Roman Cardal

IDENTITA A DIFERENCE

Systematický kurz Ontologie

IDENTITA A DIFERENCE

Systematický kurz ontologie

Roman Cardal

© Academia Bohemica, o.p.s., Praha 2011
ISBN 978-80-904469-1-5

Obsah

Předmluva 11

1 Konfrontace globálních interpretačních postojů ke skutečnosti 13
1.1 Mýtus jako základní dějinný princip 13
1.2 Filosofický přístup ke skutečnosti 17

2 Priorita metafyziky v lidském myšlení 24
2.1 Odepsaná metafyzika 24
2.2 Teze o vývojové překonanosti metafyziky 24
2.3 Důvody nepřekonatelnosti metafyziky 26

3 Metafyzické předpoklady myšlení 30
3.1 Jsoucno jako vlastní předmět rozumu 30
3.2 Proces myšlenkové rezoluce 32
3.3 Proces rezoluce v partikulární vědě a ve filosofii 34
3.4 Nebezpečnost metafyzického vakua 35

4 Historicko-teoretický pohled na zrod metafyziky 37
4.1 První kroky filosofického poznání 37
4.2 Předsokratovská filosofie 38
4.3 Metafyzické momenty Sokratova myšlení 40
4.4 Základní rysy Platónovy metafyziky 41
4.4.1 Antisofistický náboj Platónova myšlení 41
4.4.2 Existenciální angažovanost Platónovy metafyziky 42
4.4.3 Platónovo rozvinutí učení předchůdců směrem k vlastní metafyzické teorii . . . 43
4.4.4 Nový svět za hranicemi materialismu 44

5 Zrod metafyziky podle Aristotela 47
5.1 Centrálnost metafyzického přístupu k realitě 47
5.2 Aristotelův úvod do metafyziky 50
5.2.1 Důležitost smyslového poznání pro metafyziku 50
5.2.2 Specifické postavení člověka ve světě a jeho metafyzické založení 56

6 Základní rysy metafyzického poznání 63
6.1 Krátká rekapitulace 63
6.2 Poznání a vědění 64
6.3 Výčet základních rysů metafyzického poznání 66
6.4 Povaha metafyziky stanovená analýzou obecného přesvědčení o této vědě . . 71

7 K metodě metafyzického zkoumání (I) 82
7.1 Moderní výhrada 82
7.2 Aristoteles o možnosti metafyziky 83
7.2.1 Stanovisko v Metafyzice IV, 1; VI, 1 83
7.2.1.1 Za horizontem partikulárních věd 84
7.2.1.2 Esence a existence v partikulárních vědách a v metafyzice 85
7.2.2 Tomášova explikace problému 88
7.2.2.1 Základní rozlišení věd 88
7.2.2.2 Srovnání přírodovědy, matematiky a metafyziky 90

8 K metodě metafyzického zkoumání (II) 95
8.1 Separační soud: nutná podmínka pozitivní možnosti Aristotelovy metafyziky 95
8.2 Precizace problému možnosti metafyziky 98

8.3 Wippelovo alternativní řešení problému 101
9 Jednota a mnohost jsoucna (I) 105
9.1 Nesamozřejmost metafyzického tématu 105
9.2 Problém myslitelnosti objektivně plurální skutečnosti 107
9.3 Jednota a mnohost v obecných pojmech 108
9.4 Jednota a mnohost v transcendentálním pojmu jsoucna 109
9.5 Nastínění potíží plynoucích z povahy pojmu jsoucna 110
10 Jednota a mnohost jsoucna (II) 115
10.1 První náznak řešení problému 115
10.2 Korekce univocizujícího pojímání jsoucna 120
10.3 Logika polysémantického pojmu jsoucna 123
11 Jednota a mnohost jsoucna (III) 127
11.1 Aristoteles a Tomáš o jednotě a mnohosti jsoucna 127
11.2 Aristoteles a Tomáš o vztahu jednoty a mnohosti jsoucna 132
11.3 Ventimigliova pozice 139
12 Analogičnost pojmu jsoucna (I) 144
12.1 Uvedení do problému 144
12.2 Širokospektrální užití analogie 146
12.3 Historicko-teoretický pohled 148
13 Analogičnost pojmu jsoucna (II) 153
13.1 Od matematiky k metafyzice – induktivní cesta k analogii 153
13.2 Od extrémů ke „středu" – deduktivní cesta k analogii 157
14 O druzích analogie 164
14.1 Výčet základních typů analogie 164
14.2 K jednotlivým základním modům analogie 167
14.2.1 Analogie fyzické nestejnosti 167
14.2.2 Analogie atribuční 170
14.2.3 Analogie proporcionální 173
15 Transcendentální určení jsoucna (I) – obecný úvod 175
15.1 Rozvinutí prvotní informace rozumu 175
15.2 Generické představení transcendentálních určení jsoucna 179
15.3 Esence jsoucna 181
15.3.1 Hegelova pozice 183
15.3.2 Heideggerova varianta 186
15.3.3 Kritika historismu 187
16 Transcendentální určení jsoucna (II) – jsoucno jako věc 190
16.1 K Tomášově pozici 190
16.2 Potíže s vymezením pojmu „věc" 193
17 Transcendentální určení jsoucna (III) – jednota jsoucna 199
17.1 Základní vymezení pojmu jednoty jsoucna 199
17.2 Jednota a esence jsoucna 201
17.3 Funkce nicoty v metafyzickém poznání 203
17.4 Malá historicko-teoretická poznámka 205
17.5 Závěrečná úvaha 211
18 Transcendentální určení jsoucna (IV) – jsoucno jako něco 214
18.1 Nezbytnost zpřesnění obsahu pojmu 214
18.2 Historická poznámka 214

18.3 Aliquid et essentia – ke sporu o tzv. esencialismus . . . 217
18.4 Hodnocení kritiky . . . 220
19 Transcendentální určení jsoucna (V) – pravdivost jsoucna . . . 223
19.1 Historické zamyšlení . . . 223
19.2 Mnohovýznamnost pojmu pravdy . . . 226
19.3 První pokus o zachycení pojmu transcendentální pravdy . . . 229
19.4 Dokazování konzistence konceptu transcendentální pravdy . . . 230
19.4.1 Nezávislost celku reality na lidském myšlení . . . 230
19.4.2 Vlastní dokazování . . . 231
19.4.2.1 První argument . . . 231
19.4.2.2 Druhý argument . . . 235
19.4.2.3 Třetí argument . . . 237
20 Transcendentální určení jsoucna (VI) – jsoucno jako dobré . . . 241
20.1 Moderní posun významu pojmu „dobro" . . . 241
20.2 Důkaz klasické teze o bonitě jsoucna . . . 242
20.2.1 První argument . . . 242
20.2.2 Druhý argument . . . 246
20.3 Dodatečné poznámky . . . 247
21 Transcendentální určení jsoucna (VII) – krása jsoucna . . . 251
21.1 Umění a filosofie . . . 251
21.2 Čapkova povídka . . . 252
21.3 Filosofická interpretace námětu povídky . . . 253
21.4 Závěrečná úvaha k tématu transcendentálií . . . 254
22 Metamorfózy (non)kontradikce (I) . . . 259
22.1 Význam principu sporu pro filosofii . . . 259
22.2 Princip sporu u Aristotela . . . 260
23 Metamorfózy (non)kontradikce (II) . . . 266
23.1 Princip sporu u Kanta . . . 266
23.2 (Non)kontradikce u Hegela . . . 269
23.3 Kontradikce v posthegelovské filosofii . . . 273
24 Metafyzika a sofistika – jsoucno o sobě a jsoucno nahodilé . . . 277
24.1 Základní významy pojmu jsoucna . . . 277
24.2 O jsoucnu nahodilém (ens per accidens) obecně . . . 280
24.3 Bližší vymezení pojmu náhody . . . 285
24.4 Závěr . . . 287
25 Problém kategorií . . . 292
25.1 Důvod zavedení tématu kategorií . . . 292
25.2 Detailnější rozpracování problému kategorií . . . 293
25.3 Platnost a rozsah platnosti kategorií . . . 296
25.4 Kritické dodatky . . . 299
26 Substance . . . 304
26.1 Substance včera a dnes . . . 304
26.2 Navození problému substance . . . 304
26.3 Odhalování fundamentálního modu reality – důkaz existence substance . . . 306
26.4 Precizace substanciálního pluralismu . . . 310
27 Substance u Aristotela . . . 317
27.1 Uvedení do problému . . . 317

27.2 Pátrání po důvodech . . . 320
27.3 Kritické poznámky . . . 322
28 Metafyzika vztahu (I) . . . 328
28.1 Akcidentalita a pluralita . . . 328
28.2 O akcidentech obecně . . . 328
28.3 Existence akcidentů . . . 329
28.4 Precizace povahy akcidentů . . . 330
28.5 Existence vztahu . . . 332
28.6 Esence vztahu . . . 332
29 Metafyzika vztahu (II) . . . 340
29.1 Subjekt a fundament vztahu . . . 340
29.2 Materiální fundament vztahu . . . 341
29.3 Formální fundament vztahu . . . 343
29.3.1 Kvantita . . . 343
29.3.2 Činnost – trpnost . . . 344
29.4 Rozdíl mezi vztahem a jeho fundamentem . . . 346
29.5 Termín vztahu . . . 350
29.6 Specifikační a plurifikační funkce termínu vztahu . . . 351
30 Atributy vztahu . . . 354
30.1 Vztažené se tak nazývá vzhledem ke souvztažnému . . . 354
30.2 Korelativní reality jsou dány simultánně . . . 355
30.3 Opozice korelátů . . . 357
30.4 Dělení vztahů . . . 360
31 Kvalita . . . 364
31.1 Úvodní úvaha . . . 364
31.2 Aristotelsko-tomistická pozice . . . 365
31.3 Atributy kvality . . . 371
31.4 Ještě k esenci kvality . . . 372
31.5 Triáda substance – kvalita – relace . . . 373
32 Možnost a uskutečnění . . . 377
32.1 Aristotelova originalita . . . 377
32.2 Místo a důležitost tématu . . . 377
32.3 Problém možnosti a uskutečnění v aristotelsko-tomistické metafyzice . . . 378
32.3.1 Několik základních významů pojmů aktu a potence . . . 378
32.3.2 Reálný rozdíl mezi možností a uskutečněním . . . 383
33 Bytostná předchůdnost aktu před potencí . . . 391
33.1 Komparace aktu a potence . . . 391
33.2 Tranzitivnost a imanence aktu . . . 394
34 Eficientní kauzalita . . . 402
34.1 Úvod . . . 402
34.2 Existence eficientní příčinnosti . . . 404
34.3 K esenci eficience . . . 408
35 Problém finality jsoucna . . . 416
35.1 Úvod . . . 416
35.2 Teoretická fundace finality jsoucna . . . 418
35.2.1 Specifikace obtíží a jejích kořenů . . . 418
35.2.2 Pojem finality jsoucna . . . 421

35.2.3 Obtížnost koncepce finalizované skutečnosti 425
35.3 Metafyzika a finalita lidského života 428
36 Participace a umírněný realismus 430
36.1 Úvod 430
36.2 Participace u Platóna 431
36.3 Participace u Aristotela 433
36.4 Participace u Tomáše Akvinského 438
Epilog 446

Předmluva

Obsah této knihy byl původně sepsán jako e-learningový kurz ontologie nabízený vzdělávací institucí Academia bohemica, o.p.s. Internetová výuka skýtá studentům možnost přímé konzultace nejasností, na něž při promýšlení látky narážejí. Knižní vydání textu čtenářům takovou výhodu samozřejmě neposkytuje. Proto je nutné ihned na počátku upozornit na to, že se nejedná o žádný základní kurz ontologie, nýbrž o prohloubené studie k podstatným tématům, jimiž se tato tradiční filosofická disciplína již po dlouhá staletí zabývá. Kdo chce tedy předloženému výkladu dobře porozumět, musí být již do určité míry obeznámen s významem fundamentálních pojmů aristotelsko-tomistické ontologie.

Upřednostnění aristotelsko-tomistické orientace díla není výsledkem pasivního odevzdání se danému typu tradice, ale vědomou, kriticky ospravedlněnou preferencí. Navíc se jedná jen o myšlenkovou inspiraci, filosofické závěry jsou dosahovány samostatným hledáním, které se nebojí vykročit mimo hranice standardního chápání toho, co je aristotelská, případně tomistická filosofie.

Vůdčím motivem celého výkladu je interpretace zásadních otázek klasické ontologie ve světle pojmů identity a diference. Různé filosofie v dějinách rozumí těmto elementárním pojmům různě a různě také hodnotí jejich vzájemný poměr. Zaujmeme-li ontologický a tedy globální interpretační přístup ke skutečnosti, setkáme se při reflexích těchto pojmů s nemalými obtížemi. Nemohou být totiž v zájmu bezrozpornosti ani zcela ztotožněny, ani odděleny takovým rozlišením, které by se opíralo o nějakou reálnou distinkci v realitě samé. Nahlížíme-li skutečnost celostně, nemůžeme říci, že by byla určitým svým rozměrem v sobě totožná a jiným zase odlišná. Skutečnost chápaná filosofickým pojmem jsoucna se ukazuje být v sobě totožná a v sobě rozlišená právě svojí jsoucností, takže toto prokazatelně objektivní určení v sobě musí momenty identity a diference nějak syntetizovat. Tím se ontologické zkoumání stává zajímavým, napínavým a značně náročným podnikem, poněvadž se nemůže spokojit s jednoznačnými samozřejmostmi všedního myšlení. Jednoznačnost je vázána na partikulární, částečné ohledy; celostní záběr je vždy poznamenán hlubokou nejednoznačností, což ovšem neznamená, že by se ontolog mohl spokojit s neprecizností svého myšlení. Naopak, požadavek mnohoznačnosti ontologických pojmů na straně jedné a přesnost jejich uchopení na straně druhé musí být konzistentně naplněn. Naznačená okolnost se týká v prvé řadě pojmů identity a diference. Mluví-li se v tradiční aristotelsko-tomistické ontologii o identitě jsoucen, nenese tento pojem žádný absolutně identický význam. Jeho význam je vnitřně diferencovaný a je nutné přesně určit, jak a proč. Podobně ani diference mezi jsoucny není stále jedna a táž. Je mnohonásobně různá, a přitom si zachovává stále svoji základní identitu diference. Chceme-li si učinit kvalifikovaný úsudek o klasické aristotelsko-tomistické ontologii, nemůžeme se naznačeným tématům vyhnout. Nemálo filosofů se dnes od tohoto myšlenkového směru ostře distancuje a poukazuje přitom na limity tradičně pojímané identity, kterou označují za rigidní, statickou, nepostihující dynamičnost a bohatou rozrůzněnost reality. Rigidní, statická, vnitřně nediferencovaná identita však nepatří k arzenálu Aristotelovy a Tomášovy ontologie. Odsuzovat je proto z uvedeného důvodu nemá žádné opodstatnění a prozrazuje politováníhodnou neznalost kritiků.

Téma knihy se počíná odvíjet od úvah zpřítomňujících vztah mezi západním typem filosofické racionality a hodnotou kultury, která je takovou racionalitou podstatně podmíněna. Po historicko –teoretické části výkladu vrcholícím v představení Aristotelova názoru o zrodu metafyzikého pohledu na skutečnost se přechází k reflexím metodické povahy. Na ty je třeba brát obzvláštní zřetel, neboť se v nich rozhoduje o možnosti samotného ontologického zkoumání. Řešení vlastních ontologických otázek je otevřeno námětem jednoty a mnohosti jsoucna, na nějž navazuje pojednání o analogii a dlouhá diskuze problému transcendentálních určení. Počet kapitol věnovaných těmto okruhům svědčí o důležitosti, kterou jim autor knihy v rámci celého výkladu přikládá. Druhá část knihy se zabývá kategoriální analýzou skutečnosti. Jsou v ní vyzvednuty ty problémové souvislosti, jejichž nepřítomnost kritika tradiční ontologie pravidelně zamlčuje. Napětí mezi identitou a diferencí jsoucna zde dostává podobu tenze mezi substancialitou, relací, kvalitou a činností jsoucna. Pohled na skutečnost, s nímž tato kniha přichází, odhaluje zároveň důležitost abstraktních filosofických analýz pro konkrétní, každodenní život člověka. Chce-li totiž člověk zaujmout přirozený, myšlenkově prosvětlený postoj k poslednímu smyslu svého života, nezbývá mu než vstoupit na pole problémů vymezených na jejích stránkách a pokusit se o jejich teoretické zvládnutí. Jestliže bude kniha v tomto směru alespoň některým čtenářům nápomocna, pak splnila svůj účel.

1 Konfrontace globálních interpretačních postojů ke skutečnosti

Kontinuita je nutnou podmínkou smysluplnosti pojmu historie. Přítomnost v sobě nese něco z minulosti a předznamenává budoucnost. V první části výkladu představíme pozici rumunského historika náboženství M. Eliadeho, podle něhož je kontinuita lidských dějin založena v mýtické struktuře, která je společná všem kulturám; z moci mýtu nelze uniknout ani filosofickým myšlením. Západ musí pochopit svou rovnocennost s nezápadními kulturami. V druhé části dokážeme, že důkladnější reflexe nad principy západní kultury stojí v protikladu s Eliadeho závěry. Řecká filosofie leží v základech západní civilizace a svou povahou ostře kontrastuje s mýtem jakékoliv podoby. Proto je legitimní spatřovat v ní moment silné diskontinuity objevující se v postupném plynutí lidských dějin. Život západní společnosti se opírá o kvalitativně nadřazené civilizačně-kulturní principy.

1.1 Mýtus jako základní dějinný princip

Chce-li západní člověk porozumět sám sobě, musí se zamyslet nad svými vlastními dějinami. Kdyby to neučinil, jeho sebechápání by bylo limitováno bezprostřední přítomností, která se stává nesrozumitelnou bez zohlednění své vazby na minulost. Znalost historie jakožto nutná podmínka sebepoznání člověka se pojí s určitými předpoklady, mezi něž patří i dějinná kontinuita. Diskontinuální dějiny přestávají být dějinami, a i kdyby jimi být nepřestaly, neměly by už význam pro sebepochopení člověka. „Přetržení" historie totiž ruší vztah přítomného k minulému, minulost je definitivně opuštěna a nezanechává svou stopu v přítomnosti. Přítomnost se ustavuje svým vztahem k minulosti (a budoucnosti), a pokud by přítomné bylo totální negací minulého, byl by přechod mezi minulostí a přítomností (tj. plynutí času) zcela znemožněn. (Podobně pokud by přítomnost v sobě nenesla zárodky budoucnosti, nemohla by se tato z oné nikdy zrodit.) Když tedy hovoříme například o starém Řecku jako o jednom dějinném údobí lidstva, předpokládáme přinejmenším implicitně, že něco z té doby se zachovalo až do naší přítomnosti. A v historickém čase můžeme jít samozřejmě dále, neboť lidské dějiny sahají mnohem hlouběji než do antického Řecka. Kvůli nutné kontinuitě dějin se proto i tyto pradávné doby zašlých civilizací musí nějak promítat do naší současnosti.

Je samozřejmě pravda, že dějiny s sebou nesou i naprostá a definitivní opuštění (diskontinuitu). Určité formy života člověka, určité způsoby myšlení, určité instituce apod. už patří jednou provždy minulosti a většina lidí si ani neuvědomuje, že něco takového vůbec kdy existovalo. I tyto minulostí zcela pohlcené kulturní formy se jistě spolupodílely na vzniku nových podob kulturního života, nových způsobů myšlení, nových institucí atd. (např. tím, že byly překonány a sloužily jako *terminus a quo* budoucího). Ale tato „opuštění" se odehrávají v širším dějinném rámci kontinuity a bezpodmínečně ho předpokládají.

Co však tvoří onu nutnou dějinnou kontinuitu, jak ji můžeme blíže vymezit? Vnitřní spojitost dějin spočívá v tom, že se během historického plynutí jedná *stále* o dějiny. V tom je obsažena *stálost* existence člověka a *stálost* jeho proměn (dějin). V nepřetržitosti dějin se projevuje nedějinná dimenze lidského bytí. Lidské dějiny pak nelze chápat jako nějaký anonymní přírodní proces, ale jako určitou kulturní dynamiku. Kontinuita lidských dějin se tudíž bude zakládat na nepřetržité přítomnosti nějaké kulturní formy-struktury v celém jejich průběhu.

Mircea Eliade došel svým zkoumáním k závěru, že tou kulturní formou, která prostupuje celé lidské dějiny, je mýtus.[1] Rumunský historik náboženství nás upozorňuje na falešnost přesvědčení, ještě nedávno značně rozšířeného, o neslučitelnosti přítomnosti mýtu s určitými vyspělými způsoby novodobé existence člověka. V každém historickém období člověka, i v těch nejvyspělejších a nejmodernějších, se přítomnost mýtu neomylně ohlašuje.

„Konečně začínáme chápat a poznávat hodnotu mýtů takovou, jak ji vypracovaly ‚primitivní' a archaické společnosti, tj. skupiny lidí, pro něž je mýtus samotným základem sociálního života a kultury. Hned na začátku nás překvapuje jedna skutečnost: pro tyto společnosti vyjadřoval mýtus *absolutní pravdu*, protože vyprávěl *posvátný příběh*, nadlidské zjevení, které nastalo na úsvitu *velké doby*, v posvátném čase počátku (*in illo tempore*). Mýtus, *skutečný a posvátný*, se stal *příkladným* a tedy *opakovatelným*, protože sloužil jako vzor a odůvodnění pro veškeré lidské skutky. Jinými slovy, mýtus je *skutečný příběh*, který nastal na počátku času a slouží jako vzor pro lidské chování. Když archaický člověk *napodobil* příkladné skutky nějakého boha či bájného hrdiny či prostě *vyprávěl* jejich příběhy, odpoutával se od světského života a magicky se spojoval s *velkou dobou,* s časem posvátným. Jak vidíme, jde o naprosté převrácení hodnot: zatímco běžný jazyk zaměňuje mýtus s ‚báchorkami', člověk tradičních společností v něm naopak odkrývá *jediné platné odhalení reality.* Z tohoto objevu nikdo nespěchal vyvodit závěry. Pozvolna přestávalo platit, že mýtus vypráví nemožné či nepravděpodobné věci: přežívalo tvrzení, že představuje odlišný způsob myšlení, než je náš, ale že se s ním v každém případě nemusí *a priori* zacházet, jako by odporoval zdravému rozumu. Byl podniknut další krůček: zařadit mýtus do obecné historie myšlení a považovat ho za typickou formu kolektivního myšlení. Protože ‚kolektivní vědomí' není ve společnosti nikdy úplně odstraněno, ať je její vývojový stupeň jakýkoli, nezůstala bez vlivu poznámka, že moderní společnost dosud ještě zachovává určité mýtické chování: například účast celé společnosti na některých symbolech byla vysvětlována jako pozůstatek ‚kolektivního myšlení'. Nebylo obtížné ukázat, že poslání státní vlajky se všemi s tím spojenými pocity není odlišné od ‚účasti' libovolného symbolu v archaických společnostech. Mezi archaickou a moderní společností tedy nedošlo *na úrovni společenského života* k přerušení souvislosti. Jediný rozdíl byl zaznamenán výskytem osobního vědomí u většiny jedinců, tvořících moderní společnosti, jež u členů tradičních společností téměř chybí."[2]

Citovaná pasáž naznačuje základní charakteristiky mýtického myšlení a jednání a odhaluje jejich přítomnost v moderních, údajně „odmytologizovaných" společnostech. V následujících pasážích se Eliade snaží přiblížit toto prolnutí moderní doby a mýtu, když ukazuje a zdůvodňuje, jak v sobě např. komunismus a fašismus nesly typické znaky mýtického myšlení a chování (str. 15–16). Z vlivu mýtu se nevymaňují dokonce ani některé typy jednání, které dnes považujeme za čistě sekulární a profánní: „Je jasné," píše Eliade, „že některé zdánlivě všední svátky moderní společnosti ještě zachovávají svou mýtickou strukturu a poslání: veselice na Nový rok nebo oslavy, jež následují po narození dítěte, stavbě domu nebo i nastěhování do nového bytu, prozrazují nejasně tušenou nutnost *absolutně nového počátku, incipit vita nova*, naprosté obnovy" (str. 17).

Na mýtické prvky narážíme i v křesťanství. Eliade si je vědom jeho specifik (víra jako křesťanský pojem *sui generis*, historičnost Krista atd.), což však z jeho obsahu nedokáže zcela vytěsnit mýtickou strukturu.

[1] M. Eliade, *Mýty, sny a mystéria,* OIKYMENH, Praha 1998.

[2] *Ibid.,* str. 13–14. Eliade míní, že konotace smyšlenky a „báchorky" se s mýtem spojuje až kvůli pozdější polemice křesťanství vůči pohanským náboženským formám života a že toto odsouzení mýtu bylo následně ještě posíleno ideologií illuminismu a pozitivismu (srov. str. 13).

„... křesťanství *tím, že je náboženstvím*, si částečně uchovalo určité mýtické chování: liturgii jako odmítnutí obyčejného času a periodický návrat do *velké doby,* do *illud tempus* ‚počátku'" (str. 18).

