „Jeho věčnou moc a božství, které jsou neviditelné, lze totiž od stvoření světa vidět, když lidé přemýšlejí o jeho díle“ (Ř 1,20).[28] Svým pojetím legitimizace poznávání přírody stojí Campanella mnohem blíže scholastice a jejím kosmologickým důkazům než novověké vědě, jejíž nárok na poznání se snaží obhájit. Teoretické procházení kosmem má totiž pro Campanellu i scholastiku vždy jen provizorní funkci. Vystupování po jednotlivých stupních obdivuhodné kosmické hierarchie mělo přivést teoretika k jejímu stvořiteli, k první příčině světa, a to znamená, že oprávněnost badatelského úsilí neleží v něm samotném, ale v očekávaném výsledku. Teoretická aktivita je ospravedlňována pouze svým cílem, jehož sledování představuje jedinou přijatelnou pohnutku zkoumání přírody. Osamostatnění předběžného poznání, které ještě nedošlo až k původci všech věcí, je stále jenom selhání, lpění na nepodstatném neboli *curiositas*. Francis Bacon však přichází s úplně jiným způsobem, jak obhájit přírodní poznání před výtkami z neřestné zvědavosti.

Peter Harrison odkazuje na desítky knih, které vycházely v Anglii na přelomu 16. a 17. století a v nichž je zvědavost napadána jako výraz pýchy.[29] „Zakázané ovoce“ bylo v těchto spisech ztotožňováno se „zakázaným věděním“ a když Bacon svým vyprávěním o motivech pádu člověka obhajuje přírodu jako legitimní předmět teoretického zájmu, vstupuje do dobově velmi aktuální diskuse. Forma této obhajoby, která byla naznačena v úvodu této studie, odpovídá způsobu vedení celé diskuse. V protestantském prostředí se obecně uplatňoval exegetický princip, podle nějž Písmo musí interpretovat Písmo,[30] a tak i Bacon využívá biblické dějiny a citáty proti argumentům, které svou závaznost odvozují z Písma. A také proto jeho obhajoba přírodovědného poznání začíná novým čtením příběhu o prvotním hříchu. Příčinou pádu člověka byla pýcha doprovázená snahou získat odepřené poznání. Tímto poznáním však nebylo vědění o přírodě, nýbrž poznání dobrého a zlého.

---

27 Tommaso Campanella: *Apologia pro Galileo*, Francofurti 1622, s. 26. „Non enim illud, nolite sapere plusquam oportet […] est contra nos, sed pro nobis. Non equidem studium vetat philosophandi sed non philosophandi ultra, quasi omnia sciverimus, et sapientiam ex proprio arbitratu supra revelatam doctrinam se erigentem, et metientem suo modulo divina dogmata, ut faciunt gentiles et haeretici.“

28 *Tamtéž*, s. 14–16, 24–26.

29 Peter Harrison: Curiosity, Forbidden Knowledge, and the Reformation of Natural Philosophy in Early Modern England, *Isis* 92, 2001, s. 265–290.

30 Luterská zásada *sacra scriptura sui ipsius interpretes* má původ u Augustina, *De doctrina christiana* 2, VI, 8; 2, XXVIII, 42.

V kontextu dobové diskuse takové prohlášení nemohlo stačit k tomu, aby potvrdilo legitimitu teoretického zájmu o přírodu, neboť podle Harrisona se s odsuzováním zvědavosti kromě obvinění z pýchy pojily tři další motivy. 1) Ačkoli bylo možné ukázat, jako to učinil Bacon, že vědění o přírodě nehrálo při prvotním hříchu žádnou roli, stále přetrvával problém nepotřebnosti každého vědění, které se netýká Boha a spásy. 2) Dále bylo podle autorů dobových pojednání získávání znalostí o přírodě přípustné pouze tehdy, když ztělesňovalo křesťanské ctnosti, zvláště pokoru a lásku. 3) Nadto se vědění, které nechtělo být zvědavostí, muselo prokázat užitkem pro společnost a lidstvo.[31] Uvedené tři motivy vlastně představují požadavky kladené na každé poznání o přírodě, které nechce být považováno za neřestnou zvědavost, a Baconovu obhajobu zkoumání přírody lze pochopit právě jako odpověď na tyto tři požadavky.