Napodobování Krista, liturgické připomínání a opakování jeho života, liturgické zrušení světského času, touha po ztraceném ráji apod. (k tomuto poslednímu rysu srov. str. 52–63) jsou momenty, které nacházíme ve všech ostatních náboženstvích, třebaže pod jinými obsahy. Křesťanství tedy „do moderní společnosti přesouvá ‚mýtické chování'. Uvážíme-li, jaká je pravá povaha mýtu a jeho poslání, nezdá se, že by křesťanství překročilo způsob bytí archaického člověka. A ani nemůže. *Homo naturaliter christianus*" (str. 19–20).

Podle Eliadeho se žádná společnost nemůže úplně odmytologizovat:

„Je málo pravděpodobné, že by se nějaká společnost mohla zcela oprostit od mýtu, neboť základní rysy mýtického chování – příkladný vzor, opakování, zrušení světského času a splynutí s prvotním časem – přinejmenším první dva z nich, jsou nerozlučně spjaty s každým lidským údělem." (str.20)

Prostřednictvím moderní školní výchovy dochází k napodobování, výchovný vliv současné kultury se odehrává předkládáním vzorů (filmových hrdinů, herců, sportovců atd.) a vyžaduje jejich imitaci. Moderní zábavní průmysl se stará o to, aby člověk unikl z tíže své historické přítomnosti. Toto všechno prozrazuje přítomnost typických mýtických struktur:

„Napodobování archetypů prozrazuje jistou nechuť k vlastní osobní historii a nejasnou touhu po proměně historické a okrajové současnosti a znovudosažení nějaké *velké doby*, jako byl mýtický čas prvních vystoupení surrealistů či existencialistů." (str. 21)

Zábava dává modernímu člověku

„iluzi, že *ovládá čas*, v níž lze právem vytušit tajné přání uniknout nemilosrdné pouti ke smrti. Tato obrana proti času souvisí bytostně s lidským údělem; lze ji najít v každém chování, jež má mytologický charakter, a u moderního člověka se objevuje v různých převlecích především jako *rozptýlení* a zábava." (str. 23–24)

Mýtickou strukturu „návratu k počátkům" lze nalézat na různých úrovních – v šamanismu, v buddhismu, hinduismu, józe, psychoanalýze, ale i u klasického řeckého filosofického myšlení (srov. str. 33–39). V souvislosti s řeckým filosofickým myšlením se autor zmiňuje o platónském učení o reminiscenci (*anamnésis*):

„V platónském učení o rozpomínání na neosobní skutečnosti lze najít překvapující rozšíření archaického myšlení. Rozdíl mezi Platónem a ‚primitivním' světem je příliš jasný, než abychom na něj museli upozorňovat. Ale tento rozdíl neznamená přerušení souvislosti. Platónským učením o idejích se řecké filosofické myšlení vrací k archaickému a univerzálnímu mýtu o bájném a pleromatickém *illud tempus* a dává mu novou hodnotu tím, že se člověk musí rozpomenout, aby poznal *pravdu* a měl podíl na *bytí*." (str. 37)

Eliade si všímá toho, že západní svět vyčerpal svoji vitalitu a začínají se v něm ohlašovat příznaky nadcházejícího zániku. Symptom blížící se smrti je autorem identifikován v příklonu současného západního myšlení k historickým studiím:

„Pokusíme se tuto náruživost pro historii přiblížit z jiného kulturního hlediska, než je naše. V mnoha náboženstvích, ale i v evropském folklóru lze zaznamenat víru, že v okamžiku smrti si člověk připomíná svou minulost se všemi podrobnostmi a že nemůže dříve zemřít, než znovu shlédne a prožije celý svůj život. Umírající na svém vnitřním plátně ještě jednou vidí celou svou minulost. Když vezmeme v úvahu toto hledisko, byla by vášeň pro dějiny moderní kultury znamením ohlašujícím její bezprostřední zánik. Než se západní civilizace zhroutí, naposled si připomíná celou svou minulost od protohistorie do světových válek. Dějinné povědomí Evropy, jež někteří lidé považují za nejvyšší stupínek její slávy, by ve skutečnosti bylo jejím posledním okamžikem předcházejícím ohlašované smrti." (str. 42–43)

Dá se katastrofě Západu nějak zabránit? Existuje nějaké východisko ze situace, která je kol dokola sevřena chladným objetím smrti? Eliadova diagnóza, kterou zanáší do chorobopisu západní kultury, zní: víra ve vlastní výlučnost. Na tomto základě pak předepisuje i svůj recept, spočívající v nutnosti otevření se západní kultury kulturám ostatním:

„Už nějakou dobu neutváří dějiny jenom Evropa: Asie už aktivně vstoupila do historického dění a další cizokrajné země ji budou brzy následovat. Na kulturní a duchovní úrovni bude mít tento historický jev značnou odezvu: evropské hodnoty ztratí svou výsadu obecně přijímaných norem; budou platit za místní duchovní výtvory, poplatné určité historické cestě a podmíněné čistě vymezenou tradicí. Jestliže se evropská kultura nechce stát okrajovou, bude nucena začít dialog s neevropskými kulturami a příliš se nemýlit ve smyslu pojmů." (str. 41)

Strach z vlastní smrti se tak díky kontaktu s východními kulturami může proměnit v příslib nového života. Úzkost vyvolaná vědomím blízkosti nicoty není žádným specificky západním fenoménem, filosoficky reflektovaným například v některých formách existencialismu. Rozdíl je v tom, že západní myšlení má nihilistické sklony, kdežto Východu je strach ze znicotnění cizí. Eliade připomíná indické učení o *májá* jakožto oblasti bytí, která není absolutní, která je vnitřně korodována časem, a tedy fenomenologickou nicotou. Člověk žije v této sféře a jeho existence je tudíž prostoupena dějinností:

„... indická metafyzika a její duchovní techniky už dávno provedly neobyčejně jemnou analýzu toho, co západní filosofie dnes nazývá ‚existencí v tomto světě' či ‚existencí v nějakém postavení'; jóga, buddhismus i védanta se snažily dokázat relativnost, a tedy neskutečnost každého ‚stavu', každého ‚postavení'; mnoho staletí před Heideggerem ztotožnilo indické myšlení časovost s osudovým rozměrem existence; před Marxem a Freudem vytušilo složitou podmíněnost každé lidské zkušenosti a každého posuzování tohoto světa. Když indická filosofie tvrdí, že člověk je ‚spoután' iluzí, znamená to, že každá existence je nevyhnutelně vytvářena zlomem, tedy oddělením od absolutna. Když jóga nebo buddhismus tvrdí, že vše je strastiplné, že vše je pomíjivé ..., znamená to, podobně jako v díle *Sein und Zeit*, že časovost každé lidské existence plodí nevyhnutelně úzkost a utrpení." (str. 46)

„Jaké poučení tedy plyne pro západního člověka z dialogu s indickou filosofií? Je to vědomí o nemožnosti absolutizovatelnosti dějin, protože ty jsou pouze jednou stránkou absolutního bytí, které se projevuje protikladně jak časovostí, tak i věčností." (srov. str. 47–48)

Další stránky knihy pak obsahují popis různých náboženských fenoménů, které prostupují napříč různými kulturami. Závěr, k němuž autor dospívá, můžeme krátce shrnout těmito jeho slovy:

„Dialog s *pravým* asijským, africkým či oceánským světem nám může pomoci znovu odkrýt duchovní postoje, jež můžeme oprávněně považovat za obecně platné: nejsou to už okrajové výrazy, výtvory jediného zlomku historie, ale – odvážili bychom se říci – všeobecného postoje." (str. 50)

1.2 Filosofický přístup ke skutečnosti

Obecně přijímaná zásada zní, že *contra factum non est argumentum* (proti faktům neexistují argumenty). Eliadeho vývody se zakládají na konstataci četných a zajímavých faktů z dějin náboženství lidstva, a proto se zdá, že proti nim nelze nic namítat. Nicméně výčet faktů by měl být pokud možno kompletní, a neméně důležitá, ne-li důležitější, je i nutnost správné interpretace těchto údajů, s níž např. souvisí možnost přenesení významu jednoho faktu nebo určitého souboru faktů na fakta jiná. Řečeno jinak, na tomto poli nejde jen o to, umět dobře pozorovat a být schopen sesbírat co nejvíce informací ze zkoumané oblasti, ale též a především o správnou filosofickou klasifikaci nashromážděného materiálu.

Mircea Eliade je vynikajícím historikem náboženství schopným odkrývat mýtické struktury i tam, kde jsou zasuty pod nánosem antimýtického kulturního sebeospravedlnění. Na straně druhé, ačkoliv vydavatel českého překladu Eliadovy knihy prezentuje autora mj. i jako filosofa, je nezbytné upozornit na slabou stránku tohoto aspektu jeho odborné osobnosti. Je to právě nedostatečnost autorova filosofického myšlení, která zneplatňuje mnohé jeho závěry. To se zde budu snažit prokázat. Oproti Eliadeho nivelizaci západní kultury na úroveň kultur ostatních, která vyplývá z jeho teorie společného mytologického základu všech kultur, budu hájit nezaloženost určitých západních kulturních forem v původnějším mytologickém myšlení, a tím pádem i jejich kvalitativní superioritu ve srovnání s nezápadními kulturními projevy.

Pro formaci západního světa měla nezastupitelnou úlohu řecká kultura a zvláště pak řecká filosofie. Ptejme se, zda antická řecká civilizace jen připojila plody své kulturní práce k dědictví, které tu již bylo a které pocházelo z Východu, či zda se spíše nepostarala o vznik něčeho absolutně nového a zcela bezprecedentního. V prvním případě by dějinné kořeny západní kultury dosahovaly až do starého Orientu, v případě druhém by vyrůstaly z údobí mnohem mladšího a její nejvýznamnější rysy by nebyly zděděné, nýbrž vlastní a původní. Nejprve se zamysleme nad významem řecké filosofie pro následné dějiny Západu.

„Zrod filosofie – v Řecku v 6. století před Kristem – je jednou z nejdůležitějších událostí lidských dějin. Dokonce můžeme říci, že jde o událost rozhodující, když si uvědomíme, že způsob, jímž se filosofie představila na samotném svém počátku, stojí v základech celého vývoje západní civilizace a že formy této civilizace dnes dominují po celé zemi a určují dokonce i nejintimnější rozměry naší osobní existence. Řecká filosofie otevírá prostor, v němž žijí a organizují se nejen formy západní kultury, ale i společenské instituce, do nichž se tyto formy vtělují, a konečně i chování mas. Umění, náboženství, matematika a přírodovědná zkoumání, etika, výchova, politická činnost a ekonomika, právní řád atd. se odehrávají v tomto původním prostoru; dále pak křesťanství a jazyk, jímž západní civilizace vyjadřuje svět; stejně tak i velké konflikty v dějinách Západu: mezi státem a církví, buržoazií a proletariátem, kapitalismem a komunismem."[3]

Z výše uvedeného plyne, že nebýt řecké filosofie, typický obsah západní civilizace a kultury, dynamismus jejího života a jeho vnitřní napětí by nemohly spatřit světlo světa. To, co zasahuje do nejintimnějších oblastí našeho života a co má svůj původ v řeckém filosofic-

[3] E. Severino, *La filosofia antica. I grandi temi del pensiero greco dai presocratici a Plotino,* Rizzoli, Milano 1994, str. 15.

kém myšlení, je věda a technika. Italští filosofové Reale a Antiseri zastávají a také náležitě dokumentují pozici, podle níž řecká filosofie nenachází v okolních a jí předcházejících kulturách dokonce ani nic vzdáleně analogického. Řekové zdědili mnohé výsledky kulturního snažení od jiných civilizací, např. v oblasti náboženství, umění, techniky, vojenství. To však neplatí pro jejich filosofii, která pak zpětně proměnila i to, co převzali od ostatních kultur.

„Je-li tomu tak, nadřazenost Řeků ve srovnání s ostatními civilizacemi v tomto specifickém bodě není povahy čistě *kvantitativní*, ale *kvalitativní,* nakolik to, co vytvořili, když objevili filosofii, znamenalo novost v určitém smyslu absolutní. Kdo si toto neuvědomuje, nemůže pochopit, proč se západní civilizace pod vlivem Řeků vyvíjela ve srovnání s civilizací východní zcela odlišným směrem. Zvláště pak nepochopí, z jakého důvodu si lidé z Východu, kteří chtěli mít užitek ze západní vědy a z jejích výsledků, museli osvojit některé kategorie západní logiky. Neboť věda není možná ve všech kulturách. Existuje myšlení, které strukturálně znemožňuje zrod a vývoj jistých koncepcí a dokonce i myšlení, které se staví do cesty veškeré vědě se vším, co k ní patří, alespoň jde-li o takovou vědu, jak ji dnes známe."[4]

Důvodů, které dokazují tezi o autogenezi řecké filosofie, je hned několik. Jeden z nejzávažnějších je tento: nikdo ze starořeckých filosofů a historiků se nezmiňuje o původu řecké filosofie z Východu. Všechny snahy o přesunutí kolébky filosofie mimo Řecko jsou pozdějšího data (egyptští kněží za Ptolemaiovců, alexandrijští židé na počátku křesťanské éry atd.) a nemohou být spolehlivě prokázány. Nelze ani beze všeho srovnávat moudrost Východu s moudrostí, s níž přišla řecká filosofie. Moudrost Východu spočívá na náboženských přesvědčeních, opírá se o teogonické a kosmogonické mýty, kdežto filosofie Řecka se opírá o rozumově obhajitelné základy. Dále, pro doby před Alexandrem Velikým není doloženo, že by existoval významnější styk mezi Řeckem a Východem, který by se mohl stát dostatečnou podmínkou pro zrod řeckého filosofického myšlení. Konečně, i kdyby se někdy podařilo dokázat, že nějaká řecká filosofická myšlenka má svůj původ na Východě, při znalosti typického uvažování Řeků (*forma mentis grecorum a priori*) musíme *a priori* konstatovat, že by ve svém novém, řeckém prostředí doznala vnitřní, kvalitativní transformace, takže by se ve srovnání se svou původní formou stala kvalitativně jinou (srov. *ibid.,* str. 4).

Už nyní je zřejmé, kam tyto úvahy směřují. Stojí-li řecká filosofie ve své naprosté původnosti a kvalitativní superioritě v samotných základech západní kultury a civilizace, pak i kulturní formy z ní odvozené participují na její nadřazenosti, takže se Eliadova teorie jakéhosi společného mýtického základu všech kultur stává iluzorní. Proto musí v interkulturním dialogu připadnout západnímu světu mnohem významnější role, než do jaké ho Eliade obsazuje. Otevřeně řečeno, jiná než hlavní role nepřichází v úvahu.

Abychom ještě lépe osvětlili tuto otázku, zamysleme se nad některými základními charakteristikami antické řecké filosofie, které jasně signalizují neodvoditelnost tohoto druhu myšlení z cizorodých kulturně-civilizačních zdrojů. Eliade zapomíná, že to nebylo jen křesťanství, illuminismus a pozitivismus, které se svou povahou stavěly do přímé opozice k mýtu, nýbrž že daleko dříve takový postoj, a dokonce mnohem radikálněji, zaujali první řečtí filosofové. Vznik řecké filosofie se dá charakterizovat jako zásadní odpoutání lidského myšlení od mýtu.

[4] G. Reale, D. Antiseri, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi,* vol. I, La Scuola, Brescia 1983, str. 3.

Eliade má pravdu v tom, že na mýtu založené archaické společnosti chápou svoji mytologii ne jako něco smyšleného, ale naopak jako něco absolutně pravdivého. Původní význam řeckého slova *mythos* je totiž „slovo", „výrok", „ohlášení", „realita sama". Teprve první řečtí myslitelé docházejí uvědomění, že mýtus není nic pravdivého, protože vychází z lidského myšlení a míjí se s realitou. Mýtus začíná být nahlížen jako něco poetického (od řeckého *poesis*, zhotovení, produkce, fabrikace, konstrukce). Je něčím, co zkonstruoval lidský duch. Oproti tomu filosofické myšlení nalézá svůj fundament v *logu*, tj. ve slově a jazyku, jimiž promlouvá realita sama (to znamená její poznatelnost, inteligibilita). Filosofie začíná tehdy, kdy se lidské myšlení poprvé vědomě otevře realitě samé. Jenom realistické myšlení není mýtické.

V této souvislosti můžeme na adresu dnešních ne-realistických, konstruktivistických teorií poznání poznamenat, že ač jsou chápány jako něco vysoce moderního, ve skutečnosti se jedná o regres k mýtickému myšlení.[5] Jestliže Eliade ukazuje, jak se současná společnost nedokáže zbavit mýtu, je možné jeho pohled doplnit poukazem k současné vědě a „filosofii" – i ony jsou mýtem, poněvadž jsou konstrukcí smyslu.

„... od konce minulého století si moderní věda uvědomuje, že má-li usouladnit svět s našimi projekty, je nutné opustit vizi poznání pravdy světa – ‚pravdy', jak je v silném významu přítomná v myšlení filosofickém. V tomto smyslu se věda navrací k mýtu a filosofie je mezičlánkem mezi dvěma dlouhými mýtickými historickými etapami."[6]

Termín „filosofie" zde samozřejmě označuje filosofii realistickou.

Aby se tedy myšlení osvobodilo od mýtu, musí být pravdivé v realistickém smyslu. Dalším charakteristickým znakem řecké filosofie je právě její zaměření k poznání pravdy o skutečnosti. A ne jakékoliv pravdy, nýbrž pravdy nevyvratitelné. Kdyby pravda byla revidovatelná, vyvratitelná, podobala by se mýtu. Mýtus není pravdivý, a proto ho lze opustit a nahradit mýtem jiným. Pravda nemůže mít takto vratké základy.

Ale jak je možné dospět k pravdě, která by byla stabilní, definitivní, neotřesitelná? K tomu může dojít jen tehdy, když se myšlení podaří překročit dílčí hlediska a zaujme univerzální postoj. To se děje v metafyzice, která tematizuje skutečnost jako celek. Pojmy „nevyvratitelná pravda" a „celek" vzájemně úzce souvisejí, protože jen pravdy týkající se celku skutečnosti mohou být nevyvratitelné. Mimo celek totiž není nic, co by mohlo vyvrátit pravdy o celku. Naopak částečné poznání je neustále ohrožováno tím, co se nachází za jeho omezeným horizontem. Proto filosofie může a musí pracovat s kontradikcemi – kontradikce je vztahem mezi bytím a nebytím něčeho, tedy vztahem, který jednotlivosti vztahuje k celku skutečnosti. Jen tento typ opozice dovoluje dospívat k definitivním, nevyvratitelným pravdám.[7] A právě to první řečtí filosofové činili. Částečné vědění nevztahuje své údaje k celku skutečnosti a může se pohybovat jen v rámci opozic kontrárních (tj. v jasně vymezené a ohraničené oblasti). Výsledky takového poznání jsou proto neustále revidovatelné.

[5] Tento regres se dá vyjádřit např. takto: „... řečeno aforisticky: pravda není odkrývána, ale konstruována ... Tato přinejmenším částečná rehabilitace pragmatických konceptů vytváří podle mého názoru i předpoklady pro humanistické a antropologické zhodnocení vědy." (L. Valenta, „Poznání jako tvorba sémantického modelu", in: *Model a analogie ve vědě, umění a filozofii*, Filosofia, Praha 1994, str. 215).

[6] E. Severino, *op. cit.,* str. 31–32.

[7] Lidské poznání je definováno svým vztahem ke skutečnosti jako celku. Proto jsou pravdy platící pro skutečnost jako celek (např. platnost principu sporu, identita jsoucen atd.) zcela nevyvratitelné, neboť jejich případná mylnost by s sebou nesla radikální nespolehlivost lidského poznání, což je noeticky neudržitelné. Pouze částečné pravdy, které neustavují lidské poznání jako takové, jsou revidovatelné.

Řecký termín pro vědu, *epistéme*, je tudíž vhodný především pro označení filosofie, neboť naznačuje stabilitu poznání. *„Stéme"* se týká toho, co stojí, co je pevné a stálé, *„epi"* zde signalizuje schopnost prosadit svoji autoritu „shora". Filosofie jako *epistéme* je nejvyšší způsob poznání, který se dokáže prosadit svou vlastní autoritou a silou svých vlastních zdrojů proti všem částečným formám vědění, které by ji chtěly zbavit jejího výsadního postavení.

Jestliže si Eliade myslí, že řecká filosofie je stejně jako ostatní kulturní formy všech dob prolnuta mýtem, nechápe její pravou povahu. To by se dalo ukázat ještě mnoha dalšími způsoby, omezme se však na témata, jichž se rumunský historik náboženství dotýká ve svém textu. Eliade spojuje mýtus s kolektivním vědomím a upozorňuje na to, že moderní mýty jsou sice také projevem takového společného vědomí, ale že na rozdíl od společností archaických se členové moderních společností vyznačují sebe-uvědoměním. Otázka, kterou si Eliade neklade, ale kterou by si jako filosof klást měl, je tato: nebyla náhodou antimytologická povaha řecké filosofie jedním z rozhodujících stimulů přivádějících lidi k sobě samým, tedy zakládajících jejich sebe-uvědomění? Odpověď zní jednoznačně „ano".

Antická řecká filosofie byla zároveň kritikou společnosti spočívající na mýtických pilířích, byla výzvou k osvobození se od předaných, předávaných a pasivně přijímaných náhledů a norem chování. Sokrates přesvědčující ostatní, aby mysleli svou vlastní hlavou, zaplatil své počínání životem. Filosofie nutí k revizi všeho, co se říká, co je již dáno, co uplatňuje jinou než racionální autoritu. Takový postoj nelze očekávat od masy. Rétorové, kteří sami nepřekračovali hranice mýtu, se obraceli k masám. Sokrates oslovuje jedince a nutí ho myslet. To je pro řeckou filosofii typické. Filosofie sice směřuje k vědění univerzálnímu, ale nejde už o univerzálno mýtické, nýbrž filosofické, jehož je dosahováno reflexí, osobním nasazením, osvobozením se od pasivního, skupinového postoje. Stejně i platónský dialog je obdivuhodným ztělesněním „metody reflexe nad sebou".[8]

Bez autoreflexe není opravdové filosofie; její nepřítomnost se projevuje nekritickým přijímáním toho, „co se nosí", tedy skupinových postojů, norem, názorů. Bez autoreflexe neexistuje definitivní poznání, protože nutnou a nejdůležitější podmínkou přijatelnosti a nevyvratitelné platnosti tezí je jejich aplikace na ně samé. Sebereflexe psychologická a noetická jdou ruku v ruce: je to určitý jedinec, který noetickou reflexi *sebe-vědomě* provádí. Zatímco nefilosof je ovládán cizími názory, kterým není schopen se postavit, je názorovým otrokem jiných, což nemůže zůstat bez dopadu i na jeho chování, filosof vše kriticky prověřuje. Může se dokonce stát, že se stále více vyhraňuje vůči pasivnímu davu, až stojí sám proti všem. Bez jeho sebe-vědomí založeného v pravdě by to nebylo možné.

Sokrates (u Platóna) se v rozhovoru s rétorem Kaliklem vyjadřuje přesně k této problematice:

„Tu pak po každé pozoruji, že ať tvůj miláček [tj. aténský lid] řekne cokoli a jakkoli se na věc dívá, že ty, ačkoli jsi tak zdatný, nemáš síly mu odporovat, nýbrž sem a tam se obracíš; i ve shromáždění národa, kdykoli ti při tvé řeči řekne aténský lid, že tomu tak není, obrátíš a říkáš, co on chce... Neboť choutkám a řečem svých lásek nejsi schopen odporovati ..., nediv se, že já tak mluvím, nýbrž přiměj filosofii, mou lásku, aby přestala tak mluviti. Mluví totiž, milý příteli, co nyní ode mne slyšíš, a je mnohem méně vrtkavá nežli jiné lásky; tuhle ten syn Kleinův má totiž pokaždé jiné řeči, ale filosofie stále tytéž... Buďto ji tedy usvědč z omylu ..., anebo, jestliže toto necháš nevyvráceno, při psu, bohu Egypťanů, nebude s tebou, Kalikle, souhlasiti Kalikles, nýbrž bude v nesouhlasu po celý život [Platón zde naráží na autokontradikci v Kaliklových názorech]. A přece já se domnívám, můj milý, že by bylo lépe, abych měl rozladěnou lyru a falešně hrál i měl

[8] F. Adorno, *Introduzione a Platone,* Laterza, Bari 1989, str. 53.

podobný sbor, který bych řídil, a aby raději celý svět se mnou nesouhlasil a mluvil opačné věci, nežli abych já sám jediný byl se sebou v nesouladu a sobě odporoval."[9]

Eliade se nechal oklamat přítomností mýtů v Platónově myšlení. Uniká mu, že i to, co řečtí myslitelé přejali z mimofilosofických oblastí, a tedy z oblastí vystavených vlivu ostatních kultur, je u nich už kvalitativně něco jiného. Jistě, Platón mýtus užívá, a to dost často. Ale důležité je, že ho *užívá*, bere ho jako nástroj k dosahování čistě filosofických cílů, a tedy jím není ovládán, nýbrž vědomě ho ovládá. „... mýty mu slouží rétoricky, jsou jím užívány s funkcí ‚purifikace', jak jí rozumí on a jak jí mohlo být rozuměno posluchači kulturně vázanými na tyto mýty."[10] Podobně to platí i pro mýty vymyšlené samotným Platónem. Je tedy patrné, jak falešné jsou Eliadem konstruované paralely mezi mýty přítomnými v Platónových dílech a mýty ostatních kultur.