1) S prvním požadavkem se Bacon vyrovnává tvrzením, že vědění o přírodě posiluje náboženskou víru.[32] K vysvětlení tohoto přesvědčení užívá dávnou a oblíbenou metaforu knihy přírody.[33] Podle Bacona Bůh v *Písmu* zjevil svou vůli a ve stvoření vyjádřil svou moc. Právě prostřednictvím knihy přírody můžeme pochopit skutečný smysl Písma a uvažovat o všemohoucnosti Boha, který ji stvořil.[34] Náboženství by tedy mělo mít zájem na poznávání přírody, protože to vede jak k hlubšímu pochopení pravd zjevení, tak k obdivování Boží moci. Baconovo chápání knihy přírody ale představuje zásadní změnu tradiční metafory, poněvadž na základě biblické autority (Ř 1,20) se běžně soudilo, že v knize přírody jsou vyjádřeny tři atributy křesťanského Boha: moc, moudrost a dobrotivost.[35] Bacon redukuje význam těchto atributů proto, že odmítá jakoukoli snahu

---

31 P. Harrison: Curiosity…, s. 278; srov. též Perez Zagorin: *Francis Bacon*, Princeton: Princeton University Press 1998, s. 47 nn.

32 F. Bacon: *Advancement of Learning*, Works III, 302.

33 Dějiny této metafory podává Hans Blumenberg: *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp [2]1983. Srov. Lutz Dannenberg: *Säkularisierung in den Wissenschaften seit der frühen Neuzeit.* Bd. 3: *Die Anatomie des Text-Körpers und Natur-Körpers. Das Lesen im* liber naturalis *und* supernaturalis, Berlin – New York: Walter de Gruyter 2003; Kenneth Howell: *God's Two Books. Copernican Cosmology and Biblical Interpretation in Early Modern Science*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 2002; Peter Harrison: *The Bible, Protestantism, and the Rise of Natural Science*, Cambridge: Cambridge University Press 1998, s. 45 n., 194 nn.; James J. Bono: *The Word of God and the Languages of Man*. *Interpreting Nature in Early Modern Science and Medicine*. Vol. 1. *Ficino to Descartes*, Wisconsin: The University of Wisconsin Press 1995, s. 61–78 et passim.

34 F. Bacon: *Valerius Terminus*, Works III, 221. „...laying before us two book or volumes to study if we will be secured from error; first the Scriptures revealing the will of God, and the creatures expressing his power; for the latter book will certify us that nothing which he first teached shall be thought impossible." V *Advancement of Learning* se téměř doslova objevují tytéž věty, ale jsou doplněny (Works III, 301): „...whereof the latter [sc. book] is key unto the former; not only opening our understanding to conceive the true sense of the Scriptures, by the general notions of reason and rules of speech; but chiefly opening our belief, in drawing us into a due meditation of the omnipotency of God, which is chiefly signed and engraven upon his works."

35 Například Hugo ze Svatého Viktora: *De tribus diebus / O třech dnech*, ed. a přel. L. Karfíková, Praha: Oikúmené 1997, s. 56, 80–82; T. Campanella: *Apologia pro Galileo,* s. 15 n., 20 a 25.