V tématu tzv. reminiscence (*anamnésis*) Platón také přikračuje k mytologickému líčení, ovšem jeho filosofické poselství je snadno identifikovatelné. Uvědomuje si, že myšlení v sobě nese požadavek zvýslovnění a nehypotetického založení svých předpokladů. V našem všedním životě vyslovujeme soudy s absolutním pravdivostním nárokem a *zapomínáme* na jejich podmíněnost tím, co tematicky nevstupuje do našeho myšlení. Je tedy nutné se *rozpomenout* na předpoklady svého myšlení, které jsou vždy neempirické (každé myšlení implikuje metafyziku). Neempirické principy myšlení pak nelze podle Platóna odvodit ze smyslové zkušenosti. Kdo nevidí, že toto už nemá s mýty jiných kultur nic společného, byť by byly obsahově podobné? Platónův mýtus je prostředek pro nalezení a sdílení pravdy ve smyslu filosofickém.

Chce-li se člověk stát opravdu člověkem, musí dospět k autonomii, počínaje autonomií myšlení. Není-li schopen nezvratitelně zdůvodnit svá nejhlubší přesvědčení o existenci a struktuře tohoto světa, o smyslu lidského života, o existenci či neexistenci Boha apod., je nesvobodný, v zajetí přejatých názorů, „zdůvodněných" nefilosoficky poukazem na to, že „to ví každý, tak se dnes myslí". Platónův mýtus je lidem do mýtu zabředlým blízký a má za úkol je vyvést z jejich otrocké situace. Kdo si myslí, že si Platón jen mistrovsky hraje se slovy, že chce jen bavit a esteticky oblažovat, ten se míjí s hloubkou a vážností jeho osobnosti a uniká mu i hloubka a vážnost celého řeckého filosofického myšlení. Je samozřejmě pravda, že ne každý řecký filosof *de facto* dospěl k nezvratitelným závěrům. Ale toto upozornění je pouze povrchní, protože všichni významní řečtí filosofové myslí v horizontu celku skutečnosti, takže jsou strukturálně predisponováni k odhalování definitivních pravd, třebaže se jim to ne vždy daří.

Nyní už můžeme nahlédnout, proč je nám zapovězeno jednoduše srovnávat západní metafyziku s tzv. metafyzikou východní. Předně je nutné rozlišovat různé druhy západních metafyzik a trvat na zdánlivosti shody, např. mezi platónským a aristotelským pojetím ontologické nestability (pomíjejícnosti) hmotného světa a obdobným pojetím v indické metafyzice. Shoda, kterou Eliade vyzdvihuje, je ve skutečnosti pouze věcná, obsahová. Hlavní rozdíl, který Eliade nevidí, ale který neunikl např. Hegelovi, je metodologický a záleží v tom, že se Platón i Aristoteles snaží učinit své závěry nevyvratitelnými, a sice jejich založením (fundací) v principu sporu, který je hlavním zákonem ovládajícím celek skutečnosti (a proto je nevyvratitelný). Filosofie, která toto nedokáže, setrvává na úrovni

[9] Platón, *Gorgias,* 482 A 5 nn. Český překlad Platónových textů budu i v dalších částech přejímat od F. Novotného, který je ve 30. letech minulého století postupně publikoval v nakladatelství Jana Laichtera v Praze.

[10] F. Adorno, *op. cit.,* str. 13.

mýtu, protože její pravdivost není prokazatelná, ačkoli nárok na pravdivost nevyhnutelně vznáší.

Jelikož o rozdílu mezi těmito formami myšlení rozhoduje zmíněný princip se svou epistemickou funkcí, je zřejmé, že diference mezi metafyzikou Platóna a Aristotela a metafyzikou Východu je principiální, což je totéž jako kvalitativní. Eliade však ve svých komparacích hovoří o moderním existencialismu, a to je do jisté míry přijatelné. Neboť moderní existencialismus rezignuje navzdory svým skrytým pretencím na nezvratitelnou fundaci svých tvrzení, takže stejně jako indické myšlení zůstává na stupni neověřitelných mýtů. Jejich vzájemné srovnávání je tudíž legitimní. Nelze ovšem vydávat za reprezentanta západní filosofie existencialismus a zavírat oči před mnohem hlubším a konzistentnějším filosofickým myšlením Západu.

Na závěr se vyjádřeme k mytologické struktuře, kterou Eliade odhaluje v samotném lůně křesťanství. Fakta, která uvádí, jsou nepopiratelná, ovšem fakta nezařazená do interpretačního kontextu přestávají být fakty. Nebudeme i v tomto případě muset konstatovat vnitřní, kvalitativní transformaci mytologických složek přítomných v křesťanství ve srovnání s mytologií pohanskou, tak jako jsme byli nuceni konstatovat kvalitativní přetvoření mýtu v řeckém filosofickém myšlení? Východiskem naší úvahy bude univerzalita křesťanského zjevení. Univerzalita v tomto smyslu znamená, že zjevení je svou povahou určeno všem dobám a všem kulturám. Musí proto být adekvátně formulováno, aby dostálo této své úloze. Právě z křesťanského univerzalismu lze odvodit nutnost vyjádření obsahů zjevení prostřednictvím symbolů a obrazů, což je způsob exprese typický i pro mytologii. Symbol a metafora jsou srozumitelné lidem všech dob a všech kultur, proto je křesťanství z titulu své univerzality *musí* užívat. Navíc ontologická struktura člověka (jeho duchovně-tělesná konstituce) podmiňuje jeho poznání, které se odvíjí od smyslových dat a nikdy od nich nemůže odhlédnout. I při vztahování se k Bohu člověk proto zůstává nutně odkázán na smyslové obrazy, které se z důvodu transcendence Boha nevyhnutelně mění v symboly a metafory.

Z tzv. mytologické struktury křesťanství ovšem neplyne, že by křesťanský způsob vztahování se k Bohu byl na úrovni jiných náboženství. Křesťanské zjevení totiž předpokládá lidskou přirozenost se vším všudy. Předpokládá například přirozený význam slov jako „Bůh", „člověk", „svoboda", „vina", „vykoupení" atd. Jelikož se lze o existenci Boha přesvědčit přirozeně, nevyvratitelně formou filosofického poznání, může si být křesťan absolutně jist, že úkon jeho víry je lidsky zodpovědný. Křesťan ví, že jeho víra není absurdní, protože na přirozené úrovni disponuje absolutně jistým filosofickým poznáním Boha, své svobody, své nesmrtelnosti atd. Vyznavači ostatních náboženství si nikdy nemohou být jisti, zda jejich víra není absurdní, a tedy nepravdivá a nepravá. Náboženství, kterému je cizí vnitřní filosofická reflexe západního typu, je odsouzeno k permanentní možnosti své vlastní absurdity.[11]

Protože křesťanství závisí v jeho duchovním uchopení na přirozené základně (*gratia supponit naturam* – „milost předpokládá přirozenost"), tedy i na filosofických úkonech lidského rozumu, je schopno překročit své symboly a obrazy tím, že si uvědomuje hodnotu

[11] Platí vědomí neabsurdity i o specifických obsazích křesťanského poselství? Křesťané vyznávají, že se Bůh v lidských dějinách sebeodhalil a že dal člověku nahlédnout i pod roušku zakrývající vhled do posledního smyslu jeho života. Tato sdělení byla formulována prostřednictvím podobenství, která již svou povahou vyzývají lidské myšlení k jejich překročení směrem k nemetaforickému chápání. Aplikací filosofických kategorií na specifika křesťanské víry obhajuje teologie jejich vnitřní bezrozpornost. Tím se dostává na světlo jejich možnost-neabsurdita. Ale reflexe *možnosti* je vázána na kontext filosofického poznání západního typu. Pokud takové poznání absentuje, nemůže být přítomno ani autentické vědomí smysluplnosti rozumově nedokazatelných obsahů víry.

symbolů, metafor a obrazů. Protože křesťanská víra nemůže být v rozporu s filosofickým pojetím Boha (s přirozeností, kterou předpokládá) a toto filosofické pojetí Boha je kriticky oproštěno od jakékoli obraznosti, je si křesťan vědom (anebo alespoň může si být vědom), že obraz, symbol, metafora je *pouze* obraz, *pouze* symbol, *pouze* metafora. Tímto překonáním mytologické struktury ji také vnitřně proměňuje a užívá ji k vyjádření nemytologické reality. Naopak mytologické náboženství nezná tento vztah symbolu k jiné, jinak než symbolem uchopitelné skutečnosti, a proto, jak sám Eliade upozorňuje, spatřuje v mýtu absolutní pravdu.

V Eliadově myšlení je sice přítomná základní distinkce mezi obsahem a způsoby jeho vyjádření, ale pro kvalitativní rozrůzněnost a hierarchický řád způsobů není v pojetí jejich vzájemné rovnoprávnosti žádného místa. Mytologie, umění, náboženství a filosofie jsou způsoby vyjádření skutečnosti jako celku a údělu člověka v ní. Obsahem těchto různých způsobů zachycení jsoucího je právě ona existence skutečnosti světa, člověka s jeho svobodou, transcendentní reality. V dobách jako v té naší, kdy filosofie nedokáže nevyvratitelně obhájit své nároky, se zmíněné mody vyjádření stávají vnitřně spřízněné a mytologie se dostává do pozice základu veškeré lidské myšlenkové činnosti. Tak je tomu i v Eliadově přístupu. Filosoficky důkladnější rozbor ho však usvědčuje z omylu a znovu navrací západní kultuře oprávněnost vědomí její výlučnosti, nadřazenosti a zodpovědnosti ve vztahu ke kulturám ostatním.[12]

Literatura pro kapitolu

M. Eliade, *Mýty, sny a mysteria,* OIKYMENH, Praha 1998.

E. Severino, *La filosofia antica. I grandi temi del pensiero greco dai presocratici a Plotino,* Rizzoli, Milano 1994.

G. Reale, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi,* vol. I, La Scuola, Brescia 1983.

A. Adorno, *Introduzione a Platone,* Laterza, Bari 1989.

[12] Pouze filosofie zrozená v lůně Západu umožňuje nezvratitelné poznání takové hodnoty, jako je např. nedotknutelnost života lidského jedince a s ní související požadavek netotalitního politického režimu jakožto jediného možného kontextu jeho důstojné existence. V kulturách, jimž je ideál nevývratného poznání cizí, neexistuje žádná nepřekročitelná bariéra, která by člověka chránila od svévolného násilí totalitní politické moci. Proto je západní způsob myšlení nezměřitelně nadřazený ve srovnání s alternativními nezápadními kognitivními přístupy k realitě. F. S. Meyer v této souvislosti píše: „Západní civilizace... je a vždy byla jedinečná mezi velkými civilizacemi posledních 5000 let, jejichž existence je obsahem zaznamenaných dějin. Není jedinečná pouze v tom smyslu, že každá civilizace ... je viditelně odlišná od všech civilizací ostatních, nýbrž ve smyslu mnohem hlubším. Svými nejdůležitějšími rysy nejen stojí stranou každé z nich, nýbrž i všech dohromady; odlišuje se od nich téměř tak výrazně, jak se ostatní civilizace odlišují od pre-civilizačních kultur neolitického věku. Vím, že je to znepokojující, dokonce šokující prohlášení – měřeno standardy kulturního relativismu, jenž v historickém myšlení 20. století převládá." (Frank. S. MEYER, *Western Civilization: The Problem of Political Freedom,* citováno v Frank. S. MEYER, Roman JOCH, *Vzpoura proti revoluci dvacátého století,* Academia, Praha 2003, str. 352.) Z celého díla F. S. Meyera je patrné, na čem se nezměřitelná superiorita západní civilizace ve srovnání s civilizacemi ostatními zakládá. Jedině ona svým dědičným napojením na odkaz antického Řecka, starého Říma, starozákonního Izraele a křesťanského Vtělení vytvořila jedinečné podmínky pro realizaci takového politického uspořádání lidské společnosti, který je zaměřen ke svobodě jednotlivce jakožto ke svému cíli. To s sebou ovšem nese řadu nezbytných implikací (např. hodnotový objektivismus, existenci transcendentní garance platnosti hodnot, metadějinný osud lidské bytosti atd).

2 Priorita metafyziky v lidském myšlení

Nejprve se seznámíme s pragmaticko-utilitaristickým konceptem vědy a s ním souvisejícím sklonem k vytěsňování metafyziky z oblasti vědeckého poznání. Další kapitoly představí Comteho interpretaci vývoje lidského poznání skutečnosti a kritické hodnocení pozitivistické teze. Dotkneme se otázky nelineárnosti vývoje filosofického myšlení a důvodů jeho výjimečnosti. Poté přistoupíme k analýze primárních struktur lidského myšlení. Uvidíme, že jsou zakotveny v konceptech, které spadají do oblasti metafyziky. Promyslíme Aristotelovu tezi o přirozeně metafyzickém rozměru lidského myšlení a všimneme si jejího prohloubení u Tomáše Akvinského. Nakonec se pokusíme o kritickou fundaci jejich názoru.

2.1 Odepsaná metafyzika

Definitivní vykázání metafyziky ze společnosti vědeckých disciplín interpretujících teoreticky skutečnost světa je faktem, nad kterým se dnes již málokdo pozastavuje. Neboť platnost a přijatelnost vědy se musí prokázat v praxi, jež odpovídá historicky podmíněným potřebám člověka. Poznání, které nedrží krok se stále náročnějšími požadavky doby, si nezaslouží vážnější pozornosti – neposkytuje totiž řešení aktuálně daných a stále nově se vynořujících problémů. A metafyzika je právě taková – její odpovědi snad mohly uspokojovat člověka žijícího před mnohými staletími, který měl zcela jiný pohled na svět, než je ten náš. Proto i jeho otázky týkající se světa byly jiné a metafyzika plně dostačovala k jejich zodpovězení. Příliš pasivní postoj člověka k přírodě byl postupně stále více nahrazován přístupem aktivním, hluboké lidské potřeby se stále vehementněji hlásily ke slovu, takže jejich uspokojení si žádalo už ne pouhou kontemplaci, nýbrž hlubokou transformaci daného stavu světa. Příroda ve své původní panenské podobě neodpovídá našim potřebám, a proto je třeba si ji podmanit a přivlastnit si její skrytá bohatství, využít její zahalené potenciality, a to vše ve jménu člověka, který se nikdy nemůže spokojit s předurčeným stavem věcí, protože je svou vlastní přirozeností puzen k jeho překonání. Metafyzika tedy ztratila kontakt s dobou, nijak se nehodí k transformaci světa a stejně tak nemůže přispět k dobývání nových, pro lidský život navýsost užitečných objevů z těžko přístupného lůna matky přírody. Kdo by se proto měl ještě dnes pozastavovat nad její obecnou zneuznaností? Historie je měřítkem přijatelnosti i v oblasti poznání a plynutí času se nedá zastavit.

Opravdu je možné spokojit se s takovým propadem metafyziky před soudem současného světa? A že by tato tradiční „královská" disciplína již neodpovídala potřebám moderního člověka? Pokusme se jít za standardní fráze o překonanosti metafyziky a podívejme se na ni právě z toho pohledu, z něhož se prý na ni nelze dívat. Ukažme, že metafyzika naopak souvisí s tou nejhlubší lidskou potřebou, že dokonce jakožto nutná podmínka zajišťuje niternou proměnu té nejdůležitější části veškeré skutečnosti – člověka samého.[1]

2.2 Teze o vývojové překonanosti metafyziky

Důvod, pro nějž metafyzika není počítána k vědecky seriózním disciplínám, jsme identifikovali v její neschopnosti vydat „užitečné" plody přispívající ke stále větší dominaci

[1] Je-li pravda, že metafyzika stojí na způsob podmínky *sine qua non* (nutné podmínky) v základě té nejradikálnější proměny člověka, pak také platí, že má i praktickou úlohu při transformaci celé skutečnosti. Neboť má-li člověk schopnost změnit svět a má-li metafyzika schopnost změnit člověka v jeho náhledu na svět, pak si smí přičítat moc nad podobou, kterou člověk svou praktickou činností světu vtiskuje.

člověka nad přírodou. Metafyzika neobstála v těžké konkurenci pozitivních věd, které naopak člověku dovolují pronikat stále hlouběji do tajů přírody a umožňují mu spoutávat její obrovské síly k vlastnímu prospěchu. Je ale otázkou, zda za kriterium vědeckosti smíme vyhlásit užitečnost, navíc ztotožněnou se schopností dominace nad prostředím.

Mentalitu nepřátelskou metafyzickému přístupu ke skutečnosti dobře vyjádřil a teoreticky „fundoval" zakladatel pozitivismu A. Comte, když ve svém díle *Kurz pozitivní filosofie* rozlišuje tři základní vývojové fáze, jimiž lidské poznání v dějinách prochází. Podle tohoto francouzského myslitele stojí na počátku vývoje lidského poznání stadium *mýtické*, tj. stav, v němž se člověk snaží interpretovat skutečnost okolo sebe prostřednictvím mýtu. Na něj navazuje stadium *teologicko-filosofické*, které je určitým pokrokem vzhledem k předcházejícímu, neboť mýtus je nahrazen abstraktním logem a svět pro člověka ztrácí původní tajemnost, protože začíná být interpretován racionálně, třebaže v zásadě nepravdivě – jak se Comte domnívá – jelikož příliš abstraktně. Tato druhá vývojová fáze je konečně překonána finálním stadiem *pozitivním*, v němž člověk chápe svět prostřednictvím kategorií pozitivní, empirické vědy. Tím lidské poznání dosahuje svého vrcholu a jeho vývoj se odehrává už jen v rámci progresu jednotlivých exaktních, empirických věd. Comte tedy aplikuje evoluční model na oblast poznávání světa ze strany člověka. V takovém modelu, který dobře postihuje i naši dnešní mentalitu, se metafyzika jeví jako beznadějně překonaný přístup ke skutečnosti, neboť náleží do druhého, dnes již nepřijatelného stadia vývoje kognitivního vztahování se ke světu. Nezdá se tedy, že by metafyzika měla nějaké vyhlídky na rehabilitaci.

Je tu ale malý otazník. Opravdu lze takto pojatý evoluční model aplikovat na všechny rozměry lidského poznání? Pro Comteho dobu, a zvláště pro něj samotného, byl typický sklon k silnému redukcionismu, tj. ke snaze nalézat jednoduchá a jednoznačná řešení i pro komplexní problémy. Comte omezuje naše poznání na empiricky konstatovatelná fakta a nepřipouští žádnou možnost jejich teoretického překročení. Tento nedokazatelný, protože vnitřně rozporný teoretický základ jeho světonázoru mu nedovoluje pochopit, že existuje jedna oblast lidského poznání, která se nevyvíjí lineárně, totiž právě filosofie. Comte považuje filosofii obecně a metafyziku zvlášť za překonané, a přitom vůbec neregistruje, že samotný jeho model vývoje lidského poznání má povahu filosofické, ba metafyzické teorie. Neboť žádná jiná disciplína než metafyzika by nemohla dokázat platnost Comteho pozice, žádná partikulární, natož pak pozitivní věda nikdy nemůže Comteho model ospravedlnit. Francouzský pozitivista by se asi snažil obhájit svoji tezi poukazem k faktickému vývoji poznávání světa, v němž rozpoznáváme nárůst a konečné převládnutí pozitivního přístupu s paralelním zatlačením přístupu teologického a filosofického. Jenže právě toto není žádný důkaz. Faktický vývoj poznání je totiž třeba interpretovat, a interpretační klíč nám onen faktický vývoj nikdy nenabídne. Proč by následná fáze vývoje nutně musela být také vyšší a kvalitnější ve srovnání s fází předchozí? Protože jsou nové teorie empiricky potvrzovány a ony dřívější falzifikovány? V oblasti pozitivního poznání vývoj takovému zákonu opravdu podléhá, stále však zůstává otázka, zda je možno zredukovat veškeré legitimní vědecké poznání na empirickou vědu a podmanit ho zákonitostem jejího vývoje. Právě to Comte tímto „jediným legitimním způsobem poznání", tj. empiricky, dokázat nemůže. Rozšiřuje-li tudíž zákon platící v oblasti rozvoje empirické interpretace světa na lidské poznání v celé jeho šíři, činí metafyzický, a tedy i ve svých očích neoprávněný krok.

Zamysleme se nad tím, proč tzv. pozitivní, empirická věda postupuje v lineárním vývoji stále k vyšším úrovním vědění, kdežto filosofie, které může být upřena legitimita jen nechtěně filosofickým, tj. autokontradiktorním úkonem, takovému evolučnímu zákonu nepodléhá. Empirická věda si stanovuje za doménu svého výzkumu empiricky konstatova-

telná fakta. Smyslové poznání člověka je ale omezené, zatímco hmotné jevy v sobě skrývají obrovské množství poznatelných rovin, které jsou ovšem bezprostředně nepřístupné limitovanému smyslovému vnímání člověka. Aby tato limitující situace byla překonána, konstruuje člověk přístroje, které mu pomáhají proniknout do rozměrů skutečnosti, jež by mu jinak zůstaly zahaleny. Výzkumná technika tak vlastně není ničím jiným než prodloužením našich smyslů, takže jimi dosáhneme dále, než kdyby se výzkum opíral jen o vjemy nepodpořené technologickými prostředky.[2] Ovšem samotný vývoj této technologické základny vyžaduje čas a v čase se také tato základna stále rozšiřuje. Plynutí času tak umožňuje vývoj stále dokonalejší výzkumné technologie a souběžně s ní roste i na oné technologii závislé pozitivní poznání přírody. V oblasti empirických věd proto skutečně platí, že s časem se zintenzivňuje kvalita a roste i kvantita dosahovaných poznatků.

Aplikovat podobný model vývoje na filosofii by ale bylo hrubým omylem. Filosofie totiž nezávisí na úrovni technologické základny, neboť ke svému výzkumu nepotřebuje sofistikované experimenty, uskutečňované v moderně vybavených laboratořích. Laboratoří filosofa je svět, tak jak je vnímán vnějšími smysly v té nejobecnější zkušenosti. Nástroje filosofického výzkumu zase spočívají v tzv. prvních principech rozumu, v jejichž světle je čtena zmíněná obecná smyslová zkušenost s hmotnou skutečností. Proto není těžké pochopit, že se filosofie nevyvíjí lineárně ke stále vyšší kvalitě. Pokrok ve filosofii, jehož jediným kriteriem je pravdivostní hodnota poznatku, závisí na schopnosti jedince-filosofa interpretovat skutečnost světa. Není tudíž vyloučeno, že během dějin filosofického poznání bylo dosaženo díky mimořádnému nadání některých jedinců[3] několika kulminačních bodů, po nichž následovala stagnace či dokonce hluboký pád do zásadních filosofických omylů o světě a o člověku. Bylo by proto zavádějící chtít označovat dějiny filosofie automaticky za její vývoj. Obecně lze říci, že vývoj filosofie vnitřně závisí na správném řešení základních metafyzických otázek, zatímco odmítavý, negativní postoj k metafyzice s sebou nevyhnutelně nese degradaci filosofického poznání, kvůli níž tento způsob tradičního vědění postupně ztrácí svůj předmět výzkumu a své vlastní principy, což ho nakonec zbavuje oprávněnosti k existenci, neboť nemá-li filosofie svůj vlastní předmět a své vlastní axiomy, nezbývá pro ni jednoduše místo a je nahrazena jinými, pozitivními disciplínami.

2.3 Důvody nepřekonatelnosti metafyziky

Asi jen těžko můžeme chtít po moderních filosofech, aby nahlédli nemožnost překonání metafyziky. Vždyť naše doba je charakteristická právě potřebou překonávání všeho zastaralého a přežitého. Že lze metafyziku překonat pouze metafyzickým úkonem, to už moderní myslitele také příliš nevzrušuje, protože nechápou pravou povahu ontologického poznání. Utvořili si totiž jakousi směšnou karikaturu „scholastické metafyziky", a taková pavěda se překonává velice lehce, bez náročného teoretického úsilí, většinou jen povzneseným úšklebkem myslitelů poučených moderním vývojem. A přesto, metafyzika je jako stín, kterého se nelze zbavit, je přízrakem, který se vznáší na pozadí všech antimetafyzických kritik. Neboť každý náš myšlenkový úkon, ať chceme nebo ne, má metafyzickou dimenzi, přímou či nepřímou. Skutečně velcí myslitelé si toho byli vědomi, a proto spatřovali v metafyzice základní a pro člověka nejpotřebnější disciplínu.

Klasickým příkladem je Aristoteles. Jeho vstup do metafyziky je tak spontánně přirozený, že to až překvapuje. Otevírá svůj metafyzický výzkum skutečnosti jednoduchým

[2] Protože omezeností netrpí jenom lidské smysly, nýbrž i samotný rozum, konstruuje člověk přístroje i na podporu rozumu, např. počítače.