o nalezení Boha prostřednictvím zkoumání přírody. Důrazně varuje před zkoumáním smyslově přístupných věcí, jehož cílem by bylo vědění o podstatě a vůli Boha, protože Bůh sice ustanovil, že cílem pozorování (*contemplatio*) stvoření je vědění, ale o podstatě Boha nelze získat žádné vědění. Všechno poznání se totiž děje srovnáváním podobností, ale Bůh je podobný jen sám sobě (*self-like*) a nemá nic společného se stvořením.[36] Bůh je tedy empirickým zkoumáním nepoznatelný a jeho dílo v nás může jenom vyvolávat obdiv. Zaslepená snaha poznat Boha ze světa je velmi nebezpečná, protože badatel může snadno setrvat u věcí stvořeného světa, místo aby směřoval k jejich stvořiteli.[37] A právě to je důvod, proč Bacon nechce používat pro ospravedlnění zájmu o přírodu argumentaci, jíž se drželi Campanella a někteří scholastičtí autoři. Není vhodné obhajovat poznání přírody tím, že člověka přivádí k Bohu a k pochopení jeho velikosti, pravdy a lásky, protože se zde objevuje velké nebezpečí, že teoretik se při četbě v knize přírody zastaví u věcí, které jsou nepodstatné a nadbytečné – a tím propadne neřesti zvědavosti.[38] Zkoumání přírody může podle Bacona nanejvýš vyvolat obdiv k velikosti Boží moci, ve všech ostatních náboženských záležitostech se rozum podřizuje zjevení a autoritě církve.[39] Legitimitu zájmu o přírodu tedy nelze obhajovat pouhým poukazem na její prospěšnost víře, protože takový užitek představuje jen dodatečnou bonitu, ale tím, že se poukáže na ctnostný charakter tohoto zájmu.

2) Již ve spisu *Valerius Terminus* Bacon prohlašuje, že skutečným cílem vědění je prospěch státu a společnosti, a dodává, že vědění, které takový úkol nesplní, se stává zhoubným (*malign*) a „hadím“ (*serpentine*). Souvislost neužitečného vědění se zakázaným poznáním, které způsobilo pád člověka, se rozvíjí v další větě. Podle ní má takové vědění vlastnost (*quality*) hadího kousnutí, jež vede lidskou mysl k domýšlivosti. Bacon to dokládá větou, která se v dějinách odsuzování zvědavosti objevuje často: „Jak se znamenitě praví v *Písmu*, *knowledge bloweth up, but charity buildeth up*.“[40] Jedná se samozřejmě o citát z prvního listu Korintským o vědění, které vede k domýšlivosti – *scientia inflat caritas vero aedificat*. K tomuto citátu Bacon dodává, že Pavel uvedeným výrokem chtěl dát najevo svůj odpor k vědění a moci (*power and knowledge*), jež nejsou věnovány dobru (*goodness*) a lásce (*love*). To ale znamená, že ne každé vědění

V době po Baconovi se objevuje takové pojetí knihy přírody například v práci Roberta Boyla *Usefulness of Experimental Natural Philosophy* (1663), in R. Boyle: *The Works*, ed. Thomas Birch, London 1775, repr. Hildesheim: Georg Olms Verlag 1966, sv. II, s. 20–30.

36 F. Bacon: *Valerius Terminus*, Works III, 222.

37 F. Bacon: *Advancement of Learning*, Works III, 267. Srov. Michael Hattaway: Bacon and Knowledge Broken: Limits for Scientific Method, *Journal of the History of Ideas* 39, 1978, s. 183–197.

38 Bacona však k odmítnutí poznávání přírody kvůli přiblížení se Bohu vede ještě zájem o zdůraznění transcendence Boha. V kosmologických důkazech totiž Bůh vystupuje jako poslední člen v řetězci příčin nebo v řetězci pohybů, a tím se nejen stává imanentní součástí světového řádu, ale je podřízen i zákonitostem, které určují jeho dění.