[3] Tímto tvrzením samozřejmě není snížena důležitost sociálního rozměru filosofického výzkumu.

tvrzením: „*Všichni lidé od přirozenosti touží po vědění.*“[4] Co to má společného s metafyzikou? Více, než se na první pohled zdá. Aristoteles je jedním z největších teoretiků dynamické povahy hmotné skutečnosti. Ve změně spatřuje jeden z nejzákladnějších a nejproblematičtějších rysů světa. I člověk jakožto součást dynamického světa prochází proměnami ve všech svých rozměrech, tělesném i netělesném. I jeho myšlení je dynamické, mění se, postupuje od nevědění k poznání, které se nikdy nemůže stát definitivním. Když člověk vstupuje zrozením do tohoto změnám podléhajícího světa, přináší si s sebou jakýsi základ pro svůj budoucí vývoj – vlohy, dispozice, obecně řečeno možnosti, které bude moci postupně svým vývojem realizovat. To, co z člověka činí lidskou bytost, je právě jeho rozum, díky němuž se liší od ostatních bytostí nadaných poznáním a obývajících stejný hmotný svět. Aristoteles si všímá, že rozum má neomezenou potencialitu, že je jakýmsi průzorem, který vede do nedohledna. Zatímco lidské smysly jsou svou fyziologickou strukturou zaměřeny k vnímání vždy jen určitého sektoru skutečnosti – oko vnímá jen viditelnou stránku věcí, sluch jen slyšitelný rozměr skutečnosti –, rozum nemá žádný partikulární, sektorově vymezitelný předmět. Jeho vlastním předmětem není tento či onen výsek skutečnosti, nýbrž *celá* skutečnost v její nepřehledné rozmanitosti. Jinak vyjádřeno, Aristoteles dokonale pochopil, že se člověk může myšlenkově kontaktovat se vším, co nějakým způsobem *je*. A protože myšlení spočívá v intencionálním sjednocení se s myšlenou skutečností, neváhá řecký filosof označit lidský rozum za úplný korelát všeho existujícího – *anima humana est quodammodo omnia*, „lidská duše je určitým způsobem vším“.[5]

Schopnost myšlenkově se „stýkat“ s veškerou skutečností předpokládá, že člověk disponuje na úrovni svého rozumu základní možností k promýšlení všeho jsoucího. Principiálně vzato, tato možnost nepředurčuje člověka k myšlení o tom či onom rozměru světa, ale naopak mu umožňuje myslet naprosto o všem. Termín „myslet“ zde samozřejmě neznamená „myslet vědecky“, ale pouze „uchopit ve smysluplném pojmu“. Kdyby lidská bytost takovou reálnou možnost k uchopení veškeré skutečnosti ve svém rozumu neměla, existovala by ontologická oblast, která by zůstala trvale nepřístupná lidskému poznání. Pak by na tom byl rozum podobně jako smysly. Jako zrak nikdy nemůže vnímat zvuky a sluch barvy, protože jim schází odpovídající dispozice-možnost k percepci řečených dimenzí světa, tak podobně by rozum nemohl myslet onu část skutečnosti, k jejímuž kognitivnímu kontaktování by nebyl predisponován.

Jenže může vůbec nějaká taková skutečnost existovat? Aristoteles a s ním i celá řada klasických filosofů odpovídají jednoznačně, že nemůže. Neboť by musela splňovat základní podmínku svého objektivního, byť námi nepoznatelného výskytu, a tou je určitá existence. Avšak ukazuje se, že rozum se vztahuje ke světu právě díky mediu existence a určitosti – rozum je jako radar, který je schopen zaregistrovat jakoukoliv určitou existenci. Cokoliv je, je též myslitelné, i když třeba velmi vzdáleně a nedokonale. Vše, co nějak je, spadá do širokého kognitivního horizontu rozumu. Potence rozumu se tudíž odhaluje jako extenzivně neomezená. Potenci (reálnou možnost) pak Aristoteles chápe správně jako transcendentální vztah ke svému uskutečnění. Smysl možnosti je dán v jejím korespondujícím uskutečnění. Reálná možnost má proto povahu tíhnutí ke svému uskutečnění.

Jestliže se taková obrovská možnost-tíhnutí k uskutečnění nalézá v lidské přirozenosti (v jeho rozumu), lze snadno pochopit, proč Aristoteles zastává tezi o přirozené touze člověka po poznání a proč ji klade do východiska své metafyziky. Lidská bytost totiž přirozeně tíhne k uskutečnění všech svých lidsky relevantních možností, k nimž náleží

[4] Aristoteles, *Metafyzika*, I, 1, 980a 21. V citacích používám český překlad Aristotelovy *Metafyziky* od A. Kříže, který vyšel v roce 1946 v nakladatelství Jana Laichtera v Praze.

[5] Srov. Aristoteles, *De anima*, III, 8, 431b 20-24.

především možnost poznat vše. Dokud tato přirozeností daná možnost zůstane neuskutečněna, setrvává člověk v nenaplněnosti. Odtud plyne i Aristotelovo přesvědčení, že člověk je svou přirozeností předurčen k filosofii, tj. k poznávání všeho, co je, tedy k postihování univerzálního řádu světa. Dynamika intelektuálního života odhaluje zaměření člověka ke skutečnosti jako celku, ke kultivaci metafyziky, a proto Aristoteles začíná své metafyzické dílo tak nezvykle prostě – čistou konstatací zaměřenosti našeho poznání ke světu v jeho univerzální šíři.

Nutno ovšem přiznat, že řecký filosof tuto tezi nijak hlouběji nerozebírá. Po zmíněné konstataci téměř ihned zaujímá metafyzický náhled na svět a začíná pátrat po jeho ontologických konstituantách. Proto se v následných dějinách filosofického myšlení vynořil problém, jak se vlastně člověk pozvedá k ontologickému náhledu na skutečnost a proč této perspektivy nedosahují vědomě všichni lidé.

Někteří filosofové mají za to, že metafyzické hledisko vůči skutečnosti lze zaujmout teprve po důkazu existence nehmotných jsoucen. Tuto interpretaci předkládá mezi jinými např. i holandský filosof L. Elders.[6] Jelikož se Aristotelovi podařilo prokázat nehmotnou povahu inteligence (srov. III. kniha jeho *Fyziky*), a dokonce sestrojil i důkaz existence Boha (VIII. kniha jeho *Metafyziky*), pochopil prý, že pojem „skutečnost" (*ens*, *on*, „jsoucno") má širší rozsah, než je ten vymezený empirickými hranicemi. Aniž bychom zde problém řešili, naznačme alespoň kritickou námitku, s níž se tato pozice musí nutně vyrovnat. Nastíněné řešení totiž zjevně předpokládá, co chce dokázat. Neboť existenci Boha lze demonstrovat jen metafyzicky, takže ontologická perspektiva už musí předcházet tomuto dokazování.[7]

Jiní myslitelé poukazují na nutnost intuitivního přístupu, v němž se člověku odhaluje ontologický rozměr světa. Např. J. Maritain patří k nejznámějším zastáncům intuitivní danosti bytí. Podle něj se můžeme na existující skutečnost dívat z hlediska jejích partikulárních určení, můžeme provozovat matematiku, fyziku, chemii, biologii či celou řadu jiných partikulárních věd, ale jednoho dne se nám může přihodit, že nás oslní samotný fakt existence věcí, kterého jsme si doposud nevšímali a na nějž jsme se nikdy nedotazovali. Pokud se k takovému náhledu na věci dopracujeme, či spíše pokud se nám v takovém mimořádném okamžiku odhalí skutečnost ve své existenci, začneme si klást otázky ohledně podmínek možnosti (příčin) existence světa, a tehdy začneme kultivovat metafyziku.[8] Ovšem ani toto stanovisko není zcela bezproblémové, protože neodpovídá na otázku po možnosti metafyzického uchopení pojmu existence. Náleží-li existence jen těm skutečnostem, které jsou zkoumány partikulárními vědami, pak by tzv. metafyzika byla jen jakýmsi metodologickým komplementem exaktních věd, což jistě není řešení, s nímž by se J. Maritain ztotožňoval.

Jiný francouzský filosof, M.-D. Philippe, odmítá intuitivní danost bytí a vysvětluje jeho postupné odkrývání prostřednictvím cílených otázek, jimiž se ptáme po tom, co mají věci společné, což nám vposledku umožňuje odkrýt i dimenzi jejich existence.[9] I tady se ale vnucuje neodbytná otázka, jak se můžeme ptát např. na existenci věcí, pokud nám již tento rozměr skutečnosti není předem alespoň konfuzně zřejmý? Zdá se proto, že všechny výše zmíněné pokusy o vysvětlení možnosti prvního metafyzického úkonu lidského myšlení zůstávají neuspokojivé.

---

[6] Srov. L. Elders, *Die Metaphysik des Thomas von Aquin in historischer Perspektive*, I. Teil, Anton Pustet Verlag, Salzburg-München, str. 24-25.

[7] Eldersovo stanovisko by si samozřejmě zasloužilo detailnější hodnocení, kterého se zde zdržíme, protože předpokládá obeznámenost s jeho pozicí ohledně tzv. problému separačního soudu v metafyzice.

[8] Srov. J. Maritain, *Distinguere per unire. Gradi del sapere*, Morcelliana, Brescia 1974, str. 83; J. Maritain, *Sette lezioni sull'essere,* Massimo, Milano 1985, str. 72-89.

[9] Srov. M.-D.Philippe, *Être. Recherche d'une Philosophie premiére*, I, Téqui, Paris 1972, str. 23-98.

Abychom se lépe zorientovali při určování možností metafyzického přístupu ke světu a abychom dokázali rozhodnout, která ze zmíněných pozic je nejblíže pravdě, zamysleme se nad základní filosofickou tezí Tomáše Akvinského, že „to, co intelekt pojímá jako svůj první a nejznámější předmět a v čemž zakládá všechny svoje ostatní koncepce, je jsoucno".[10] Tento zásadní axiom tvrdí, že vlastní předmět intelektu (*objectum proprium intellectus*) spočívá ne v té či oné jednotlivé věci, nýbrž ve skutečnosti jako takové (jsoucno), a že teprve ve světle tohoto prapůvodně daného předmětu inteligence chápe všechny ostatní, konkrétní předměty. Jsoucno se tudíž podle této teze stává jakýmsi pozadím, před nímž a díky němuž se odehrává veškerý intelektuální život člověka. Jak jsme již viděli, jde vlastně o Aristotelův názor, i když nově a jasněji formulovaný. Oponent by zastával předchůdnost intelektuální percepce jednotlivých a konkrétně existujících věcí před pojetím jsoucna. Tomášova teze říká, že rozum je schopen myslet jednotlivé skutečnosti světa jen na pozadí nejobecnějšího, nijak neprecizovaného pojmu jsoucna, takže jeho pojímání ze strany rozumu předchází formaci všech ostatních pojmů, reprezentujících konkrétní jednotlivé věci. Opačná pozice zdůrazňuje primárnost jednotlivin, na jejichž základě (jejich zobecněním) teprve dospíváme k obecnému pojmu jsoucna. Co tedy rozum primárně vnímá? Jednotliviny, anebo jsoucno jako takové? Co leží v základě intelektuálního života člověka? Empiricky konstatovaná jednotlivá fakta, anebo ještě něco hlubšího, samo o sobě empiricky nevnímatelného?

Člověk se intuitivně přiklání na stranu empirických dat. Vždyť v rozumu jistě není nic, co by neprošlo filtrem smyslů. Pojem jsoucna však není smyslově vnímatelný, neboť jde o obecninu, kterou získáváme až následně prostřednictvím abstrakce, v níž myšlenkově sjednocujeme jednotlivá smyslově vnímaná a vnímatelná fakta. Bez předchůdného poznávání jednotlivin by tedy nebylo ani možné k pojmu jsoucna dojít. Jenže problém není tak jednoduchý, jak by se na první pohled mohlo zdát. Každá poznávací schopnost je specifikována svým vlastním předmětem, který se zároveň stává základem, na němž daná schopnost kognitivně operuje. Zrak primárně vnímá barvu, a na jejím základě (v jejím světle) vnímá i další bytostné rozměry, jako např. velikost, tvar, pohyb atd. viditelných skutečností. Podobně je tomu u ostatních smyslů. Odtud je patrné, že kdyby byla rozumová činnost primárně specifikována jednotlivinami, museli bychom myslet veškeré naše poznatky na základě a ve světle jednotlivin. Jenže pravdou je pravý opak, neboť jednotliviny jsou rozumem myšleny ve světle obecnin. Otázka si zjevně žádá hlubšího uchopení. To bude naším úkolem v následujícím výkladu.

Literatura ke kapitole

J. Maritain, *Distinguere per unire. Gradi del sapere,* Morcelliana, Brescia 1974.
J. Maritain, *Sette lezioni sull'essere,* Massimo, Milano 1985.
M.-D. Philippe, *L'Être. Recherche d'une Philosophie premiére,* I, Téqui, Paris 1972.

[10] *„Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens."* (Tomáš Akvinský, *Quaestiones disputatae de Veritate*, 1, 1 corp.)

3 Metafyzické předpoklady myšlení

Prvotní danost pojmu jsoucna v lidském rozumu můžeme obhájit na základě: a) simultánní činnosti smyslů a rozumu; b) nutnosti postupu od neurčitého k určitého v našem poznání; c) spontáního interogativního dynamismu lidské inteligence; d) nevyhnutelné přítomnosti prvních principů v každém myšlenkovém aktu. Jsoucno je díky své transcendentalitě všudypřítomným určením. Je tudíž v myšlenkovém postupu člověka stále přítomno, jak na jeho počátku, tak v jeho průběhu i na jeho konci. Proto je jsoucno jakožto vlastní předmět rozumu zodpovědné za kruhovou povahu jeho racionální činnosti. Každá věda musí odůvodňovat. To se děje zakotvováním nově získaných poznatků v poznatcích již dokázaných a vposledku v axiomech stojících v základě každé vědy. Povaha jednotlivých axiomů rozhoduje o hloubce a stabilnosti odůvodnění. Partikulární vědy a filosofie se v tomto ohledu významně liší. Snahy o eliminaci metafyziky nemohou spočívat v racionálním náhledu na povahu lidského poznání. Je nutné je naopak charakterizovat jako krajně iracionální. Myšlenkové antimetafyzické zkraty vedou k nevyhnutelným praktickým konsekvencím, které poškozují samotného člověka.

3.1 Jsoucno jako vlastní předmět rozumu

Námitka, která klade do základů rozumové činnosti konkrétní jednotliviny, se může odvolat na fakt nezrušitelné podmíněnosti rozumu ze strany smyslů. Nejdříve vnímáme skutečnost prostřednictvím smyslů, a teprve následně chápeme smyslový vjem také rozumově. Ale je tato námitka skutečně správná? Opravdu je nutné rozumět založení intelektuálního života člověka ve smyslové zkušenosti na způsob podmiňující posloupnosti jdoucí od smyslů k rozumu? Kdo se k problému staví takto, nadhodnocuje závislost rozumu na smyslech. Vždyť rozum postihuje ve smysly prezentovaném předmětu zcela jiný rozměr, než je onen smysly vnímaný. Smysl postihuje jednotlivý, časoprostorově determinovaný fenomén, zatímco rozum chápe, že tento individuální jev je např. člověkem, což je rozměr, který se vymyká konkrétnímu časo-prostorovému určení – i jinde a v jiných dobách existují lidé, kdežto tento jednotlivý člověk se nachází pouze zde a nyní. Činnost smyslů a rozumu je tudíž simultánní a bylo by nesprávné zaujímat k Tomášovu postoji antitetické stanovisko na základě domnělé předchůdnosti smyslového vjemu ve srovnání s rozumovým pojmem.

Dalším zásadním důvodem, který hovoří ve prospěch specifikace rozumu jsoucnem, a nikoliv nějakým individuálním určením, je fakt, že rozumové poznání, stejně jako poznání smyslové, přechází z možnosti do uskutečnění. Nejprve tedy pojímá věci značně neurčitě, a teprve postupně dospívá k jasnějšímu uchopení-pochopení prezentované skutečnosti. A protože se rozum na počátku svého vývoje nalézá v radikální potencialitě, která čeká na své uskutečnění, počíná se jeho život odvíjet od toho nejméně určitého pojmu, tj. od pojmu jsoucna. Právě tento pojem je nejobecnější ze všech možných pojmů. Proto neexistuje žádný pojem, žádná koncepce rozumu, která by pojímání jsoucna nepředpokládala – každý pojem implikuje pojem jsoucna a může v něm být logicky založen. Neboť vše, co je, je něčím určitým, tj. je jsoucnem, a konkrétní, individuální povaha jednotlivých faktů a věcí není ničím jiným než specifikací, konkretizací obecného pojmu jsoucna.

Za zmínku ale stojí, že se tento nejzákladnější pojem lidského rozumu nechová jako potence, která by byla specifikovatelná konkrétně existujícími a smyslově postihovanými znaky jakožto přidanými, vnějšími diferencemi. Ve své objektivní platnosti zahrnuje pojem jsoucna úplně všechno, co *je* jakýmkoliv způsobem, a proto se klasičtí filosofové zdráhají spatřovat v něm pouze potenci k chápání všech dimenzí světa. Proč konkrétně existující

věci neurčují nedeterminovaný pojem jsoucna, jako akt určuje potenci? Protože potence neobsahuje svoje uskutečnění, nýbrž přijímá ho z vnějšku, zatímco nikdy nemůže existovat něco, co by se situovalo za hranice rozsahu pojmu jsoucna. Proto klasická filosofie vidí všechny věci kognitivně obsažené pojmem jsoucna ne jenom potenciálně, v možnosti, nýbrž v aktu, třebaže nerozlišeně (*actu confuse*).[1] Rozum se tak již svým prvním aktem habilituje k metafyzickému poznávání světa, neboť ihned na počátku své cesty se díky pojímání jsoucna otevírá skutečnosti v jejím transcendentálním rozměru. Nové poznatky, které člověk postupem času na základě smyslové zkušenosti získává, nepocházejí z nějaké nové oblasti, jež by nebyla rozumu již alespoň vzdáleně známá. Zachycením jsoucna rozum objímá vše, co je, ale kvůli své slabosti nedokáže vidět v tomto virtuálně přebohatém pojmu všechny jeho faktické implikace, totiž veškerou existující skutečnost. Nárůst poznání během života člověka je nutno proto interpretovat jako rozvíjení již původně daného pojmu jsoucna, ačkoliv se toto vyvozování skrytých obsahů neděje apriorně bez přispění smyslové zkušenosti. Smyslově postihované věci zmnožují naše poznání jen v tom smyslu, že odstraňují nejasnost (konfuzi), pod níž se obsah smyslového údaje skrývá v pojmu jsoucna ještě před uskutečněním faktického smyslového vjemu. Pojem jsoucna, který nereflektovaně zakládá i ten nejbanálnější rozumový úkon, má tak povahu jakési genetické informace celého intelektuálního vývoje.[2] Smysly zprostředkovaná fakta by bez pojmu jsoucna, v rozumu přítomného, byť reflexí neaktualizovaného, ztratila veškerou inteligibilitu, neboť by nebylo možné rozumově poznat, *že jsou* a *co jsou*. V takovém případě by mohla být pouze smyslově konstatována bez vztažení k širšímu, a hlavně jasnějšímu horizontu poznání, který je dán právě původním vnímáním jsoucna. Živočich postrádající schopnost rozumu vztahuje své smyslové vjemy jenom k dalším konkrétním smyslovým vjemům a není schopen číst sensibilní fakta ve světle jsoucna – neví, co vnímané jevy jsou, a ani si neuvědomuje, že *jsou*, jen je smyslově registruje.

Jasným dokladem přítomnosti nereflektovaného vztahování se rozumu k ontologickému rozměru skutečnosti již v nejranějších fázích jeho vývoje jsou jeho projevy na úrovni spontánních otázek, které bezděčně kladou malé děti. Nejzákladnější otázkou dítěte vyvolanou kontaktem s konkrétně existujícími věcmi je otázka *co je to?* a *proč?* Rozumově vyspělejší a zkušenější jedinec odpovídá dítěti, že se jedná např. o kočku, psa, květinu atd. Dítě se s takovou odpovědí spokojuje. Je zřejmé, že kdyby dítěti nebylo jasné, že je potřeba „být něčím určitým", nemohlo by vůbec formulovat otázku „co je to?" Vždyť zájmenem *co* se ptá na jistou určitost skutečnosti (na její esenci), slovesem *být* zase na existenční aspekt věcí. Každá otázka je sestavena z elementů, které nejsou dále dotazovatelné a které tvoří minimální hladinu poznání. Odtud je zřejmé, že malé dítě bezpečně (nereflektovaně) ví, co je to jsoucno, a v jeho světle chápe každou jeho konkretizaci realizovanou přes smyslové poznání.

Konečně posledním důvodem svědčícím ve prospěch klasické teze o založení rozumového života ve fundamentálním ontologickém rozměru skutečnosti (v její esenci a existenci) je nutnost přítomnosti tzv. prvních principů v každém aktu rozumu. Myslet lze jenom bezrozporně, takže rozum musí ve svých úkonech respektovat princip sporu, třebaže ho explicitně neformuluje. Ale první principy rozumu jsou založeny právě v ontologickém rozměru věcí a opírají se o jejich určitost. Proto nelze chápat skutečnost korektně bez postižení identity jejích komponent. Myšlenkový kontakt se skutečností je smysluplný jenom tehdy, ví-li člověk o tom, že jedna určitá věc nemůže být jinou určitou věcí, k čemuž

[1] K tomuto problému viz. str. 139.

[2] V augustinovském stylu můžeme prapůvodní poznatek rozumu označit za *ratio seminalis*, tj. za základ, v němž již je vše obsaženo a na němž celá intelektuální konstrukce vyrůstá.

bez ontologického záběru rozumu nikdy nedojde. *Ex intellectu entis dependet intellectus primorum principiorum.*[3] Nevím-li, co znamená *být tímto a ne jiným*, nechápu ani nutnost bezrozpornosti věcí, uniká mi jejich identita, takže „ony věci" vypadávají z horizontu mého rozumového poznání. Tím však dochází k radikálnímu znemožnění myšlení. Proto již první úkon rozumu zaměřuje metafyzický rozměr věcí – jejich jsoucnost.[4]

Pro upřesnění dodáváme, že jsme při interpretaci klasické teze o zaměřenosti rozumu k základnímu metafyzickému rozměru skutečnosti – k její esenci a existenci, tedy ke jsoucnu – nejednou hovořili o předchůdnosti *pojmu* jsoucna vůči všem ostatním pojmům. To je samozřejmě pravda, pojem jsoucna opravdu zakládá všechny ostatní pojmy, avšak Tomášova teze rozhodně netvrdí, že by prvním poznatkem rozumu byl filosoficky precizovaný a vědomě reflektovaný pojem jsoucna. Vytvořit si takový pojem jsoucna totiž předpokládá mnoho předchůdných znalostí o světě, a v tomto ohledu pojem jsoucna není rezultátem prvního rozumového úkonu. Teze chce jenom upozornit na nutný fakt přirozené zaměřenosti rozumu k esenciálnímu a existenčnímu aspektu věcí, a tedy k bezbariérovému pohybu myšlení v celé existující skutečnosti. Explicitní, filosofická formulace pojmu jsoucna se naopak odehrává až v pozdějších stadiích intelektuálního vývoje, i když tento děj nevyhnutelně navazuje na prvotní vjem rozumu, implicitně přítomný ve všech pojmech.

3.2 Proces myšlenkové rezoluce

Určitost a existence, tyto komponenty jsoucna, které vnímá rozum za hranicemi měnlivé konkrétnosti věcí, jsou nejen výchozí situací pro chápání všech individuálních instancí, ale též cílovou stanicí, v níž se intelektuální proces hledání a dokazování zastavuje. Jsoucno je tím nejznámějším (*notissimum*) a pro rozum nejdůvěrnějším poznatkem. Proto rozum svůj diskurz od tohoto intuitivního vjemu začíná a snaží se v něm ve zpětném pohybu založit všechny složité důkazní procedury. Filosofie nazývá proces fundace rozumových koncepcí v pojmu jsoucna *rezolucí*.[5]

Jelikož má jsoucno povahu nejpůvodnějšího poznatku, který proniká úplně vše (je transcendentální), snaží se filosof zohlednit vazbu svých závěrů na neotřesitelnou základnu jsoucna reprezentovanou principem sporu. Pokud se mu tato fundace podaří, stává se jeho závěr nevyvratitelným.

Momenty dokazování nějaké skutečnosti se totiž mohou nořit více či méně do nejasností, což je způsobeno kumulací konkrétních demonstrativních kroků, zmnožováním konkrétních premis a mezizávěrů. Situaci lze zpřehlednit jenom redukcí důkazního útvaru na něco podstatně jednoduššího, co však nestojí mimo ony důkazní kroky, ale je v nich intimně, třebaže nepovšimnutě, přítomno. Tento jednoduchý pojem, projasňující obtížné přechody, je právě pojem jsoucna. Prvotní evidence rozumu, že *něco je* (jsoucno), se znovu rozsvítí při poměření všech argumentačních fází principem sporu. Princip sporu společně

[3] Tj. chápání prvních principů závisí na rozumovém uchopení jsoucna.

[4] *„... cognitio primorum principiorum est prima cognitio complexa: ergo cognitio entis est prima cognitio incomplexa. Antecedens patet ex eo quod cognitio, quae est a natura, debet praecedere eam quae est ex industria: et ex eo quod in omnium sunt notitia, etiam in pueritia et ex eo quod praesupponuntur ad quodlibet discere* [...]. *Consequentia vero probatur quia cum ens sit terminus ille ex quo conficitur principium primum, si ens non esset primum cognitum, sed aliquid aliud, posset tunc fieri alia complexio ab intellectu, adhuc non habita notitia principii."* (Tomáš de Vio – Kajetán, *In De ente et essentia D. Thomae Aquinatis commentaria*, Marietti, Taurini 1820, str. 9-10.)

[5] *„As such, to understand what Aquinas means by resolution is a key part of understanding what he means by metaphysics and its tasks. Thus discussions of resolution are an obligatory part of discussions of the nature of metaphysics."* (Eileen C. Sweeney, „Three notions of RESOLUTIO and the structure of reasoning in Aquinas", in: *The Thomist*, 58/1994, p. 200.)

se smyslově danými fakty totiž garantuje, že myšlenkový proces harmonizuje se skutečností a že nepřekračuje hranice smysluplnosti.

Jako příklad si uveďme náznak filosofické interpretace změny. Rozum vnímá, že něco je a že to, co je, nemůže nebýt (bezrozpornost skutečnosti – intuice jsoucna). Součástí smyslově vnímaného světa je ale změna, a ta zdánlivě implikuje rozpor. Neboť změnou vzniká něco nového, a aby něco mohlo vzniknout, musí to předchůdně nebýt. Kdyby to již bylo, nevznikalo by to. Změna proto implikuje dvě rozdílné fáze, z nichž ta první znamená nebytí vzniklého. Ovšem rozum ví, že *nebytí není*, a pokud není, nemůže zakládat žádnou fázi změny. Pokud první fáze vzniku – nebytí vzniklého – není, samotný vznik se nekoná. – Ale on se fakticky koná, naše smysly svědčí o jeho skutečnosti! Změna se tedy jeví jako rozporná, neboť si žádá *existenci nebytí* vzniklého (fáze před vznikem musí být reálná). K záchraně fenoménu změny dochází zavedením ontologického rozměru možnosti do změny. Ta funduje reálnost fáze, v níž vzniklé ještě není. Změna je něčím aktuálním, skutečně probíhá, i když její aktualita nemá definitivní povahu. Proto k jejímu vysvětlení nepostačuje ani pouze možnost, ani pouze uskutečnění. Změna je uskutečňováním možnosti. – Stejné světlo principu sporu ukazuje, že možnost není uskutečnění, a tudíž každá změna (tj. každá možnost ve své aktualizaci) závisí na nějaké reálně odlišné příčině. Je-li i ona proměnná, vyžaduje opět svou příčinu. Takových příčin aktualizujících danou možnost však nemůže být nekonečný počet, protože pak by závislost aktuálně probíhající změny byla úplná, nebylo by zde nic, co závisí (aktualizace možnosti), nýbrž jenom čirá závislost. V tom spočívá hraniční pojem možnosti jakožto čiré závislosti na svém uskutečnění. Změna však není jen možností, nýbrž možností, která se uskutečňuje. Proto princip sporu, tj. prapůvodní evidence jsoucna, nutí rozum k uznání existence První příčiny všech změn. Každé jiné řešení je nemožné, protože je rozporné.

Vidíme, jak jsou konkrétní pozorovatelné změny myšlenkově rozkládány a zakládány v jednodušších bytostných určeních, mezi nimiž má privilegované místo právě pojem jsoucna. Dialektika být/nebýt rozpoznaná v konkrétním přírodním jevu (změně) poskytuje rozumu konečnou orientaci při jejím pochopení. Změna je skutečným faktem jenom tehdy, je-li zakotvena v První příčině, v níž už nebytí-možnost netvoří žádný dialektický protipól k jejímu aktuálně realizovanému stavu.[6]

Podobně i mnohost jsoucen ve světle prvotního poznatku rozumu – jsoucna – ukazuje na svou zakotvenost v jiném, v Jednom. Existuje-li více jsoucen, jedno jsoucno není druhé jsoucno. Co patří k identitě jednoho, nepatří k identitě druhého. Jsoucnost jako taková ale nemůže patřit k identitě žádného konečného jsoucna, protože jinak by nemohla existovat mnohost jsoucen. Co totiž patří k identitě jednoho jsoucna, schází v identitě druhého jsoucna. Jsoucnost je ale společným (transcendentálním) určením všech jsoucen. Proto žádné omezené jsoucno není skutečné ze sebe, ze své vlastní identity, ze své individuální esence. Když není jsoucí ze sebe, má svoji jsoucnost od jiného. Vposledku tedy existuje jsoucno, jehož individuální bytnost není odvozená od něčeho jiného, než je samo.[7] – I zde je smysly vnímaná mnohost poměřována světlem původní rozumové evidence jsoucna a vede k překročení plurality existujícího světa k jeho bytostnému Zdroji.[8] Komplexní

[6] Přesnější a rozpracovanější argumentaci nalezne student na příslušném místě teodicey.

[7] Rovněž argumentace tohoto druhu bude důkladně rozpracována ve filosofické teologii (teodicea).

[8] *„Oportet, si aliquid unum communiter in pluribus invenitur, quod ab aliqua una causa in illis causetur; non enim potest esse, quod illud commune utrique ex se conveniat, quod utrumque secundum quod ipsum est ab altero distinguatur et diversitas causarum diversos effectus producat. Cum ergo esse inveniatur in omnibus rebus commune quae secundum illud quod sunt, ad invicem distinctae sunt, oportet quod de necessitate eis non ex seipsis, sed ab aliqua una causa esse attribuatur.“* (Tomáš Akvinský, *Quaestiones disputatae De potentia*, 3, 5, corp.)

skutečnost světa je přivedena pomocí jednoduchého pojmu jsoucna, prosvětlujícího každý krok zkoumání, ke svému ontologickému základu.

Lidské myšlení má proto cirkulární povahu. Na jeho počátku stojí původní rozumové vnímání jsoucna v jeho jednoduchosti a v nemožnosti být svým opakem – nejsoucnem; na jeho konci stojí totéž jsoucno, rozumově reflektované, a v jeho světle jsou čteny všechny v něm přítomné implikace, tj. poznatky získávané v kontaktu s konkrétně existujícím světem. Myšlenkový *exitus* a *reditus* se odehrává překonáváním zdánlivých rozporů, které signalizují odcizení se prvotní rozumové evidenci.

3.3 Proces rezoluce v partikulární vědě a ve filosofii

Proces překonávání zdánlivých rozporů není vlastní jenom filosofii. Také exaktní věda postupuje podobně, třebaže nikdy nemůže dosáhnout tak fundovaného, a tudíž tak jistého poznání jako metafyzika. „Pouze v oblasti všerozsáhlého jsoucna, tedy přesněji ve filosofii, lze formulovat totální alternativy kontradiktorních tezí, kde vyvrácení jedné se rovná dokázání druhé. V jiných oblastech, jako například v případě partikulárních věd, kde je dialektika taktéž užívána – neboť co jiného než dialektika je postup přes konjektury a falzifikace? – lze pouze falzifikovat, nikdy však pozitivně dokázat, protože jde o oblast, jak by řekl Aristoteles, partikulárních rodů, v nichž se ustavují pozice mezi kontrárními určeními, ne mezi určeními kontradiktorními. A zatímco, jak víme, ze dvou kontradiktorních tezí musí být jedna pravdivá a druhá nepravdivá, dvě teze kontrární mohou být obě nepravdivé."[9] Partikulární vědy předpokládají existenci svých předmětů a jejich určitostí, ale tyto jejich rozměry netematizují. Bezrozpornost vyjadřující vlastní povahu jsoucna se uplatňuje i na těchto sektorově vymezených úrovních vědění, neboť není pochyb o tom, že i exaktní vědě jde vposledku o smysluplné pochopení skutečnosti, případně o její zdůvodnitelnou modifikaci (technické obory). Zastavuje však svoji reflexi u konkrétnějších rozměrů jsoucna a neprovádí hlubinnou a konečnou rezoluci svých koncepcí do prvních evidencí rozumu. Používá a spoléhá se na platnost principů, které sama není schopna ospravedlnit, ale bez jejichž přítomnosti by se celá její koncepce zhroutila.

Jsoucno specifikující a umožňující činnost rozumu vůbec se tak ukazuje jako *alfa a omega* veškerého intelektuálního dynamismu, na němž závisí i smysluplnost ostatních vědních disciplín. Antipatie některých vědců vůči filosofii a metafyzice zvlášť je proto důsledkem nedostatečné reflexe myslitele nad posledními podmínkami jeho vlastní vědy. I on totiž musí ve svých složitých a značně specializovaných postupech respektovat základní logické zákony, a tyto fundamentální racionální axiomy vyplývají právě z neuvědomělé dimenze jsoucnosti jakékoliv jednotlivé oblasti světa.[10] Zastávat nevědeckost metafyziky se rovná sebedestruktivnímu počinu, neboť v tom případě jakékoliv tvrzení ztrácí nárok na kvalitu vědeckosti, protože ve svém (ač nereflektovaném) základě spočívá na primárních metafyzických principech, o nichž prý vědecky nelze hovořit. Metafyzika, která mapuje tyto nejzákladnější podmínky možnosti existence čehokoliv, má tudíž neoddiskutovatelný fundamentální charakter ve srovnání s jinými, méně obecnými vědními disciplínami. Partikulární obory bezstarostně používají principy, které nikdy netematizují a které jsou založeny ve vlastním předmětu metafyziky – ve jsoucnu. Řečené principy sice také nejsou dokazovány metafyzikou, nýbrž noetikou, ale při jejich dokazování (např. při dokazování

[9] E. Berti, *Le vie della ragione,* Il Mulino, Bologna 1987, str. 143.

[10] *„In his autem, quae in apprehensionem hominum cadunt, quidam ordo invenitur: nam illud, quod primo cadit in apprehensione, est ens, cujus intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est, quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis et super hoc principio omnia alia fundantur."* (Tomáš Akvinský, *STh* I-II, 94, 2 corp.)

objektivity principu sporu) se i noetik musí postavit na metafyzickou platformu. Metafyzické vnímání jsoucna je tak vlastní i noetikovi, ačkoliv ho na něm zajímá jen to, zda se prezentuje objektivně v lidském rozumu.[11]

3.4 Nebezpečnost metafyzického vakua

Jak se to má tedy s metafyzickým přístupem ke skutečnosti a s jeho tzv. „překonaností" v dnešní době? Moderní i současní filosofové vynakládají mnohdy značné úsilí k prokázání neudržitelnosti metafyziky. Tato snaha nemívá povahu solidních teoretických argumentů, ale spíše intenzivní spisovatelské angažovanosti, která se vyčerpává v neúnavném opakování nekritických frází. Měřítko doby bývá uplatňováno jako rozhodující při vykazování metafyziky ze společnosti vpravdě vědních oborů. Neschopnost reagovat na aktuální potřeby člověka a nepoužitelnost při plnění historického úkolu transformace světa jsou předkládány jako diskvalifikující nedostatky metafyzického poznání. Viděli jsme však, že základní potřeba člověka spočívá v uspokojování jeho touhy po poznání. Tato touha-potřeba je založena hluboce v samotné jeho přirozenosti, jejíž součástí je rozum předurčený k myšlení skutečnosti jako celku. To je nadhistorická dimenze, která nemůže být vymazána a překryta potřebami tzv. historicky podmíněnými. Instinkt, který člověka pudí k poznání světa, je vlastně tlakem potencialit rozumu k jejich uskutečnění, je směřováním lidské bytosti k vlastnímu sebezdokonalení v tom, co člověka činí člověkem.[12]

Metafyzickým poznáním dochází k té nejintimnější trans-formaci člověka – jeho rozum do sebe přepisuje „in-formaci" o univerzálním řádu skutečnosti. Tím se také před člověkem otevírá možnost pravdivého sebepoznání, neboť teprve tehdy, když si uvědomí povahu skutečnosti jako celku, může pravdivě nahlédnout své místo v univerzálním řádu světa, jehož je součástí. Lidská bytost je svobodná, což mimo jiné znamená, že má za úkol vytvářet a navazovat určité vztahy k ostatním skutečnostem (věcem, lidem, Bohu). Tyto vztahy jsou již sice do jisté míry predefinovány přirozenostmi oněch skutečností, ale jejich konkrétní podoba závisí na lidském rozhodování. Jenom metafyzika dává člověku vhled do základní povahy této sítě ontologických vztahů a podmiňuje tak zásadním způsobem kvalitu jednotlivých relacionálních vazeb. Apelovat na nutnost transformace světa ze strany člověka bez předchůdné tematizace vztahu „člověk – svět" proto nedává příliš velký smysl. O způsobu působení člověka na svět však rozhoduje právě metafyzické rozumění světu. Vytěsnění metafyziky z povědomí dnešní doby tudíž nutně vede i k narušení vztahu mezi člověkem a jeho okolím. Svět lze totiž proměnit v přijatelné prostředí, v němž se lidský tvor může integrálně rozvíjet, anebo v peklo, které nakonec pohltí i své konstruktéry. Metafyzika odhaluje řád skutečnosti, na kterém je možné budovat kulturní a civilizační nadstavbu ve prospěch všech. Problémy moderního světa, které nabývají stále hrozivějších rozměrů, vyplývají do značné míry z omezenosti pohledu těch, kdo je svým jednáním a svými postoji generují.

Základní a neodmyslitelnou podmínkou žádoucí transformace světa je právě odmítaná metafyzika. Pokud nedojde k její faktické rehabilitaci, naděje na záchranu civilizace nakonec vyhasne. Může-li v nějaké omezené oblasti lidského počínání praxe předcházet a podmiňovat teorii, neplatí to při řešení globálních problémů světa. Podřízení všech modelů

[11] Noetikovi stačí k jeho reflexím přirozený, metafyzicky neproniknutý pojem jsoucna v té podobě, v jaké se spontánně vyskytuje v každém úkonu lidského rozumu.

[12] Člověk přirozeně touží po metafyzickém poznání, tj. po poznání skutečnosti v její celistvosti, *„quia unaquaeque res naturaliter appetit perfectionem sui. Cum igitur intellectus, a quo homo est id quod est, in se consideratus sit in potentia omnia, nec in actu eorum reducatur nisi per scientiam* [...]*, sic naturaliter unusquisque desiderat scientiam sicut materia formam."* (Tomáš Akvinský, *In Metaphysicam Aristotelis Commentaria,* lib. 1, lect. 1, n. 2.)

praktického chování zásadě „omyl – ponaučení" vyvěrá z empiristické, antimetafyzické mentality, která odmítá danost neempirických normativních vzorů. Tak se může jednoho dne stát, že po upadnutí v nějaký těžký „omyl" již lidstvu nebude dán žádný prostor pro následné „ponaučení".

Literatura pro kapitolu

E. Berti, *Le vie della ragione,* Il Mulino, Bologna 1987.

Eileen C. Sweeney, Three notions of RESOLUTIO and the structure of reasoning in Aquinas, in: *The Thomist*, 58 (1994).

4 Historicko-teoretický pohled na zrod metafyziky

Definice určité vědy je ve většině případů poměrně jednoduchým úkolem, avšak v v případě filosofie je to obtížný problém, který má sám filosofickou povahu. Jedna z možností, jak ho řešit, spočívá v teoretické analýze konkrétních historických forem filosofie a v následném vyhodnocení jejich přijatelnosti. V této části se pokusíme verifikovat tezi, že struktura lidského myšlení je v zásadě metafyzická, rozborem prvních i pozdějších pokusů o filosofickou interpretaci světa v antickém Řecku.

Filosofie se již ve svém historickém počátku profiluje jako interpretace skutečnosti v jejím celostním, smyslově nepřístupném rozsahu. Tím zároveň zaujímá k realitě metafyzický postoj. Podnětem je běžná, každodenní zkušenost s faktem změny, která si žádá být vysvětlena na pozadí jejího smyslově nevnímatelného ontologického rozměru (esence – příčina jsoucna). Sokrates na jistých základních metafyzických přístupech staví svůj zájem o člověka: absolutizace smyslové zkušenosti totiž ničí veškeré etické hodnoty, bez jejichž respektování se člověk vzdaluje sám sobě. Myšlení zajaté empirickými daty sklouzává do sofistiky. Platón prokazuje vnitřní rozpornost relativizačních přístupů ke skutečnosti. Díky tomu se mu také otevírá pohled na nový, smyslově nepostižitelný rozměr reality. O lidských emocích spolurozhoduje povaha poznávané skutečnosti. Je-li vědomí člověka zcela absorbováno hmotnou oblastí, je jeho činnost zaměřena výhradně na uspokojování materiálních potřeb. Pravý filosof je však poután ještě větší silou ke jsoucnu nehmotné povahy. Obzvláštní Platónově pozornosti se těší nevytěžené metafyzické náznaky předchozích filosofů – s jejich pomocí se Platón dopracoval k odhalení neempirických příčin empiricky dané skutečnosti. Platónův postoj ke skutečnosti je holistický – organická celistvost jsoucen je něco více než jejich hmotné komponenty. Odvážným teoretickým krokem se vzdaluje od parmenidovského monismu a odkrývá syntetickou povahu mnohosti. Nutná koncentrace metafyziky na celek jsoucího je zaplacena stejně nezbytným odklonem od konkrétnosti smyslových vjemů, které jsou doménou prakticky orientovaného člověka.

4.1 První kroky filosofického poznání

Vyjádřit se k povaze nějaké skutečnosti znamená postihnout znaky, které jsou jí nejvlastnější. To se děje prostřednictvím pojmů, jimiž zachycujeme dílčí aspekty myšlených předmětů. Jejich postupným skládáním se dopracováváme k celostním vhledům, které nám umožňují zorientovat se v dané oblasti. V čem ale tato orientace spočívá? Především v umění rozlišovat. Rozlišovat pak znamená vymezovat jedno vůči druhému. To zase nutně předpokládá potvrzení identity vzájemně vztahovaných a od sebe odlišených realit. Chceme-li tedy říci něco k povaze filosofie, musíme se zaměřit na její specifické znaky, které zakládají její identitu, a tím ji přesně odlišují od ostatních, více či méně podobných disciplín.

Snad každý kulturní člověk má určitý pojem filosofie. Svědčí o tom poměrně dost frekventované užívání tohoto slova. Ovšem častý výskyt nějakého termínu v každodenní mluvě ještě neznamená jeho jednoznačnou sémantickou fixaci. Na příkladu filosofie je to obzvláště patrné. „Filosofií" se označuje nejenom jistá oblast teoretických úkonů lidského rozumu, ale též široká škála praktických postojů, jako např. strategie nějaké firmy při dobývání trhu, postup trenéra při sestavování mužstva pro zápas, účelná architektonická

koncepce při zastavování přírodně cenných krajinných zón, tedy obecně řečeno organizace a řazení jednotlivých kroků při dosahování určitých, nelehce dostupných cílů.

Již z tohoto namátkového výčtu různých významů termínu „filosofie" je patrné, že odhalit její specifické rysy rozhodně není jednoduchý úkol. Přitom však můžeme předpokládat, že všechny činnosti označované termínem „filosofie" mají něco společného, neboť by bylo protismyslné používat stejného pojmenování pro naprosto disparátní jevy. Obtíž při hledání konstitutivních znaků filosofie neplyne pouze z nejednoznačnosti jejího obsahu. Hlavní nesnáz je dána tím, že definování filosofie už je samo filosofickým úkonem.[1] Nehrozí zde proto kruh, který znemožňuje řešení celého problému? Nemáme-li jasno o tom, co je to filosofie, nemůžeme se přece vydat na filosofickou cestu za jejím vymezováním.

Zdá se tedy, že máme na vybranou jenom ze dvou možností. Buď si za obsah pojmu „filosofie" stanovíme něco, co závisí na našich osobních preferencích, a nebudeme se starat o kritické prověřování takové koncepce, nebo se podíváme na různá historická filosofická pojetí a přikloníme se k tomu, které nás přesvědčí svou rezistencí vůči námitkám. Není třeba příliš zdůvodňovat, že korektnější postoj je ten druhý. V našem pojednání se ale nebudeme zabývat analýzou nepřeberného množství dějinných forem filosofie, protože to přesahuje rozumné limity stanovené rozsahem naší přednášky. Pokusíme se o přiblížení některých typických momentů filosofického poznání, jak se odhalují v přístupech historicky prvních myslitelů. Pohled do kolébky filosofie nám ukáže, jak se zrodil filosofický pohled na svět a jakými charakteristikami je doprovázen. Výhodu naší volby spatřujeme v tom, že se obrací k ideologicky méně zatíženému období filosofie, kterému lze přiznat hodnotu „klasičnosti". Pojem „klasický" zde bereme ve smyslu „vzorový", „paradigmatický". Smíme-li o Thaletovi, Anaximenovi, Anaxandrovi aj. hovořit jako o filosofech, pak je zřejmé, že se jako první pozvedli na filosofickou úroveň a že všichni ostatní, historicky pozdější myslitelé pouze navazují na to, čeho v primitivní podobě dosáhli jejich dávní předchůdci.

4.2 Předsokratovská filosofie

Historikové většinou považují za zakladatele západní filosofie milétského myslitele Thaleta (konec 7. století př. Kr.). Proč se zrovna Thaletovi dostává tohoto privilegia, proč je zrovna jeho myšlení přiznávána filosofická kvalita? Protože se snaží vysvětlit skutečnost v její celistvosti.

Předně musíme vědět, co se míní „skutečností v její celistvosti". Jde o všechny věci, které vidíme, slyšíme, cítíme, hmatáme a chutnáme, neboli o věci vnímané našimi vnějšími smysly. Smysly nás totiž uvádějí do styku s hmotným světem a ukazují nám obrovské bohatství jeho forem. Ale proč se Thales nespokojuje s pouhou konstatací tohoto faktu, proč se pokouší o nějaké vysvětlení smyslům přítomné skutečnosti? Zřejmě proto, že smyslově vnímané věci se mu nezdály zcela jasné, že přirozené, zrakem vnímané světlo neosvěcovalo všechny stránky percipovaných předmětů. Jinak řečeno, Thaletovi vyvstává na mysli otázka, zda smyslům přítomná data jsou již veškerou realitou, či zda snad existuje ještě nějaká jiná, smyslům nepřístupná skutečnost.

Odkud mu ale přišel podnět k položení zmíněné otázky? Ze zkušenosti s faktem změny. Věci se neustále mění, procházejí různými stavy, a dokonce vznikají a zanikají. Právě

[1] *„...pertractatio de ipsa Philosophia in universum sive de philosophia ipsius Philosophiae maximam reflexionem Philosophiae super seipsam importat, quae dari non potest initio philosophandi. Prius autem est opus directum philosophandi de rebus quam opus reflexum philosophandi de ipsa philosophia. Quin etiam talis reflexio cum sit maxima, ad ultimum locum est reicienda. Quod fit, ut non initio philosophandi, sed in fine sit peragenda et pertractanda."* (J. Ramirez, *De ipsa philosophia in universum*, in: Opera omnia, tom. I, Instituto de filosofia „Luis Vives", Madrid 1970, str. XVIII.)

fenomén změny v sobě nese zásadní nejasnost, neboť na jeho pozadí se skrývá něco, co není vnímatelné (tj. co není jasné). Odtud ta potřeba vysvětlovat, prosvítit temné pozadí toho, co je vidět. Když se věci mění, vzniká něco, co zde nebylo, a zaniká něco, co zde bylo. Když jablko na stromě zčervená, jeho původní zelená barva mizí a její místo zaujímá nové určení – barva červená. Smysly ale původně vnímaly pouze jablko zelené a najednou je tu něco nového, co vnímáno nebylo! Odkud se toto nové určení vzalo? Kdyby v momentě, kdy vnímáme jablko pouze jako zelené, nijak neexistovala červená barva, která se v následném momentě odhaluje našim zrakům, nemohla by vůbec nikdy povstat a jablko by zůstalo stále zelené. Neboť co není, nemá možnost vstoupit na obzor našeho vnímání. Thales je přesvědčen, že z ničeho nic nepovstává. Nedisponuje sice ještě teoretickými prostředky k zajištění svého přesvědčení, ale jeho názor se jeví jako veskrze zdravý. Červená barva tedy musí existovat ještě dříve, než ji začneme vnímat prostřednictvím zraku. Ještě dříve, než zelené jablko zčervená, se musí nové určení skrývat v tajných rezervách světa. Ona novost červené barvy je proto pouze zdánlivá, ve skutečnosti existuje stále. Procesem změny se preexistující roviny skutečnosti ukazují našim smyslům, aby se zase po chvíli ponořily do smyslově nevnímatelných hlubin univerza. To je důvod, proč Thales vyzvedá na úroveň vědomí to, co není vidět, ale co musí být. Kdyby to nebylo, změna by neexistovala.

Dále si pak všímá, že věci stojí v určitých vztazích a souvislostech. Jedna působí na druhou, jedna se přeměňuje v jinou. Vznik věcí znamená jejich vystoupení z nevnímatelných zdrojů skutečnosti a jejich zánik se rovná návratu do oblasti jejich původního bytí. Tak jako se dřevo proměňuje v popel, a tím se navrací ke svému „základu", tak se všechny zanikající věci navracejí do své prapůvodní formy existence, kterou už ale nevnímáme. Thales, veden univerzální podobností mezi věcmi, hledá jeden společný prazáklad veškeré skutečnosti – a nalézá ho ve vodě. Základní existenční formou, z níž všechno pochází a do níž se všechno opět vrací, je podle něj voda.[2] Snad se může zdát poněkud překvapivé, že milétský myslitel vysvětluje fenomén změny prostřednictvím smyslově vnímatelného elementu. Je pravda, že voda je smysly postižitelný prvek, ale proces vzniku a zániku, jejichž termínem (*quo a ad quem*) je právě tento prazáklad, už vnímatelný není. Nevidíme, jak červená barva jablka vzniká z vody a jak se do ní navrací poté, co ji jablko ztrácí.