39 F. Bacon: *De augmentis scientiarum*, Works I, 829 n.

40 F. Bacon: *Valerius Terminus*, Works III, 222.

„nadýmá“, nýbrž pouze takové, které se nepojí s morálními kvalitami. Bacon se k tomuto tématu podrobněji vrací o dva roky později ve spisu *Advancement of Learning* (1605), v němž se kromě jiného snaží vyvrátit obavy z narůstání lidského vědění. Píše zde, že poznání sice může zkazit člověka, ale pouze tehdy, je-li vyhledáváno bez pravého korektivu (*true corrective*) – takové vědění má v sobě cosi z hada a vede k pýše. Onou opravnou přísadou (*corrective spice*) je láska (*Charity*), říká Bacon a znovu uvádí Pavlova slova z listu Korintským. Lásku pak prohlašuje za jediný legitimní cíl, ale současně i pohnutku lidského poznávání, protože právě ona v sobě soustřeďuje všechny ctnosti.[41] Poslední tvrzení není neoprávněné, neboť křesťanská teologie skutečně považuje lásku za největší ze tří teologických ctností, jimiž jsou naděje, víra a láska (1 K 13,13). Láska samotná dokonce byla často chápána jako přirozený protipól pýchy, která byla tradičně spojována s pádem a se zvědavostí. A Bacon tak mohl najít ve spojení vědění s ctností lásky obranu proti obviněním ze zvědavosti a pýchy, protože láska působí jako účinná obrana proti všem zvrhlým motivům pro získávání poznání.

Baconova argumentace není v žádném případě výtvorem protřelé sofistiky vědeckého rozumu bažícího po bohorovném poznání, ale zdá se, že je v mnohém inspirována Augustinovým pojetím vědění v *De doctrina christiana.* Právě v tomto díle Augustin vysvětluje, co křesťan potřebuje vědět, z čeho může čerpat své vědění, k jakým účelům ho má využívat a co je skutečným cílem vědění. Teologické ctnosti a zvláště největší z nich, láska, hrají v tomto výkladu klíčovou úlohu.[42] Lásku Augustinus definuje jako „směřování mysli ke stavu, v němž se těší jednak z Boha kvůli němu samému, jednak ze sebe samé a z bližního kvůli Bohu…“.[43] Pouze vědění, které se pojí s láskou, je pro křesťana přípustné, neboť láska působí, Baconovými slovy, jako korektiv, který směřuje každé vědění k jedinému skutečnému a oprávněnému cíli, jímž je Bůh a blažené *visio Dei*. Augustinovský motiv spojení vědění s láskou Baconovi pomohl legitimizovat zájem o přírodu, ale stále zde zůstával jeden problém: Neustálý nárůst vědění, který sliboval projekt velkého obnovení věd, by mohl v některém budoucím okamžiku vést k tomu, že bude překročena míra a lidské poznání se začne vyrovnávat božímu.

Již v raných spisech Bacon staví lásku do kontrastu s motivy a cíli poznání, jež je nutné zavrhnout: prvním je potěšení zvědavosti (*pleasure of curiosity*), dále povznesení ducha, vítězství důvtipu, mrzká odměna, pocty nebo sláva.[44] V *Instauratio magna* (1620) se všechny tyto motivy splétají a vedou k definitivní formulaci obhajoby zkoumání přírody. Bacon nejprve znovu klade důraz na to, že víře je třeba dát, co jí náleží, a dále varuje před přílišnou zvědavostí. „Posléze prosím o to, aby odstranili z vědy (*scientia*) jed, rozšířený v ní hadem, který je příčinou

41 F. Bacon: *Advancement of Learning*, Works III, 266.

42 Viz zejména závěr první knihy *De doctrina christiana* I, XXXV, 39 – XXXVIII, 44.

43 *Tamtéž*, 3, X, 16; *Křesťanská vzdělanost…*, s. 142.

44 F. Bacon: *Valerius Terminus*, Works III, 222; *Advancement of Learning*, Works III, 294.

toho, že se lidský duch nadýmá a nafukuje pýchou (*inflatur*), abychom nechtěli svým rozumem proniknout příliš vysoko a nad to, co je přiměřené (*nec altum sapiamus nec ultra sobrium*), nýbrž abychom s láskou ctili pravdu."[45] Bylo by však chybou, kdyby se lidé domnívali, že zkoumání přírody je jim zapovězeno. „Počátkem ani příčinou pádu nebylo totiž ono čisté a neposkvrněné vědění o přírodě, jemuž vděčil Adam za to, že mohl dávat věcem jména podle jejich vlastností, nýbrž byla to ctižádostivá a panovačná touha po vědění mravním, jež by rozhodovalo o tom, co je dobré a zlé, a vedlo by k tomu, že by člověk odpadl od Boha a dával si sám zákony".[46] Existují nicméně nelegitimní motivy pro získávání vědění o přírodě. O vědu bychom neměli usilovat ani kvůli svému duchu, ani kvůli vědeckým svárům, ani pro zisk a slávu, ani kvůli získání politické moci, ani kvůli jiným nízkým záměrům. Věda má být zdokonalována a řízena láskou (*in charitate perficiant et regant*). Andělé padli proto, že byli žádostiví moci, pokračuje Bacon, lidé proto, že dychtili po mravním vědění. Ale míru lásky nelze překročit (*charitatis non est excessus*). Ani anděl, ani člověk se kvůli ní (*per eam*) nikdy nedostane do nebezpečí (*in periculum venit*).[47]

Právě tyto věty, které se poprvé objevily ve vydání *Essays* z roku 1612,[48] představují završení Baconova úsilí o legitimizaci poznávání přírody. Dosud pouze ukázal, že vědění o přírodě si nezaslouží obviňování z pýchy, neboť v sobě nese morální pojistku: lásku. Nyní však dodává, že teoretické úsilí řízené láskou stojí zcela mimo rámec hříšného jednání, protože láska není ani věděním, ani mocí, jejichž získávání vedlo k pádu andělů a lidí. A právě proto nelze míru lásky nikdy překročit: Na rozdíl od moci či vědění lze totiž lásku neomezeně stupňovat, aniž by hrozilo nebezpečí, že by byla ohrožena suverenita Boha, nebo že by si člověk nárokoval poznání náležící pouze Bohu. A je-li láska bytostnou součástí lidské snahy o poznání, a tedy i o ovládnutí přírody, pak lze obojí bez jakéhokoli omezení rozšiřovat a rozhojňovat.

3) Bacon byl bezpochyby upřímně přesvědčen o tom, že vědění o přírodě by mělo poskytovat užitek, ale tento zájem nebyl v tehdejší době nijak neobvyklý a objevuje se u celé řady humanistů (Vives, Ramus, Agricola či Palissy).[49] Neobvyklá je intenzita, s níž Bacon znovu a znovu zdůrazňuje užitečnost poznání jako jeho hlavní cíl.[50] Zjevně se nejedná o výsledek jakéhosi náhlého a nevy-

---

45 F. Bacon: *Instauratio magna*, Works I, 131; cit. dle českého překladu Francis Bacon: *Nové organon*, přel. M. Zůna, Praha: Svoboda 1974, s. 55 (poslední věta – *sed veritatem in charitate colamus* – je zde přeložena jinak než v Zůnově převodu).

46 *Tamtéž*, I, 132; *Nové organon*…, s. 56; obdobně *Advancement of Learning*, Works III, 264.

47 *Tamtéž*, I, 132; *Nové organon*…, s. 56.

48 F. Bacon: *Essays*, Works VI, 403; ovšem již ve spisu *Valerius Terminus* (Works III, 217) se píše: „in pursuit towards the similitude of God's goodness or love […] neither man or spirit ever hath transgressed, or shall transgress."

49 Viz například Paolo Rossi: *Francis Bacon. From Magic to Science*, London: Routledge & Kegan Paul 1968, s. 1–11; Edgar Zilsel: *Die sozialen Ursprünge der neuzeitlichen Wissenschaft*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1976, s. 49–65 et passim.