Prazáklad skutečnosti je tedy nutnou podmínkou změny a jako takový se už sám nesmí měnit, nesmí ani vznikat, ani zanikat. Pokud by se měnil, vznikal a zanikal, podléhal by stejné potřebě vysvětlení jako měnlivé a nahodilé skutečnosti světa a musel by být založen v nějakém ještě základnějším „prazákladu". Změna v „základu skutečnosti" by nastartovala proces do nekonečna, který je symbolem nejtemnější nejasnosti, tj. čiré iracionality.[3]

Z analýzy Thaletova teoretického postoje ke světu lze pochopit, proč mu náleží titul zakladatele západní filosofické tradice a poukazem na základní rysy jeho myšlení můžeme též nahlédnout to, co je pro filosofickou interpretaci skutečnosti typické. Pro Thaleta je příznačné překročení smyslově vnímatelné reality směrem k jejímu nevnímatelnému základu. Nalezený prazáklad měnlivých věcí (*arché*) je vysvětlením, podmínkou, či chceme-

[2] Sám Thales nezanechal žádné spisy, a proto se o jeho názorech dozvídáme jen na základě zprostředkujících zdrojů. Jedním z nich je Aristoteles, který ohledně výše zmíněné koncepce prazákladu skutečnosti píše: „Thales, původce takového filosofického směru, praví, že jest jím voda – proto se také vyjádřil, že prý země jest na vodě; podnětem k tomuto mínění mu snad bylo poznání, že se všechno živí něčím vlhkým a že samo teplo z něho vzniká a jím žije – to však, z čeho všechno vzniká, jest počátkem všeho." (Aristoteles, *Metafyzika*, I, 3, 983b 20-24.)

[3] Aby Thaletova „voda" mohla fundovat proměny univerza, nemůže znamenat smyslově dostupnou chemickou sloučeninu (H_2O). Pojem vody má u něj tudíž hodnotu symbolu zastupujícího neměnný základ veškeré proměnné reality.

li vysvětlující podmínkou vnímatelné oblasti. Jedná se vlastně o prvotní koncepci příčiny (*aitia*) všech skutečností.

Thaletovi následovníci (Anaximenes, Anaximandros, Empedokles, Herakleitos, Parmenides, Demokritos, Leukipos atd.) se potýkají s identickým problémem, avšak dospívají k novým řešením.[4] Ukazuje se a následným vývojem potvrzuje, že nesmazatelným znakem filosofie je její zaměření k meta-fyzickým rovinám skutečnosti a k příčinám vysvětlujícím všechny rozmanité podoby jevové skutečnosti. I když řečtí předsokratovští myslitelé reprezentují až na výjimky (např. pytagorejci, Anaximandros) pozice materialistického monismu, můžeme jejich teorie označit za metafyzické; sice kladou do základu skutečnosti symbolicky pojaté hmotné prvky, ale není to výsledkem pouhé smyslové konstatace, nýbrž výsledkem myšlenkového překročení toho, co je bezprostředně dáno, k tomu, co má vysvětlit realitu v celém jejím rozpětí.

4.3 Metafyzické momenty Sokratova myšlení

Zásadní průlom do filosofického poznání světa přináší Sokrates (470–399). Ve svém zkoumání se sice soustřeďuje na člověka, ale jeho metoda sehrála v dalším vývoji rozhodující úlohu i při pronikání do mimoantropologických oblastí. Sokratovi v teoretické rovině primárně jde o co nejpřesnější postižení domněle známého, přitom však fakticky neznámého předmětu. K tomu aténský filosof směřuje dialogickou metodou dotazování (*maieutika*): svému partnerovi v diskuzi klade stále nové a nové otázky, které nutí k nepřetržité modifikaci stávajícího vědění.

Dejme tomu, že chce Sokrates dovést člověka k odhalení toho, co je „spravedlnost". Vychází z toho, že diskutující má určité předchůdné poznání tématu, a vybízí ho, aby mu ho vyložil. Na dotaz, co je spravedlnost, tedy dostává např. odpověď, že *spravedlnost je, když vrátím nějaký dluh.* Jde o první, zjevně značně hrubý pokus vymezit spravedlnost, a Sokrates prostřednictvím další otázky předkládá ihned svoji námitku. Není snad potrestání viníka také spravedlnost? Dotazovaný musí připustit, že ano. Ukazuje se tak, že jím původně stanovené vymezení spravedlnosti bylo nedostatečné, neboť nechává za svými hranicemi tu spravedlnost, která se projevuje v potrestání viníka. Je tedy třeba definici rozšířit a překonat její příliš partikulární podobu. Otázky a odpovědi se střídají a dotazovaný je nucen zaujímat stále univerzálnější pohled na problém. Ten musí být natolik obecný, že se do něj „vejde" dokonce i případ, který s prvním vymezením kontrastuje – ke spravedlnosti totiž může patřit i „nevrácení dluhu", a to tehdy, pokud vím, že by vrácená suma byla použita k prokazatelně zlému činu s širším společenským dopadem. Během diskuze se proto pomalu, ale jistě stává zřejmým, že žádný konkrétní skutek nesplňuje plně kriterium spravedlnosti. Jednotlivé skutky, které můžeme v neomezených variacích uvádět, nereprezentují dostatečně to, co je spravedlnost: žádný z nich není „spravedlnost", nýbrž pouze „spravedlivý". V tom je obrovský rozdíl. Spravedlnost je podmínkou spravedlnosti všech spravedlivých skutků, je příčinou této jejich kvality. Nejsou to individuální spravedlivé úkony, které ustavují spravedlnost, ale naopak, tyto individuální úkony jsou spravedlivé proto, že v nich je spravedlnost. Nejsem to já, kdo ustavuje spravedlnost, když

[4] Aristoteles vypočítává výsledky filosofického výzkumu Thaletových pokračovatelů: „Ale Anaximenes a Diogenes pokládají *vzduch* za dřívější než vodu a z jednoduchých těles považují jej v první řadě za počátek, Hippasos z Metapontu pak a Herakleitos z Efesu *oheň*, Empedokles však *všechny čtyři živly*, poněvadž k uvedeným jako čtvrtý přidal zemi; ty prý totiž stále trvají a nevznikají, jenom se ve větším nebo menším množství slučují v jednotu a opět se rozlučují. Avšak Anaxagoras tvrdí, že počátků jest neomezené množství. Neboť podle něho všechno, co se skládá ze stejnorodých částí, asi jako voda nebo oheň, vzniká a zaniká prý jenom slučováním a rozlučováním; jiného vznikání a zanikání prý není, nýbrž trvá věčně. Leukipos a jeho druh Demokritos učí, že prvky jsou plno (atomy) a prázdno, mluvíce o jednom jako o jsoucnu a o druhém jako o nejsoucnu." (Aristoteles, *ibid.,* I, 984a 5-16; I, 985b 4-6.)

vrací dlužnou částku věřiteli. Naopak: úkon, jímž peníze vracím, je spravedlivý proto, že se v něm určitým způsobem realizuje spravedlnost. Obrat „určitým způsobem" chce vyloučit, že by tento jednotlivý skutek zcela absorboval spravedlnost, neboť kdyby tomu tak bylo, stal by se definicí spravedlnosti, a žádný jiný skutek by už nemohl být spravedlivý, leda že by měl na tomto skutku účast. Zmíněné individuální skutky tedy mají povahu skutků spravedlivých proto, že mají účast (participují) na spravedlnosti.

Z toho je zřejmé, proč se v definici spravedlnosti nesmí objevit žádné konkrétní, individuální určení a proč se její vymezení musí držet na všeobecné úrovni. Sokratovo poselství lze proto shrnout těmito slovy: pokud chceme pochopit, co věci jsou, musíme překročit konkrétní, názornou, tj. smyslově vnímatelnou skutečnost a pozvednout se do oblasti obecné a nenázorné, postižitelné pouze rozumem. Nesmí nám ovšem uniknout, že se zde nehovoří o jakési okleštěné univerzalitě, jejíž doménou by byl pouhý rozum (tzv. pomyslná jsoucna pozdější filosofie), nýbrž o skutečně jsoucí dimenzi světa, která činí z jednotlivých omezených momentů (např. spravedlivých skutků) *to, co jsou* (tj. spravedlivé). Sokrates má na mysli smyslově nevnímatelnou skutečnost, která hmotným jednotlivinám dává obsah, a tudíž se vůči nim chová jako *příčina*.

4.4 Základní rysy Platónovy metafyziky

4.4.1 Antisofistický náboj Platónova myšlení

Sokratův žák Platón (427–347) svým učením o ideách navazuje na tento nový odkaz a rozvíjí ho nevídanou silou své geniální mysli. Stejně jako Sokrates si uvědomuje, že základ existujícího světa se neodhaluje našim smyslům. To, co nám předkládají smysly, není celá skutečnost – pravá povaha věcí (jejich idea) se skrývá za přebohatými variacemi hmotných forem. Kdybychom tuto pravdu neuznali a prohlásili smysly zpřítomněnou tvář světa za veškerou skutečnost, zařadili bychom se po bok sofistů, kteří redukují lidské poznání na poznání smyslové a kvůli kontrastující povaze smyslových jevů rezignují na jednoznačné určení toho, co skutečnost vposledku *je*. Neboť zatímco jeden člověk vnímá jistou věc určitým způsobem, druhému se ta samá věc jeví jinak. Jednomu se zdá voda teplá, druhému studená, jeden říká, že ryba je dobrá, druhý ji nemůže ani cítit. Věci se jeví v kontrastních podobách a kdo rozhodne, která z podob je ta pravá? Nikdo si takové právo nemůže osobovat, a tak platí Protagorova teze: „Mírou všech věcí je člověk, těch, které jsou, že jsou, a těch které nejsou, že nejsou."[5] Jak se mi skutečnost jeví, taková také je. A pokud se někomu jinému jeví jinak, i on má pravdu. Každý má svou pravdu, pluralita názorů a náhledů je nám uložena samotnou skutečností.

Platón ale jasně nahlíží nemožnost redukce světa na jeho jevovou podobu. S neopakovatelným nadhledem a s jemnou příchutí ironie hodnotí sofistickou teorii relativity pravdy Sokratovými ústy:

„Pokud pro každého bude pravdivý názor, který si vytvoří prostřednictvím smyslového vnímání, pokud nikdo jiný nemůže lépe soudit o tom, co jeden každý cítí, než ten, který cítí, pokud nikdo není povolaný k rozhodnutí o tom, zda názor druhého je pravdivý, nebo mylný, ale každý bude mít svůj pravdivý názor, proč, příteli, by měl být zrovna Protagoras natolik moudrý, že bude považován plným právem za hodného učitele jiných, kteří mu budou vyplácet tučné honoráře za jeho učení, a my, naopak, bychom měli být nevědomí a navštěvovat jeho školu, když každý je mírou své pravdy? Kdo by mohl popírat, že Protagoras říkal tyto věci, aby získal přízeň davů? A ani nechci myslet na posměch, k němuž jsme odsouzeni já a moje maieutické umění, a myslím, že i celá moje praxe dialogu. Neboť nebylo by zkoumání a vyvracení názorů jedněch ze strany

[5] Srov. Sextus Empiricus, *Contra mathematicos*, VII, 60.

druhých, pokud má každý svou pravdu, jednou velikou, ba nesmírnou hloupostí, jestliže je pravdivá Protagorova Pravda a jestliže se nejedná o žert, když ji zvěstuje z kazatelny své knihy?"[6]

O něco dále Platón opouští žertovný tón a zkoumá Protagorovu tezi ve světle její logické konzistence:

„Pak je tu ještě tento rafinovaný důsledek: tím, že Protagoras považuje za předmět názorů všech lidí nějakou skutečnost, přijímá v souladu se svým vlastním názorem, že je pravdivý i názor jeho oponentů, podle něhož je to on, který se mýlí. Přizná tedy, že jeho vlastní názor je nepravdivý, když uznává za pravdivý názor těch, kteří jsou přesvědčení o tom, že se on sám mýlí?"[7]

4.4.2 Existenciální angažovanost Platónovy metafyziky

Jelikož tedy Protagorovo učení nemůže být pravdivé, tj. jelikož není udržitelný názor, že by každý jedinec měl svou pravdu, nezbývá než překročit při hledání pravdy o světě vzájemně protikladné fenomény a nalézt ji v metaempirické rovině. Smysly vnímají pouze určité aspekty skutečnosti, ale již Sokrates jasně prokázal, že pravda v partikulárních hlediscích nesídlí.

Problém ovšem je, že hmotné předměty na nás přímo doléhají a síla jejich vlivu je tak veliká, že většina lidí jí podléhá a nechá se svést k přesvědčení, že žijí v říši pravé, nijak nepřekročitelné skutečnosti. Kdo však společně se Sokratem a Platónem pochopil, že hmotný svět je pouhým projevem hlubší, ve své podstatě „skutečnější" reality, začne pociťovat neodbytnou přítomnost hmotného světa jako rušivou přítěž. Neboť silná aktivace smyslů znemožňuje vidět pravou tvář světa a odsuzuje člověka k otročení mnohým, stále se střídajícím a svou povahou pomíjejícím fenoménům. Překonávání smyslově poznaného je spojeno se značnou námahou. Nejedná se totiž o nějaký sporadický úkon, nýbrž o stálé nasazení, o životní styl, který člověku umožňuje intenzivní koncentraci na neevidentní roviny skutečnosti, které bezesporu *jsou* (naopak jejich popírání implikuje spor).

Platónovi leží na srdci zdůrazňování nutnosti odpoutání se od jevové podoby světa, takže za tím účelem prezentuje názory plné silné nadsázky:

„Praví filosofové již od mládí nevědí, kudy vede cesta na náměstí, ani kde se nalézá tribunál či senát, anebo vůbec nějaké místo veřejného shromažďování ve městě. A vlastně ani neví, že o tom nic neví. Neboť se nestraní těchto věcí kvůli slávě, ale kvůli tomu, že ve městě se nachází pouze jejich tělo, zatímco jejich mysl, která všechny tyto věci považuje za bezcenné, se pohybuje všude, pod zemí i na nebi, a zkoumaje ze všech stran povahu existujících věcí, nezabývá se žádnou z těch, které jí jsou nablízku."[8]

V této perspektivě je pochopitelná událost, jež se podle tradice přihodila samotnému zakladateli filosofie Thaletovi. Když jednoho dne při chůzi kontemploval hvězdy na nebi, zřítil se do studny, kterou neviděl, čímž si vysloužil posměch thrácké otrokyně, která byla svědkem jeho pádu.[9] Platón k tomuto žertovnému příběhu dodává: „To samé můžeme

[6] Platón, *Theaetetus*, 161 D – 162 B.
[7] Platón, *ibid.,* 171 A – 171 C.
[8] Platón, *ibid.,* 173 C – 174 A.
[9] Platón, *ibid.,* 174 A – D.

vztáhnout na všechny, kteří zasvětili svůj život filosofii."[10] Výsměch otrokyně je vpravdě symbolický – filosof se ve své neobratnosti jeví směšný dokonce i spodině společnosti.

Ale zakladatel athénské Akademie nijak nesdílí obecný posměch, který je proti filosofům obracen. Ví dobře, že za koncentraci na neempirické roviny skutečnosti se platí daň nepraktičnosti, neboť její opak – praktičnost – má své kořeny v konkrétním, smyslově vnímaném jevovém světě, a vyžaduje tudíž velikou pozornost vůči němu. Posměch nezaslouží filosof, ale ten, kdo se dopouští nespravedlnosti. Je to nespravedlnost, která činí člověka méněcenným, a pravá praktičnost spočívá v umění dosáhnout spravedlnosti. Tu Platón klade v připodobnění se Bohu.[11] Vkládá-li člověk převážnou část své energie do kontaktu s hmotným světem, je odsouzen ke zklamání. Co pomíjí, nemůže naplnit lidské očekávání.[12] Aby se proto člověk stal skutečným člověkem, tj. aby mimo jiné unikl posměchu tentokrát oprávněnému, potřebuje filosofii. Vždyť bez filosofie není možné vědět, co je spravedlnost, a k ní zase nelze dospět bez znalosti Boha, ke které opět přivádí jen filosofie. Životem vedou pouze dvě cesty – jedna filosofická, vystavená pohrdání, ale vedoucí k naplnění člověka, druhá nefilosofická, jíž kráčí většina lidí a která končí tragédií jdoucí až za hranici smrti.[13] Pouze pro filosofii stojí za to žít.[14] Filosofie přináší vedle radosti i pravý užitek.[15] Nakonec vlastně ani není pravda, že by podoba filosofa byla tak směšná, jak ji vykresluje Platónem uváděný příběh. Na jiném místě se Platón přiznává k úctyhodnému dojmu hraničícímu s bázní, který na něj učinil Parmenides, když se s ním jako mladý chlapec setkal.[16] Jak známo, Parmenides považoval fenomény za pouhé zdání a jeho stálá koncentrace na věčné bytí vtiskla jeho tváři nadzemskou důstojnost.

4.4.3 Platónovo rozvinutí učení předchůdců směrem k vlastní metafyzické teorii

Parmenides, Anaxagoras a Sokrates jsou myslitelé, jejichž poznatky Platón položil do základů svého pohledu na skutečnost. Parmenides prokázal, že smyslově dostupná oblast dění a mnohosti není tou nejposlednější a nejzákladnější rovinou existujícího, neboť jí nelze přiznat pravé bytí. Pravé bytí nesnese žádného kompromisu s nebytím, kdežto dění a mnohost jsou nebytím přímo konstituovány. Vždyť chceme-li postihnout, co je dění, musíme ho vždy myslet přes předchůdný stav *nebytí*. Stejně tak mnohá jsoucna se mohou ustavit pouze tehdy, když se vzájemně liší, když jedno *není* druhé. Ale Parmenides má jasno v tom, že *nebytí není* a být nikdy nemůže, takže patří-li nebytí ke konstitutivním momentům dění a mnohosti, plyne z toho jejich zdánlivost. Mnohost a dění postrádají objektivní hodnoty, neboť i jejich konstitutivní podmínka – nebytí – není.

Též i Anaxagorova doktrína o Inteligenci jako o poslední příčině světového řádu vzbudila u Platóna veliký zájem a vlila mu naději na možnost překonání limitů učení prvních filosofů, kteří se pokoušeli vysvětlovat veškerou skutečnost materiálními příčinami. Jenže Anaxagoras se o Inteligenci zmiňuje jen letmo, vyslovuje pouze záblesk vlastní intuice

[10] Platón, *ibid.*

[11] Platón, *ibid.,* 176 A – B.

[12] Srov. Platón, *Symposium*, 183 D – 183 E.

[13] Srov. Platón, *Theaetetus,* 176 E – 177 B.

[14] „Život bez hledání není hoden, aby byl žit." (PLATÓN, *Obrana Sokratova,* 38 A.)

[15] „Ostatně, když činím anebo slyším filosofický hovor, zakouším vedle užitku, který z toho mám, i velikou radost. Naopak, když poslouchám jiné hovory, a zvláště když poslouchám řeči vás boháčů a obchodníků, zlobím se a je mi líto, že jste přátelé, protože si myslíte, jak velkým věcem se věnujete, zatímco nečiníte zhola nic." Platón, *Symposium,* 173 C – D.

[16] Platón, *Theaetetus,* 183 E – 184 A.

a vůbec tento objev dále nerozpracovává. Platón nad tímto faktem neskrývá své zklamání:

„Ale od této úžasné naděje jsem byl, příteli, postupně odváděn pryč, protože, zatímco jsem pokračoval v četbě knihy, viděl jsem, jak (Anaxagoras) vůbec nezhodnotil pravdu o Inteligenci a nepřipsal jí žádnou roli příčiny při vysvětlování řádu věcí, a naopak ji přisoudil vzduchu, éteru a mnoha jiným skutečnostem odlišným od Inteligence."[17]

Přesto se Anaxagoras stal pro Platóna velkým stimulem na další cestě hledání posledního základu světa. Zakladatel Akademie je pevně přesvědčen o tom, že čistě materiální příčiny nemohou být posledním vysvětlením věcí, stavů a dějů, s nimiž činíme každodenní zkušenost. Nejsilněji si to uvědomil na příkladu Sokratova životního postoje. Tím, že odmítl nabízený útěk z vězení, kde čekal na svou popravu, jasně ukázal, že ne všechny stavy a situace smějí být vysvětlovány prostřednictvím materiálních příčin. Kdyby svět nebyl ničím jiným než neustálou proměnou hmoty, jak potom vysvětlit hodnoty pravdy a svobody, které se v něm prokazatelně vyskytují? Platón manifestuje tento svůj náhled Sokratovými ústy v nezapomenutelné pasáži dialogu Fedón:

„Pokud by někdo řekl, že kdybych neměl kosti, nervy a všechny části těla, nebyl bych pak schopen činit to, co uznávám za správné, měl by pravdu; ale pokud by řekl, že činím věci, které činím, díky těmto skutečnostem, a že když činím věci, které činím, jednám sice prostřednictvím své inteligence, ne však silou volby lepšího, soudil by příliš lehkovážně. To by znamenalo nebýt schopen rozlišovat, že něco jiného je pravá příčina a něco jiného je prostředek, bez něhož by příčina nemohla být nikdy příčinou. A zdá se mi, že mnozí, tápajíc jako ve tmách, užívají nevhodného jména, když tímto způsobem nazývají prostředek tak, jako by šlo o samotnou příčinu."[18]

Co nám zde Platón vlastně říká? Že něco jiného je *příčina* věcí, stavů a dějů a něco jiného *prostředek*, v němž se příčinné působení projevuje. Jevová oblast světa, všechno to, co je postižitelné našimi smysly, má hodnotu pouhého prostředku a nelze to ztotožňovat s poslední rovinou existujícího, tj. s příčinami. Úkolem filosofa je vysvětlovat, hledat a nalézat poslední zdroje překypujícího jevového bohatství skutečnosti. Vysvětlit znamená zredukovat fenomény na nezjevnou základnu. Sloveso „zredukovat" v nás nemusí ihned vyvolávat podezření z reduktivního přístupu k věcem. Vždyť platónská redukce byla zavedena právě proto, aby došlo k překonání úskalí materialistického redukcionismu. Redukce je typický filosofický úkon „založení", tj. přivedení jevové stránky věcí k jejímu původnímu zdroji (*reducere in primum principium*).

4.4.4 Nový svět za hranicemi materialismu

K překonání hmotných jevových forem je Platón veden vědomím rozpornosti materialistické interpretace světa. Vše, co se mění, a vše, co je mnohé, má svůj zdroj-původ mimo sebe. V roztříštěné mnohosti smyslových vjemů nutno hledat „jednotné pozadí", a tak stoupat od mnohého k jednotnému.

„Je třeba, aby člověk chápal ve světle toho, co se nazývá Idea, tak, že postupuje od mnohosti smyslových vjemů směrem k jednotě zachycené rozumem."[19]

[17] Platón, *Phaedo*, 98 B – D.
[18] Platón, *ibid.,* 99 A – B.
[19] Platón, *Phaedrus*, 249 B – C.

Věci jsou nadané určitou formou, která jim propůjčuje jednotu. Vnímám-li například psa, nevidím nesourodou mnohost hmotných jevů, nýbrž jednotný celek nazývaný psem. Nejsou to ovšem naše smysly, které by zachycovaly tuto jednotu. Ty naopak zpřítomňují mnohovrstevný obraz jevu (jeho části, velikost, barvu, pohyb atd.). Nahlédnutí, že tento různorodý komplex částí je něčím v sobě jedním (např. psem), je úkolem rozumu. „Bytí psem" se nejeví smyslům a nemá podobu jimi vnímatelnou. Tzv. idea psa tedy nepatří k materiální sféře světa, „pes" není vysvětlitelný redukcí tohoto živočicha na jeho organické části. Hmotný jev zvaný pes je pouze prostředkem, v němž se idea – příčina psa realizuje.[20]

Platón vlastně tvrdí, že hmotný svět nelze myslet jako nějakou skládanku komponovanou z hmotných částí a částeček. Materiální části jsou mnohé, kdežto svět se skládá z věcí, které jsou v sobě jednotné. Ale mnohostí jednotu nevysvětlíme, neboť oba momenty stojí v kontrárním protikladu. Tato myšlenka je aténským filosofem vyjádřena paradigmaticky na příkladě slabiky:

„Bylo zapotřebí říci, že slabika není totožná se svými částmi, nýbrž je jednotnou formou, složená z částí a mající v sobě jedinou Ideu, která se liší od idejí jejich částí."[21]

Slabika je slabikou proto, že není pouhým písmenem. Podobně i slovo se liší od svých částí (písmen) díky tomu, že je nositelem významu, zatímco jeho části (písmena) nositeli významu nejsou. Bez písmen by se sice žádný význam slov uskutečnit nemohl, ale rozhodně to nejsou písmena, která by význam příčinně působila. Význam je dán syntézou písmen a není z nich odvozen. Písmena používá ke své manifestaci. Příklad chce postihnout stav všech hmotných skutečností. Skládáním jejich částí nikdy neobdržíme jejich celek, nýbrž naopak, jednotný celek dává částem jejich částečnou povahu. Pes není psem proto, že se skládá z hlavy, trupu, nohou, ocasu atd., ale naopak jeho hlava, trup, nohy a ocas jsou částmi psa jenom proto, že náleží k původnímu celku zvaný „pes". Jevová mnohost poukazuje k jinému,[22] má povahu čistě případkovou. Z výše řečeného plyne, že se při filosofické interpretaci světa nesmíme orientovat podle vnímatelných obsahů, v nichž se jevová skutečnost realizuje.

Platón tímto postojem pokračuje v rozvíjení programu svých předchůdců. Nestagnuje však u již učiněných objevů a jde ještě o něco dále. Věci mají ve svých ideálních vrstvách syntetický charakter – skládají se z identického a různého. Každá věc je tím, čím je, a tím se zároveň zakládá její různost od věcí ostatních.[23] Díky faktu různosti se i dění a mnohost stávají opravdovými, třebaže jen odvozenými formami reality. Platón tedy klade dění a mnohost do hranic skutečného, a tím se dopouští patrocidy – zabíjí ideu monolytického bytí svého „otce" Parmenida.[24] Pravý myslitel vidí celou skutečnost ve všerozsáhlé perspektivě jsoucího: „Filosof je ve svých úvahách vždy vázán k Ideji jsoucna."[25] V platónské definici pravdy prosvítá zaměření lidské mysli ke jsoucnu v jeho duální povaze dané esencí a existencí: „Máme za to, že říkáme pravdu, když říkáme, *jak* věci *jsou*."[26] Je tedy zřejmé,

[20] Co by se stalo, kdyby poslední základ světa byl čistě materiální, tj. kdyby tzv. ideje měly jenom materiální povahu, srov. Platón, *Parmenides*, 131 B.

[21] Platón, *Theaetetus*, 203 E.

[22] Platón dělí veškerou skutečnost na skutečnosti *v sobě a o sobě* a na skutečnosti *v jiném*. Skutečnosti prvního řádu neodkazují na rozdíl od skutečností řádu druhého k jinému.

[23] Srov. Platón, *Sofista*, 256 D – 258 D.

[24] Srov. Platón, *Sofista*, 241 D.

[25] Platón, *Sofista*, 254 A.

[26] Platón, *Parmenides*, 161 E – 162 A.

že Platón pochopil nutnost překročení jevové hmotné sféry až k nejzazší hranici, za níž leží pouze nicota. Kontemplace skutečnosti v ideji „jsoucna" s sebou nevyhnutelně přináší odklon od všeho konkrétního a vnímatelného. Lidský rozum totiž není tak výkonný, aby mohl myšlenkově obsáhnout celek skutečnosti a zároveň nahlížet konkrétní obsahy smyslové zkušenosti. Promýšlet data blízká smyslům se *ipso facto* rovná ztrátě celostní perspektivy a tento přístup ke světu je typický pro partikulární vědy. Mysl filosofa se proto nesmí ztratit v konkrétnu, a to i za cenu vytržení ze záležitostí každodenního života.[27]

Literatura pro kapitolu

Aristoteles, *Metafyzika*, I, 3.
Platón, *Theaetetus.*
Platón, *Phaedo.*
Platón, *Sofista.*

[27] Srov. Platón, *Politicus*, 285 E – 286 B. Vytržení mysli z oblasti každodenních záležitostí může dosáhnout až extatické podoby. Platón svědčí o tom, že se fascinující osobnost Sokratova občas do podobného stavu dostávala: „Zaujat nějakou myšlenkou, zůstával stát na stejném místě a meditoval až do svítání; a protože nemohl problém vyřešit, nepřestával hledat a setrvával bez hnutí v té samé poloze. Když již bylo poledne, lidé si toho začínali všímat a byli udiveni a říkali si, že Sokrates tam stojí již od rána a myslí na něco. Nakonec se několik jónských vojáků k večeru, poté co povečeřeli, vydalo se svými lůžky na pole a zatímco odpočívali na čerstvém vzduchu, dávali na něj pozor, aby viděli, zda tam bude stát přes celou noc. A on tam skutečně stál, dokud se nerozednilo a nevzešlo slunce. Pak se pomodlil ke slunci, pohnul se a odešel." (Platón, *Symposium*, 221 C – D.)

5 Zrod metafyziky podle Aristotela

Metafyzika je neoddělitelně spjata s přirozeností lidského myšlení. Tím také překračuje hranice dobových trendů. Je přítomna ve filosofickém myšlení každé doby. Orientace na Aristotelovu metafyziku nemůže být tudíž interpretována jako anachronické nekritické staromilství, nýbrž musí jí být poskytnuta šance na patřičnou sebeobhajobu. Nenápadně působící reflexe řeckého metafyzika o smyslové percepci člověka a živočichů vyjevují teprve později svoji kardinální důležitost. Navzdory fragmentárnosti Aristotelova výkladu v něm pozorný čtenář odhaluje předobraz těch nejdůležitějších metafyzických témat, zvláště pak téma vztahu jednoty a mnohosti jsoucna. Pojem „světa" náleží ve své nezúžené podobě k těm nejdůležitějším metafyzickým pojmům, poněvadž označuje hlavní „předmět" metafyziky – skutečnost jako celek. Člověk je svým bytím hluboce zakořeněn v konkrétní historické situaci, avšak nahlédnutí této pravdy je možné jen v širokém metafyzickém kontextu, v němž partikulární určení typu „konkrétní historické situace" apod. teprve získávají svůj plný význam.

5.1 Centrálnost metafyzického přístupu k realitě

Současná filosofická scéna skýtá obrovskou nabídku rozmanitých myšlenkových směrů. Zdá se, že tento stav vnitřně souvisí s přirozeným vývojem lidského poznání, které se ve všech svých oblastech stále více rozvětvuje a diferencuje. Zda tento trend hodnotíme převážně pozitivně, či k němu naopak zaujímáme spíše distancovaný postoj, záleží především na našem pojetí samotné filosofie. Jestliže na ni hledíme stejnou optikou jako na jiné partikukární odvětví lidského vědění, pak se její rozlévání do nových proudů jeví jako žádoucí obohacování. Dělení a rozčleňování je pak stejně jako u vyvíjejících se živých organismů symptomem růstu a zrání. Pokud však řadíme k podstatným rysům filosofie její schopnost synoptického, globálního zachycení skutečnosti, nebudeme jistě nekriticky vítat ten druh diferenciace filosofického poznání, který vede k jeho partikularizaci, tj. k popření jeho vlastní metafyzické povahy. Filosofický výzkum týkající se jednotlivých aspektů reality je samozřejmě nutný, avšak pro svoji omezenost nemůže zastoupit zkoumání skutečnosti jako celku.

Je-li lidské myšlení přirozeně metafyzické, tj. je-li nutně primárně zaměřeno ke skutečnosti bez jakéhokoli omezení, neměl by zájem o metafyziku v žádném historickém období zcela vyhasnout. Tak tomu také skutečně je a naše doba je toho výmluvným svědkem. Patrné jsou nejen pokusy o překonávání příliš specializovaných a redukcionistických přístupů v oblasti partikulárních věd, což souvisí s uvědomováním si limitů úzce zaměřených expertíz, ale i myšlenkový návrat k postavám západní metafyzické tradice, jako jsou Sokrates, Platón, Aristoteles, Tomáš Akvinský, Duns Scotus aj., a to rozhodně nejen z hlediska historického. Vývoj filosofického myšlení tudíž nelze naivně koncipovat jako postupné objevování radikálně nových a originálních řešení problémů dnešní doby, poněvadž taková interpretace zneuznává hodnotu tradice, která nás v našem pohledu na svět nutně podmiňuje. Důraz na originalitu je popřením původu (*origo*), který leží mimo nás, což je od dob Descarta bohužel častý sebeklam některých moderních filosofů.

V momentě, kdy si uvědomíme nevyhnutelnost metafyzické dimenze lidského myšlení, stáváme se imunní vůči umělé autoritě nemalého počtu novověkých filosofů, jejichž myšlenková produkce nabyla silou kulturního dynamismu takového významu, že se pro oficiální vzdělanost stala alespoň v některých aspektech normativní. Myšlenkové osvobození od vnucovaných antimetafyzických dogmat se děje skrze nahlédnutí rozpornosti

každé antimetafyzické pozice. Nezastupitelnost metafyziky se projevuje právě v tom, že ji lze „obejít" pouze proklamativně, neboť kořeny jakéhokoli odmítání metafyziky jsou nutně metafyzické. Metafyzika je tedy „kamenem úrazu" pro řadu originálních myslitelů.

Jak je ale možné, že je zde něco, co musí každý myslící tvor bezpodmínečně respektovat, nechce-li své ideje nechat rozplynout ve zničující nekonzistenci? Je naše myšlení spoutáno jakýmisi fatálními okovy, jichž se přes veškerou snahu nedokážeme nikdy zbavit? To je asi první otázka toho, kdo vystřízlivěl z euforie historiků filosofie, kteří vidí kráčet moderní myšlení ke stále vyšším metám kritičnosti. Jenže kdo by se mohl, zvláště v dnešní „svobodné době", spokojit s tím, že jeho myšlení je spoutané a predeterminované? Ale nechme stranou emoce. Hovořit beze všeho o „spoutanosti" a „naprogramovanosti" myšlení znamená přijmout pojmy protivníků metafyziky a nechat se vmanipulovat zpět do jejich vyjetých kolejí. V neudržitelnosti popření metafyziky se samotná metafyzika ukazuje jen ve své negativní síle, ale svoji vnitřní povahu nám nezjevuje. Teprve když se nám podaří odpovědět na otázku, *co je to metafyzika*, budeme s to zhodnotit ztrátu, kterou jsme utrpěli myšlenkovým odporem vůči ní. Možná se ukáže, že metafyzika je „naší věcí" a že je v našem nejvnitřnějším zájmu otevřít se jejím požadavkům. Není řečeno, že cesta za odpovědí na otázku, co je metafyzika, bude jednoduchá a bezproblémová. Když tolik nadaných duchů na této cestě zabloudilo, nemáme asi příliš šancí nalézt adekvátní odpověď. Nechceme-li však rezignovat, nezbývá nám, než vydat se na cestu s nadějí, že uspějeme.

Jeden z vážných nedostatků novověké filosofie spočívá v její uzavřenosti vůči plné šíři tradice. Běžně se předpokládá, že Descartes narýsoval nové hranice myšlení, od nichž je možné směřovat kupředu, ale nikdy se už nelze přes ně vrátit zpět. Avšak myslitelé žijící dávno před zakladatelem moderní filosofie si na rozdíl od něj uvědomovali nevyhnutelnost objektivního nároku metafyziky a proto byl jejich pohled na filosofii mnohem přijatelnější. Např. Aristoteles dobře věděl, že odmítnutí metafyziky je metafyzickým aktem a že je tedy nezodpovědné pokládat pro filosofické myšlení jiné než metafyzické základy. Neustálý respekt požadavků metafyziky jasně doporučuje Aristotelovo myšlení naší pozornosti a nemusíme mít přitom pocit, že se dopouštíme neblahého úniku z přítomnosti. Je to právě naše přítomnost, která nás zpět k Aristotelovi odkazuje. Kdo tomu nechce uvěřit, ať se seznámí s počtem studií, které dnes ve světě vycházejí a které se Aristotelovým myšlením výslovně zaobírají.[1]

Podle Aristotela nelze do filosofie vstoupit zvenčí, protože každý je již určitým způsobem filosofem. Neboť každý myslící lidský tvor ve svém každodenním životě nevyhnutelně operuje s pojmy, kterým musí nějak rozumět a jejichž poslední význam může být osvětlen pouze filosofií. Pojmy „skutečnost", „identita", „různost", „možnost", „příčina", „důvod", „člověk", „ctnost", „dobro", „zlo" a mnoho jiných tvoří běžnou součást lidského jazyka

[1] Základní metafyzická intence Aristotelovy filosofie přitahuje i v moderní době pozornost hlubších duchů, jak je patrné z obsáhlé aristotelské bibliografie: Roberto Radice, *La „Metafisica" di Aristotele nel XX. secolo,* Vita e Pensiero, Milano 1997. Bezprecedentní zájem o Aristotelovu filosofii je buď přímý, anebo zprostředkovaný studiem filosoficko-teologických děl středověkých myslitelů. Rozumějme následným řádkům nejen podle jejich doslovného znění, ale též jako potvrzení zprostředkované přítomnosti Aristotela v myšlení současných filosofů: „Dnes jsme svědky bezprecedentního fenoménu v historii západní civilizace: obrovského proudu znovuuznání a rehabilitace středověkého myšlení. Nikdy v dějinách nebyl po tak dlouhou dobu tak systematicky, kontinuálně a fanaticky zneuznáván celý soubor základních děl, tak jako se to stalo onomu vzešlému ze středověkého myšlení" (André de Muralt, *La pensée médiévale et les problématiques contemporaines,* in *Encyclopédie philosophique universelle,* IV, *Le discours philosophique,* Presses Universitaires de France, Paris 1998, str. 1397). O něco dále francouzský autor prokazuje, jak údajně moderní filosofické objevy (např. u Husserla, Fregeho, Wittgensteina, Bolzana, Meinonga, Leibnize atd.) nejsou ničím jiným než neuvědomělou reprodukcí pozic středověkých myslitelů (srov. *ibid.,* str. 1399-1400).

a jejich fundamentálnost se projevuje v tom, že by bez nich jazyk ztratil svou komunikační funkci. Každý speciálnější význam slov pak tyto elementární významy nutně předpokládá.

Je tedy pro Aristotela filosofie a metafyzika zvlášť analýzou základních významů, na nichž jako na poslední bázi spočívají všechny ostatní, odvozené pojmové signifikáty? Do určité míry tomu tak je, ale musíme dodat, že neoddělitelným doplňkem tohoto přístupu je i Aristotelova teorie významu, která předchází veškeré konkrétní analýze významů. A právě Aristotelova teorie významu (viz *Peri hermeneias*, 1. kapitola) odhaluje zakotvenost jeho myšlení v realitě, tj. odvozenost základních významů filosofických pojmů ze skutečnosti samé. Aristotelova filosofie je analýzou jazyka, který primárně hovoří ne o sobě, ale o něčem rozdílném od sebe. Jazyk pro něj není nepřekročitelný fakt, protože kdyby tomu tak bylo, museli bychom být schopni odhalit jazykovou analýzou absolutnost jazyka, což Aristoteles považuje za nemožné. Důvodů pro tuto nemožnost je jistě více, ale jeden z nich je ten, že pojmovým obsahům jsou vlastní charakteristiky, které znemožňují jejich absolutizaci. Pojmy jsou např. vždy obecné, což pro Aristotela znamená, že jsou vztažené k něčemu, co už obecné není a co musí ležet mimo jazykově-pojmové vybavení lidského ducha. Kdyby byl jazyk nepřekročitelným absolutním faktem, lidské myšlení by bylo znemožněno, protože by nedokázalo prolomit krunýř univerzality, která je pro Aristotela vždy něčím relativním, takže myšlení by se vyčerpalo v neustálém odkazování k jinému.

Hledáme-li v jistém kontrastu s přesvědčením novověku závaznou definici metafyziky u Aristotela, vidíme, že metafyzika je u něj jen jednou z mnoha filosofických disciplín, kterým věnoval méně či více obsáhlé traktáty (logika, fyzika, psychologie, etika, politika atd.). To je na první pohled znepokojivé, protože není zřejmé, jak může být jedno filosofické odvětví prubířským kamenem přijatelnosti různých filosofických směrů. Proč právě metafyzika, která je vedle ostatních filosofických disciplín jen jedním ze způsobů kognitivního vztahování se ke skutečnosti, rozhoduje o osudech myšlenkových produktů všech věků, když by přece bylo možné obsadit do této soudcovské role nějakou jinou vědu? Nejde o bezdůvodné nadhodnocení metafyziky na úkor jiných odvětví?

Odpověď na tento problém je třeba nalézt v Aristotelově pojetí filosofie. Pojem filosofie nelze podle Aristotela univokálně definovat, a to znamená, že máme co dělat s nejednoznačným pojmem. Ptáme-li se v Aristotelově zastoupení, co je to filosofie, musíme říci, že jí je logika, fyzika, psychologie, metafyzika, etika, politika a ostatní filosofické disciplíny. Všechny tyto jmenované obory jsou autenticky filosofické, splňují kriteria obsahu pojmu „filosofie".[2] Tato pluralita významů ale není čistě disparátní, poněvadž zmíněné „filosofie" jsou filosofiemi jen díky určitému vzájemnému propojení, které je vposledku zajištěno vztahem každého z těchto odvětví k metafyzice. Proč? Protože žádný filosofický obor a vůbec žádný vědní obor se neobejde bez pojmů, které jsme již výše namátkově naznačili. Ať je tématem myšlenkového zkoumání cokoliv, bez pojmů „skutečnosti", „identity", „diference", „vztahu" atd. se žádný vědecky disciplinovaný pohyb nekoná. A je to jen metafyzika, která umí významy uvedených pojmů ozřejmit. Mnohost významů pojmu „filosofie" je tudíž uspořádaným celkem, v němž na prvním místě figuruje metafyzika a v závislosti na ní se ustavují další filosofické obory.

Když bychom tedy chtěli odpovědět na otázku, co je to filosofie, měli bychom říci, že je to především metafyzika. Z toho je patrné, proč metafyziku nelze filosoficky zneškodnit, proč nelze filosofovat mimo její nároky. Každá filosofie je totiž filosofií díky metafyzice, takže odmítnutí metafyziky se obrací ve filosofovo sebepopření.

[2] Tento výčet jednotlivých filosofických oborů samozřejmě nemůže reprezentovat adekvátní definici filosofie. Ta musí být společná všem filosofickým disciplínám. Proto by ji bylo třeba i s ohledem na jednotlivá speciální zaměření vymezit jako „vědu, která zkoumá poslední důvody a příčiny tematizované reality".

Každé uvedení do filosofie proto musí alespoň okrajově vzít v úvahu metafyzickou problematiku. Antimetafyzická kritičnost je naivní iluze, které je dobré se ihned na počátku vyhnout. Tato typicky novověká kritičnost relativizuje i naše každodení přesvědčení o existenci světa a jeho struktuře, o mravních hodnotách a o smyslu našeho života. Pro Aristotela jsou naopak přesvědčení prostého, filosoficky neškoleného člověka zajímavá a filosoficky využitelná, neboť na základě kritické reflexe chápe, že myšlení každého člověka má metafyzický, a tedy do jisté míry filosoficky relevantní ráz. „Selský rozum" nevzdělaného člověka je pro něj lepším východiskem pro rozvíjení filosofické práce než sofistikovaný, ale filosoficky nesprávný způsob myšlení „intelektuálů".[3]

Právě v této souvislosti je třeba se dívat na úvod do Aristotelovy *Metafyziky*, který se značně liší od následných kapitol, v nichž se řeší metafyzická témata. V prvních dvou kapitolách autor spíše beletristickým způsobem vstupuje do oboru, od nějž jinak požaduje vysoký myšlenkový standard. Na velkém prostoru se zde věnuje zkoumání obecného přesvědčení o tom, co je metafyzika. V našem pojednání bychom se chtěli zaměřit právě na tyto úvodní pasáže Aristotelova díla. Budeme se snažit ukázat, že stojí v přímém a nutném vztahu s celkovým Aristotelovým pojetím metafyziky a že tedy jejich zdánlivě nezávazná literární forma nebanalizuje filosofickou platnost jejich tvrzení. To se nám podaří tehdy, když v textu postihneme filosoficky závažné momenty, které pak doprovázejí každý další Aristotelův filosofický výkon. Znovuprojití myšlenkové cesty k metafyzice, tak jak ji prezentuje Aristoteles, nám pomůže odhalit povahu oné disciplíny, kterou se četní moderní myslitelé pokouší marně a ke své škodě definitivně eliminovat. Na druhé straně nám bude dána příležitost k rozlišování mezi tím, co je z myšlení řeckého metafyzika ještě dnes přijatelné a co z něj naopak bude muset zůstat v prachu dávné minulosti.

5.2 Aristotelův úvod do metafyziky

5.2.1 Důležitost smyslového poznání pro metafyziku

Žádné z mnohých filosofických děl Aristotela nemá tak známý začátek jako právě jeho *Metafyzika*. V první větě 1. kapitoly 1. knihy se dočítáme, že *„všichni lidé od přirozenosti touží po vědění"*.[4] Tento soud by si zasloužil podrobný rozbor, v němž by se ukázala jeho vnitřní souvislost s teoriemi rozvíjenými v následných knihách *Metafyziky*. Jelikož jsme se filosofickým smyslem výpovědi již zabývali, nebudeme zde tuto analýzu opakovat.[5]

Ve zkratce můžeme jen připomenout, že rozhodující je porozumět filosofickému rozměru pojmů, z nichž tvrzení sestává. Centrálním pojmem je zde pojem „touhy po poznání", který označuje přirozenou tendenci člověka k aktualizaci jeho schopnosti-možnosti poznávat. „Možnost" je Aristotelem chápána jako vztah ke svému uskutečnění, takže pokud je člověk vybaven možností poznávat, je již od přirozenosti vztažen a vlastně i doslova tažen-přitahován k poznávání. Spřízněnost vstupní věty s metafyzickou doktrínou Aristotela se projevuje také v tom, že tento dynamismus lidské *psýché* není primárně orientován k nějakému partikulárnímu výseku skutečnosti, nýbrž je „specifikován" skutečností v její celistvosti. Jde tudíž o přirozený metafyzický sklon lidského myšlení. Tato teze je evidentně velmi závažná a již předběžně dává tušit, že v Aristotelově koncepci metafyziky nebude žádný prostor pro fatalistické pojmy typu „násilné predeterminace" či „spouta-

[3] Tzv. „zdravý rozum" dnešního člověka už není zdaleka to, co se jím rozumělo za dob Aristotelových. Ačkoliv ani antičtí lidé nebyli ušetřeni vlivu ideologií různého druhu, nebyla přesto působnost těchto ideologií tak silná jako v komunikačně mnohem více propojených moderních společnostech. To antickým lidem skýtalo větší příležitost k naslouchání skutečnosti samé spíše než jejím falzifikujícím interpretacím.

[4] Aristoteles, *Metafyzika,* 980a 21.

[5] Srov. přednáška č. 2.

nosti" myšlení, protože metafyzický výkon člověka je hodnocen jako eminentně spontánní.[6]

První kapitola první knihy navazuje na počáteční výpověď popisem, který otevírá problém dynamiky lidského poznání, jež po projití určitými etapami vrcholí v metafyzických úkonech. Aristoteles říká:

„Známkou toho jest záliba v smyslových vjemech, v nichž si libují pro ně samy, aniž hledí k jejich potřebě. Zvláště to platí o vjemech zrakových. Neboť zraku dáváme přednost takřka přede všemi ostatními smysly nejen pro jeho praktický účel, nýbrž i bez ohledu na něj. To proto, že tento smysl přispívá k našemu poznání více než smysly ostatní a že nám zjevuje většinu jeho druhových rozdílů." (980a 27)

Ve srovnání s úvodní větou došlo k jistému tematickému sestupu, poněvadž se přechází od „vědění" jakožto myšlenkové činnosti k deskripci určitých aspektů poznání smyslového. Tento posun popisné perspektivy není náhodný, zcela se shoduje s Aristotelovými metafyzickými principy. Myšlení je podle našeho filosofa zásadním způsobem podmiňováno smyslovým poznáním. Citovaný úsek, který je vyhrazen úvahám o smyslové percepci, tvoří nezanedbatelné východisko první kapitoly. Teprve oklikou přes ně se Aristoteles navrací k problému lidského myšlení v jeho metafyzické dimenzi.

V textu odhalujeme teoretický moment, který charakterizuje Aristotelův přístup k filosofii a k metafyzice zvlášť a jemuž bude ještě během první kapitoly věnována patřičná pozornost – vedle pragmatické stránky lze na lidském poznání rozpoznat i rys, díky němuž vyčnívá nad každý čistě praktický ohled. Také pojmu „záliby" či „libosti" musíme rozumět ne ve smyslu povrchní emotivní naladěnosti, nýbrž opět ve shodě s hlubšími metafyzickými principy Aristotelovy filosofie jako průvodnímu a nutnému znaku radosti pramenícímu z naplňování přirozené finality člověka prostřednictvím jeho činností, zde konkrétně prostřednictvím smyslového vnímání. Poněvadž je smyslové vnímání pro člověka něčím naprosto přirozeným, je jeho vykonávání spojeno s přirozeným uspokojením. Pro řeckého metafyzika je život člověka vedený v harmonii s přirozenými požadavky životem hluboké radosti a postupného naplňování.

Viděli jsme, že citovaný text privileguje zrakové vnímání na úkor percepce jiných smyslů. Tato zásada není charakteristická jenom pro Aristotela, ale pro celou řeckou kulturu.[7] Správnost tvrzení o nadřazenosti zraku nad ostatními smysly potvrzuje i naše osobní prožívání. Jak bychom se asi zachovali, kdybychom byli postaveni před alternativní volbu ztráty zraku anebo sluchu? Většina z nás by zřejmě obětovala raději sluch než zrak. Pokud je tento odhad správný, pak svým postojem dáváme Aristotelovi zapravdu, protože spontánně privilegujeme zrakový smysl před smysly ostatními. Aristoteles však nezůstává jen u pouhého tvrzení a odhaluje důvod zastávané superiority zraku. Zrak je pro člověka důležitý jednak pro jeho praktičnost (umožňuje naši orientaci v prostředí), jednak proto, že je nejbohatším informačním zdrojem. Aristoteles hovoří o „druhových

[6] Aristotelova teze o přirozené touze člověka po poznání se pro nás může stát přijatelnější tehdy, když ji budeme chápat z jiného úhlu. Snad není problém říci, že každý člověk přirozeně touží po zdraví. Ale ke zdraví člověka patří i normální fungování jeho poznávacích schopností. Proto se přirozená touha po zdraví vztahuje i na poznávání.