50 Občas se však objevují i výjimky: „Hledání pravdy je ovšem záslužnější a cennější než

světlitelného důrazu novověké filosofie na praktické zhodnocení poznání, o němž se tak často lze dočíst v různých dějinách filosofie. Bacon činí z užitečnosti poznání důležitou část svého projektu obnovení věd, protože užitek je kategorie, jíž se lze bránit proti obviněním ze zvědavosti. Kontemplativní postoj osamělého řeckého teoretika, který považuje teoretickou aktivitu za účel o sobě, se dobovým kritikům zvědavosti jevil jako vyjádření pýchy, schopnosti získat blaženost nezávisle na Bohu a také jako výraz prodlévání u věcí, jež nejsou nezbytné. Samoúčelnost čisté teorie je nepřípustná, protože ji lze v mnoha případech označit jako neřestnou zvědavost. Vědění musí přinášet prospěch společnosti neboli užitek. Již helénistické školy zdůrazňovaly, že poznání, které nemá být nicotnou zvědavostí, musí být užitečné. Tato užitečnost se však vztahovala k individuu a jeho potřebě dosáhnout blaženosti, nebo k obci, jejíž život měl ztělesňovat ctnosti. Na prahu novověku se však objevuje poněkud odlišný požadavek: Vědění má prospívat společnosti a lidstvu. Nejde již o individuum, ani o morální abstraktní ideál obce napodobující život bohů, ale o konkrétní „materiální" prospěch, jenž by vědění mělo poskytnou státu a lidstvu.[51] Skutečná funkce kategorie užitku však nespočívala v zavádění vědeckých poznatků do praxe. Užitkem, který plynul z uveřejněných výsledků zkoumání, badatel jasně a veřejně dokazoval, že se nezabývá něčím zakázaným, neboť se samozřejmě předpokládalo, že by Bůh nedopustil, aby užitek plynul z něčeho nedovoleného nebo zvrhlého.

Baconovo využívání kategorie užitku má jeden zvláštní rys, který si zaslouží pozornost. Na jednom místě v *Novém organonu* se píše, že užitek je nejvýznamnějším kritériem pravdivosti filosofických teorií (*veritas philosophiarum*).[52] V dalším aforismu Bacon zase tvrdí, že na rozdíl od všeho, co má základ v přírodě, mínění v průběhu času nenarůstá, ale jen se mění.[53] V závěru první knihy *Nového organonu* Bacon uvedené výpovědi shrnuje: „Pravda a užitečnost jsou tedy […] naprosto totéž (*ipsissimae res*) a děl je si třeba více vážit proto, že jsou to záruky pravdivosti, než proto, že usnadňují a ulehčují život."[54] Pro Baconovu filosofii je příznačný odpor vůči teleologii, v uvedených místech je však vysloven jediný teleologický rys jeho filosofie – předpoklad, podle nějž to, co je pravdivé, je užitečné, a naopak. V helénistické filosofii existovala pouze negativní verze tohoto předpokladu: Obtížnost poznávání nějakého objektu byla znamením jeho nepodstatnosti a neužitečnosti. K tomu, aby mohla helénistická filosofie dostát své terapeutické funkci, pravdu nepotřebovala. Zcela jinak tomu

všechna užitečnost a velikost jednotlivých děl…" *Novum organum*, lib. I, aph. 124; *Nové organon*…, s. 175.

51 Odpor proti individualistickému pojetí souvisel též s tím, že esoterický, vychloubačný individualismus byl spojen se zakázanými vědami, především s magií.

52 F. Bacon: *Novum organum*, lib. I, aph. 73; *Nové organon*…, s. 123. „Mezi příznaky jež dokazují správnost filosofie a vědy, není jistější a významnější než ten, jenž vyplývá z jejich plodů. Neboť plody a vynalezená díla jsou jakoby rukojmí a ručitelé pravdivosti filosofií."

53 *Tamtéž*, lib. I, aph. 74; *Nové organon*…, s. 125. „Neboť roste a množí se jen to, co má svůj základ v přírodě; co je však založeno na mínění (*in opinione*), to se jen obměňuje, ale nerozmnožuje."

54 *Tamtéž*, lib. I, aph. 124; *Nové organon*…, s. 176.

ale musí být v případě filosofie, pro niž vědění a moc splývají v jedno (*in idem coincidunt*).[55] Tato metodická zásada se u Bacona opírá o „předzjednanou harmonii“ mezi pravdou a schopností ovládat, jež činí objekty poznání pro člověka užitečnými. Bez pravdivého poznání neexistuje moc, ani užitek. Pozdější novověká věda odmítla toto spojení mezi pravdou a mocí, neboť zjistila, že k účinnému manipulování s přírodními objekty stačí hypotetické poznání, které dosvědčuje svou oprávněnost účinky, jež dokáže vyvolat, aniž by se staralo o to, zda vysvětluje pravdivě skutečnou povahu věcí. Bacon je v tomto ohledu ještě příliš renesanční osobností: Jeho představa o moci totiž vychází z renesanční magie, podle níž je k ovládání věci nutno znát její pravé jméno, které vyjadřuje její skutečnou podstatu. Z hlediska obhajoby legitimity zkoumání přírody je však úzká vazba mezi užitkem, pravdou, věděním a mocí nesmírně výhodná, protože tyto prvky se vzájemně potvrzují a zamezují obvinění ze zvědavosti.

Hans Blumenberg označuje Baconovu interpretaci pádu člověka a některé další prvky jeho filosofického programu jako ospravedlnění zvědavosti (*Rechtfertigung der Neugierde*).[56] Takové označení je ale značně sporné, neboť u Bacona zvědavost stále vystupuje jako skrytá hrozba, která může přeměnit teoretické úsilí v odsouzeníhodnou neřest, nedostojí-li badatel určitým požadavkům. Bacon neospravedlňuje zvědavost, ale zkoumání přírody. Z vědy se snaží učinit morálně nezávadnou činnost tím, že ji představuje jako naplnění teologické ctnosti, jež je nadto podřízeno ustavičnému zhodnocování prostřednictvím kritéria užitku. Jak už bylo řečeno, zájem o užitečnost poznání nebyl v Baconově době nijak nový. Novinkou byla užitečnost jako *kritérium* nejen morální hodnoty poznání. Kategorie užitku nevstoupila do evropského chápání vědění kvůli jakémusi technologicko-filantropickému zájmu o blaho lidí, ale především jako prostředek kontroly vědeckých aktivit, jako prostředek dohledu nad teoretickou činností. A tuto funkci plní kategorie užitku dodnes. Pro filosofii to znamená jedno: Po filosofii se dnes nezřídka vyžaduje užitek coby ospravedlnění její existence. Takový požadavek je však výrazem jediné dílčí racionality, jejíž vznik byl podmíněn také faktory uvedenými v této studii. A jen to, co je podmíněné, relativní a kontingentní, se může prohlašovat za absolutní. Je však velmi pravděpodobné, že takové upozornění shledají vymahači užitku filosofie zcela neužitečným.

---

55 F. Bacon: *Instauratio magna*, Works I, 144; *Nové organon*…, s. 74; obdobně *Novum organum* lib. I, aph. 3; *Nové organon*…, s. 87. K této často dezinterpretované metodické zásadě viz Wolfgang Krohn: *Francis Bacon*, München: C. H. Beck 1994, s. 87–89.

56 H. Blumenberg: *Die Legitimität der Neuzeit*…, s. 440–456.

BACON AND CURIOSITY

The article deals with Bacon's defence of the study of nature against the accusations of curiosity. The first section gives a brief account of the history of notions about curiosity. It discusses the emergence of the concept of curiosity in Hellenistic philosophical schools, describes the attitude of Church Fathers towards curiosity and discusses the way curiosity was treated by Thomas Aquinas. At the opening of the second section author points out that the question of curiosity was relevant even in the age of Renaissance and that Bacon with his defence of the legitimacy of the study of nature entered a particulary topical discussion. The rest of the study is devoted to the analysis of Bacon´s argumentation, according to which the knowledge of nature beneficial to religion, it represents the theological virtues of love and provides practical utility which also functions as a means of control over theoretical inquiry.