[7] „Pevné přesvědčení o nadřazenosti zraku nad ostatními smysly je další emblematickou charakteristikou řecké spirituality, která byla vyzvednuta již v Platónově myšlení ... Nezapomeňme, že řecká duchovní civilizace je civilizací ‚vize' a ‚formy', zatímco spiritualita židovská se soustředí naopak na ‚naslouchání', na ‚slyšení' (hlas a slovo Božích proroků). Mějme tedy dobře na paměti čistě hellénskou atmosféru těchto stran." (Giovanni Reale, *Aristotele. Metafisica,* III. Sommari e commentario, Vita e Pensiero, Milano 1993, str. 19-20.)

rozdílech" věcí, o nichž se díky zraku dozvídáme. Specifické diference zakládají pluralitu skutečnosti, vytvářejí „zevnitř" její bohatství a zrak tuto bohatou škálu viditelných věcí dokáže i navzdory jejich hluboké rozdílnosti zachycovat. Již zde dřímá v pozadí popisného výkladu zásadní myšlenka, která se v textu bude na různých úrovních stále vracet, a sice že se nám v jednom pohledu zjevuje mnohost věcí.

Je jistě možné diskutovat o tom, zda zraku skutečně náleží toto výsostné postavení ve srovnání s jinými smysly a zda by stejná, ne-li vyšší důležitost nemohla být přiřčena například sluchovému smyslu. Vždyť i jeho prostřednictvím do nás vstupuje obrovský počet informací a zdá se, že je jich dokonce mnohem více než těch dosažitelných zrakem, neboť o vjemech každého smyslu můžeme mluvit, takže cestou sluchu získáváme v upravené racionální verzi (slovo s inteligibilním významem) všechny informace, jejichž smyslová báze je vytvářena kognitivními akty jednotlivých sensorů. Spory tohoto druhu ale nikam nevedou. Zrak i sluch se totiž vzájemně podmiňují a vyzvednutí jednoho na úkor druhého není legitimní. Sluchové vjemy ztrácejí bez vjemů zrakových plnou informační hodnotu a naopak bez sluchu bychom v procesu učení jen stěží dokázali plně identifikovat zrakem postihované předměty. Z fragmentárních postřehů Aristotela však můžeme pochopit, že zrak a sluch, k němuž se v textu také vyjadřuje, jsou dva nejdůležitější lidské smysly, bez nichž by se filosofické a metafyzické poznání nemohlo vůbec uskutečnit.

Tomáš Akvinský se ve svém komentáři pokouší integrovat Aristotelův text a v rámci tohoto tématu upozorňuje na nejvyšší postavení zraku (ale i sluchu) v hierarchii smyslů. Důvodem teze je „blízkost" těchto smyslů lidskému rozumu. Ve hře je evidentně Aristotelova koncepce člověka jakožto substanciálně jednotné, duchovně-tělesné bytosti. Smysly a rozum jsou u člověka sice jasně rozdílné, ne však separované. Substanciální jednota člověka působí, že jeho smyslové vnímání je zasazeno do okruhu působení rozumu, a na smyslech zraku a sluchu to je obzvláště patrné. Tomáš se na problém dívá z hlediska zraku a vyjadřuje jeho mimořádnou napojenost na rozum tím, že doslova hovoří o větší duchovnosti zraku ve srovnání s duchovností jiných smyslů.[8] Tomu je třeba samozřejmě dobře rozumět: neznamená to, že by tím byla zraku upřena jeho zjevná materialita. Termín „duchovnost" (*spiritualitas*) je zde užit ve velmi širokém významu a spíše než intimní povahu smyslu označuje intencionální intenzitu sensibilního úkonu. Intencionalitou obecně myslí Aristoteles schopnost poznávacích potencí obejmout poznaný předmět takovým způsobem, že nedochází k fyzické komunikaci mezi nimi, a tudíž není zrušen jejich rozdíl a distance. Identifikace poznávací kapacity s poznaným tedy není materiální, nýbrž tzv. intencionální – *„intentio"* je objekt v poznávací schopnosti, ne ve své reálné, „fyzické" podobě, ale jako jeho reprezentace. Nakolik je tato intence omezována subjektivními podmínkami poznávací schopnosti, natolik se liší od předmětu, a nakolik je s předmětem totožná, natolik je její obsah objektivován, tj. identizován se svou reálnou „předlohou".

Jelikož máme co do činění s poznáním lidským, je každý kognitivní úkon nevyhnutelně doprovázen nějakou organickou proměnou, ale tato proměna (*immutatio materialis*) patří jen k podmínkám realizace lidského poznávacího úkonu, ne k jeho esenci, která není hmotná. Hmotná povaha poznání by znemožnila intencionální distanci/identitu poznaného předmětu a poznávajícího subjektu, materialita „intence" v poznání by z ní nanej-

[8] Zrak je podle Tomáše *„spiritualior inter omnes sensus"* (Tomáš Akvinský, *In Metaphysicam Aristotelis Commentaria*, ed. Marietti, Turín 1935, n. 6).

výš učinila vnější symbol znázorňované skutečnosti a ne její věrnou reprezentaci.[9] Kdyby byl úkon poznání, nakolik je poznáním, materiální, měl by svoji konstitutivní identitu – strukturu. V takovém případě by ale nebylo možné zastávat jeho objektivitu, neboť identita jedné materiální entity (poznání) zůstává rozdílná od identity jiné materiální entity (poznaný předmět) a způsob reprezentace objektu je tak pouze vnější – symbolický.[10]

Materialistická koncepce poznání implikuje apriorismus, a proto je rozporná. Jestliže je struktura poznávacího úkonu hmotná, má transcendentální povahu a je tudíž nepřekročitelná – každý kognitivní akt je jí od základu podmíněn, poněvadž právě v ní se nalézá jeho identita. Taková apriorní struktura poznání je však vnitřně rozporná, protože kdybychom ji chtěli transponovat z roviny subjektivní – (transcendentální) do pozice objektivní (pozice předmětu poznání), museli bychom zbavit subjekt jeho apriorní zatíženosti. Tím bychom ovšem zrušili samotnou identitu takto pojatého poznání.

Z uvedeného je patrné, že materialisticky koncipovanému poznání je kvůli jeho apriorní strukturaci znemožněno jak objektivní poznání odlišného od sebe, tak i objektivní sebenahlédnutí, protože naprosto každý kognitivní úkon včetně úkonu autoreflexivního zůstává podmíněn svým kostitutivním transcendentálním předpokladem, který je nepřekročitelný a zároveň neobjektivovatelný. Tato úvaha, která je jen rozvinutím Aristotelových gnose-

[9] Pokud by byla esence poznání zcela totožná s nějakým materiálním procesem, byly by poznávací schopnosti již před začátkem kognitivního úkonu strukturovány ve shodě s jim vlastním materiálním obsahem. Tato apriorní strukturace by pak znemožnila poznání předmětů v jejich odlišnosti. Aristoteles i Tomáš si tento problém jasně uvědomovali: *„Omne enim, quod est in potentia ad aliquid et receptivum ejus, caret eo ad quod est in potentia et cujus est receptivum, sicut pupilla, quae est in potentia ad colores et est receptiva ipsorum, est carens omni colore; sed intellectus noster sic intelligit intelligibilia, quod est in potentia ad ea et susceptivus eorum, sicut sensus sensibilium. Ergo caret omnibus illis rebus quas natus est intelligere. Cum igitur intellectus noster natus sit intelligere omnes res sensibiles et corporales, necesse est quod careat omni natura corporali, sicut sensus visus caret omni colore, propter hoc quod est cognoscitivus coloris. Si enim haberet aliquem colorem, ille color prohiberet videre alios colores. Sicut lingua febricitantis, quae habet aliquem humorem amarum, non potest recipere dulcem saporem. Sic etiam intellectus si haberet aliquam naturam determinatam, illa natura connaturalis sibi prohiberet eum a cognitione aliarum naturarum. Et hoc est quod dicit: ‚Intus apparens enim prohibebit cognoscere extraneum et obstruet', idest impediet intellectum et quodammodo velabit et concludet ab inspectione aliorum. Et appelat intus apparens aliquid intrinsecum connaturale intellectui, quod dum ei apparet, semper impeditur intellectus ab intelligendo alia; sicut si diceremus quod humor amarus esset intus apparens linguae febricitantis.“* (Tomáš Akvinský, *In Aristotelis librum De anima commentarium,* Marietti, Taurini 1925, lib. 3, lect. 7, n. 680.) Latinské citace, jejichž význam je v hlavním textu alespoň v hrubých rysech vyložen, slouží jen jako vhodný doplněk pro ty, kdo jsou znalí latinského jazyka.

[10] V naznačené interpretaci poznání by ovšem ani uvedená „symboličnost“ vztahu poznání-poznané nebyla objektivně poznatelná.

ologických principů, bezpečně falzifikuje každý apriorismus a z důvodu výše naznačené implikace i materialistickou koncepci poznání.[11]

Aristoteles vyzvedá zrak kvůli maximální distancovanosti od fyzičnosti předmětu, která je na úrovni smyslu vůbec možná. Tomáš doplňuje úvahy řeckého myslitele a upozorňuje na zabředlost smyslů hmatu, čichu a chuti do materiality svých předmětů, které se právě proto nedokáží v těchto smyslech vyprofilovat v opravdové *objekty*, od nichž by si poznávající *subjekt* udržel patřičný odstup. Linie mezi objektivitou a subjektivitou není v případě vnímání těmito senzory zcela patrná. Percepce tepla a chladu, vůní a nelibých pachů, dobrých a nepříjemných chutí není osvoboditelná od vazby na naše emoce a tedy na naše subjektivní hodnocení. Činnostem výše zmíněných smyslů přísluší spíše kvalifikace „cítění" (cítím tvrdost předmětu, jeho chlad, jeho vůni i jeho pachuť v ústech), zatímco v případě zraku a sluchu jde o činnosti vpravdě percepční, vnímací. Nikdo z nás by neřekl, že zrakem „cítí" domy na vzdáleném horizontě nebo že „cítí" kroky někoho za dveřmi. Říkáme, že domy vidíme a kroky slyšíme, tj. že řečené předmětné dimenze vizuálně a auditivně vnímáme. Již tento rozdíl v užívání slov při označování příslušných domén smyslů je významný a zkušenostně potvrzuje solidnost Aristotelových reflexí o nadřazenosti zraku a sluchu nad ostatními smysly.

Tyto úvahy se soustřeďují jen na kognitivní stránku našich poznávacích schopností bez zohlednění pragmatických hledisek, které naopak nelze přehlížet při výkladu praktického jednání člověka. Při naší praktické orientaci ve světě se totiž spoléháme především na dva smysly, které v jistém ohledu zaujímají nejkrajnější pozice na škále naší smyslové výbavy – na hmat a zrak. Hmat (*tactus*) je fundamentálním vnějším smyslem, neboť nám garantuje ten nejzákladnější kontakt (*con-tactus*) s hmotným světem, zrak je zase smyslem nejvíce distancovaným, právě proto, že na rozdíl od hmatu nepotřebuje tak hrubý fyzický kontakt s tělesy. Ze zkušenosti víme, že vkládáme naši „existenční" jistotu především do zraku a hmatu – nejsme si jisti, dokud nevidíme a nesáhneme si. Postoj nevěřícího Tomáše, který nechtěl uvěřit dříve, než Krista uvidí na vlastní oči a nevloží ruce do jeho ran, je diktován samotnou přirozeností člověka. Akvinský uvádí zajímavý postřeh, že totiž tyto

[11] Hovoříme-li o poznání jakožto o imateriálním aktu, je nezbytné si uvědomit, že je přitom pojem *imaterialní* použit ve smyslu negativním (negace nám známé materiality bez jakéhokoliv pozitivního obsahu). Kdybychom mu naopak dali pozitivní obsah, strukturovali bychom apriorně úkon poznání ve vztahu k poznanému (*imateriální apriori*). V noeticky zajištěné filosofii je třeba odvozovat identitu kognitivního aktu z identity poznané skutečnosti, nikoliv z jeho „fyzické" podoby (viz intencionalita). Proto je možné poznat i tzv. nehmotné reality, aniž bychom přitom rušili imaterialitu rozumu (tj. zbavili jeho povahu identity poznaného, zde „imateriality"). Neboť zatímco je imaterialita rozumu vzata ve své negativitě, je imaterialita skutečnosti jakožto rozumem poznaná pojmem pozitivním – má svůj obsah, svoji identitu a jen za těchto podmínek je také poznatelná. Ilustrujme námi vysvětlovaný problém prostřednictvím analogie: akt poznání se má k poznané skutečnosti jako existence k esenci jsoucna. Tzn. tak jako je v komplexu jsoucna existence pozitivním aktem, třebaže nemá žádný esenciální obsah (existence nemá esenci), tak podobně i akt poznání je pozitivním aktem nemajícím žádný vlastní obsah než ten přicházející z poznané skutečnosti. V pozdějších přednáškách věnovaným klasické transcendentálii *pravdy* dojde k přesnějšímu rozlišení mezi imaterialitou poznání obecně a spiritualitou rozumu zvlášť. V argumentaci užíváme pojem *transcendentální* v moderním, kantovském smyslu.

dva smysly zachycují kvality určující předměty o sobě, kdežto ostatní smysly vnímají určení, která jsou od předmětů odlučitelná.[12]

Aristoteles ve svém úvodu k *Metafyzice* sestupuje ještě o stupeň níže a po zmínce o smyslovém vnímání člověka hovoří o smyslovém vnímání zvířat. Zajímá ho zvláště to, že někteří živočichové percipují své okolí, aniž by uchovávali vjemy vnějších smyslů ve vnitřním smyslu paměti. Je otázkou, zda takoví živočichové bez paměti skutečně existují, ale pokud bychom alespoň hypoteticky na tuto možnost přistoupili, museli bychom považovat svět takových živočichů za nezastavitelný vjemový tok, za fluktuaci smyslových údajů bez jakékoliv stability kromě té, která je garantována stálostí aktuálně přítomných vjemových obsahů. Živočichové bez paměti nemají možnost se učit a jsou naplno vystaveni vlivům svého prostředí. Bytosti mající paměť se oproti tomu vyznačují schopností učit se, či slovy samotného Aristotela, jsou „*rozumově zdatnější a učenlivější než ti, kteří si nemohou nic pamatovat*" (980 b 22). Obratem „rozumová zdatnost" míní Aristoteles praktickou orientaci živočicha v jeho biologickém prostředí vzešlou z procesu učení, tedy z neautomatického přizpůsobení se živočicha měnícím se podmínkám.

Zkoumaná pasáž obsahuje důležitý pojem „učení se", který je zřetelně odlišný od pouhého konstatativního vjemového prožitku a který se zakládá v jistém překonání bezprostřední danosti předmětů zprostředkovanou činností vnějších smyslů. Živočich si může osvojit určitý modus chování, jen když nepodléhá diktátu přítomnosti, ale umí se z ní díky paměti vyvázat a dokáže podržet ve svém vědomí i ty obsahy, jež nejsou aktuálně vnímané buď proto, že se samy dostaly za hranice smyslového vnímání živočicha, anebo proto, že živočich zaměřil své poznávací schopnosti (zrak, čich, sluch) jiným směrem, takže dochází ke změně jeho kognitivního záběru, anebo prostě proto, že reálná existence pamětí uchovaných dat již patří minulosti.

Tomáš Akvinský si ve svém komentáři všímá toho, že pamětí musí být nutně vybaveni živočichové nadaní lokomocí. Paměť je nutnou podmínkou realizace pohybu živočichů. Kdyby např. lovecký pes pronásledující zajíce neměl paměť, důvod jeho pohybu by zanikl v momentě, kdy zajíc mizí z jeho zorného úhlu nebo když chybí pachová stopa (např. když pes vyběhne z jiného místa než kořist). V pohybu se udržuje díky stopě paměťové, která v takovém případě ovládá jeho vědomí a žene ho dopředu.[13] Paměť je nezbytným smyslem pro živočichy určitého stupně, protože zceluje jejich omezený, aktuálním vnímáním daný obraz světa. Paměť vsunuje do vědomí živočicha poznatek o tom, že součástí jeho biologického prostředí je i to, co není v přítomnosti vnímáno vnějšími smysly. Nerozumného tvora zajímá danost věcí za hranicemi jeho momentálního vnímání jen do té míry, do jaké má nepřítomná skutečnost vztah k jeho biologickým potřebám. Pes čeká na nepřítomného pána, protože je to on, který mu stanovuje teritorium k hlídání, dává mu stravu, venčí ho a projevuje mu svou náklonost. Mimo tyto specifikace je existence

[12] *„... alii tres sensus sunt cognoscitivi eorum quae a corpore sensibili quodammodo effluunt et non in ipso consistunt, sicut sonus est a corpore sensibili, ut ab eo fluens et non in eo manens, et similiter fumalis evaporatio cum qua et ex qua odor diffunditur. Visus autem et tactus percipiunt illa accidentia quae rebus ipsis immanent, sicut color et calidum et frigidum. Unde judicium tactus et visus extenditur ad res ipsas, judicium autem auditus et odoratus ad ea quae a rebus ipsis procedunt, non ad res ipsas. Et inde est quod figura et magnitudo et hujusmodi, quibus ipsa res sensibilis disponitur, magis percipitur visu et tactu, quam aliis sensibus."* (Tomáš Akvinský, *In Metaphysicam Aristotelis Commentaria,* ed. cit., lib. 1, lect. 1, n. 8.)

[13] *„Cum enim animalibus cognitio sensitiva sit provisiva ad vitae necessitatem et propriam operationem, animalia illa memoriam habere debent, quae moventur ad distans motu progressivo; nisi enim apud ea remaneret per memoriam intentio praeconcepta, ex qua ad motum inducuntur, motum continuare non possent quousque finem intentum consequerentur."* (*Ibid.,* n. 10.)

pána „v sobě a o sobě“[14] pro psa nezajímavá a vlastně ani není schopen tuto perspektivu pohledu zaujmout.

5.2.2 Specifické postavení člověka ve světě a jeho metafyzické založení

Aristoteles ve zkratce nastiňuje tyto problémy jenom proto, aby se dopracoval k vymezení situace člověka, aby ukázal, v čem a proč člověk vyniká nad čistě animální říší:

> „Ostatní druhy živočichů se v životě řídí smyslovými jevy a pamětí, zkušenosti však nabývají jenom v malé míře; ale lidský život se projevuje ještě uměním a pojmovým myšlením. U lidí z paměti vzniká zkušenost, neboť mnohokrát opakovaný a pamětí uchovaný vjem téže věci nabývá významu jedné zkušenosti. A zkušenost, jak se zdá, podobá se téměř vědění a umění; vědění a umění vzniká u lidí proto, že mají zkušenost. Vždyť jak praví Polos, a správně to řekl, zkušenost vytvořila umění, nedostatek zkušenosti však náhodu.“ (980b 26 – 981a 4)

Pro člověka je tedy typické umění a pojmové myšlení, zatímco zkušenost má být jakýmsi společným článkem, který lidskou bytost spřízňuje s živočichy nižších bytostných stupňů, třebaže i ona je v člověku silně antropologizována. Ke zkušenosti dospívá jak nerozumný živočich, tak i člověk cestou paměťového zachycování jistých údajů z nepřeberného množství stále povstávajících a vyhasínajících vjemů.

Opět se zde vynořují pojmy, okolo nichž se bude budovat Aristotelova koncepce metafyziky – zkušenost vzniká tím, že jsou *mnohé* vjemy *téže* věci (či situace) pamětí uchovány, takže každá další, nová situace už není zcela nová, ale je čtena ve světle minulého, přitom však v jistém smyslu přítomného, tj. v mnohém je rozpoznáno nějaké jedno, v různém nějaké totožné, což zkušenému umožňuje jednat ne náhodně, ale podle určitého řádu. Živočich i člověk přicházejí do opakovaného styku se stále stejnými předměty a jejich praktický poměr k nim se díky zkušenosti proměňuje v důvěrný vztah umožňující spolehlivou orientaci v životním prostředí i za změněných podmínek. Aristotelova zmínka o „téže věci“ se netýká jen individuální identity předmětů, které obklopují poznáním nadané bytosti. Poukaz na totožnost věcí a situací si zachovává svůj význam i tehdy, když se živočich setkává s věcmi a situacemi jinými než v předchozích obdobích svého života. Také v tomto případě a vlastně zvláště za těchto okolností se zkušenost jakožto nový a vyšší stupeň poznání naplno uplatní, neboť individuálně rozdílná konstelace životního prostředí se navzdory uskutečněné proměně vyznačuje identickou strukturou. Jiné věci a jiné situace podléhají stále stejným zákonitostem, a to je pro orientaci živočicha rozhodující. Zkušenost je tudíž stupněm poznání skutečnosti, v němž je bezprostřednost individuální situovanosti věcí a dějových okolností přesažena směrem k něčemu nad-individuálnímu, k tomu, co mají různé individuální momenty společné.

Zkušenost živočicha má svůj korelát ve struktuře (formě) jeho biologického prostředí.[15] Proto Aristoteles zdůrazňuje, že se zkušenost podobá umění a vědění. Neboť v nich je univerzalita pohledu již nepřehlédnutelně přítomná. Zkušenost sice vyrůstá z kontaktu s konkrétními a tím pádem neopakovatelnými stránkami skutečnosti, ale její zevšeobecňující charakter, překonávající výlučnou partikularitu věcí a okolností, je pro ni neméně charakteristický. Zakořeněnost Aristotelových metafyzických pojmů ve zkušenosti je daná

[14] „V sobě a o sobě“, tj. nezávisle na jeho přítomnosti – v této perspektivě se ohlašuje abstraktní zaměření esenciálního určení poznané reality.

[15] Rovněž moderní výzkumy funkce paměti zdůrazňují její zaměřenost na „univerzální“ formu partikulárních dat: „... její funkce spočívá v umožnění zachycení charakteristik a forem na základě prezence senzoriálních znaků...“ (P. Lecocq, *Mémoire,* in *Encyclopédie philosophique universelle,* II, *Les Notions philosophiques,* ed. cit., Paris 1990, str. 1589.)

tím, že se člověku, nadanému smysly, ohlašuje přítomnost struktury-formy jsoucen již na úrovni jeho běžné, smyslové zkušenosti se světem.

Přesah zkušenosti nad individualitou předmětné empirické oblasti se projevuje také v tom, že z jednání zkušené bytosti vytěsňuje náhodnost. Náhodu s sebou přináší nová situace, která je natolik jiná, že neodpovídá formě-struktuře, jíž podléhala situace předchozí. Odlišnost a mnohost není v takovém případě převoditelná na stejnost a jednotu. Věc, děj (např. jednání živočicha) se prezentují prostě jinak než obvykle, což znamená, že nám ukazují své nahodilé vzezření (nenutné, nahodilé je to, co může být jinak).[16] Naopak, pokud se předmětná oblast a chování živočicha jeví ve své stabilní struktuře, je to znamením, že je v nich něco stálého, nutného, nenahodilého, něco, co případně ani jinak být nemůže.

Je úkolem metafyziky vyzvednout a ospravedlnit nutnost forem-struktur, které ovládají materiální obsah světa. Ale již nyní je jasné, že bez určité míry jednoty, stability a invariability by ani ta nejbanálnější zkušenost nebyla možná.

Živočich se tedy ve svém prostředí nechová jen jako jakýsi předem naprogramovaný automat, ale díky zkušenosti modifikuje své postoje i nad rámec svých přirozených predeterminací. Podle Aristotelova výkladu začíná vpravdě lidský život právě tam, kde živočich vyčerpává své poslední možnosti. Odtud se počíná odvíjet život člověka jako takového. Na zkušenosti a zároveň „nad" ní buduje člověk to, čemu Aristoteles říká „umění" (*techné*):

> „Umění vzniká tím, že se z mnoha postřehů zkušenosti utvoří jeden všeobecný soud o podobných věcech. Souditi totiž, že Kalliovi, jenž měl tu a tu nemoc, pomohlo to a to, a také Sokratovi a rovněž i mnoha jiným jednotlivcům, náleží zkušenosti; ale je to umění, když víme, že všem takovým a takovým jednotlivcům, pojatým v jeden pojem, tedy těm, kdo trpěli tou a tou nemocí ... pomohlo právě to a to." (981 a 5-10)

Termín „umění" má v Aristotelově textu svá významová specifika a bylo by nesprávné, kdybychom k němu přistupovali tak, jak mu rozumíme dnes. Řekové jím na rozdíl od nás označovali každé specializované vědění, které mělo prakticko-produktivní finalitu.[17] Ze současně užívaných pojmů je tomuto antickému konceptu významově patrně nejbližší pojem *know how* – tj. znalost technologického postupu, který vede k realizaci toho, co spadá pod tvůrčí schopnost člověka.[18] K přesnějšímu zachycení významu Aristotelova pojmu nám může přispět jistá analogie: umění vzniká *jednotným* pohledem na *mnohé* zkušenosti, tak jako zkušenost povstala při jednotném vhledu do mnohých singulárních

[16] „Náhoda" (*ens per accidens*) je nejzazším významem multisignifikantního pojmu jsoucna a jako taková se vymyká našemu poznání (srov. Aristoteles, *Metafyzika,* VI, 2; V, 30). V daném kontextu se na ni můžeme dívat z dvojího úhlu: a) *ex parte subjecti* – nová situace, v níž se živočich ocitá, neodpovídá ničemu minulému, takže jednání subjektu přestává být regulováno předchozími poznatky; b) *ex parte objecti* – nová situace se vymyká zákonem regulovanému dynamismu skutečnosti (*exceptio*, výjimka, novost, diference) – novost a diference převažuje nad jednotou.

[17] „Slovo *techné* má v řečtině mnohem rozsáhlejší význam než naše slovo ‚umění'. Myslí se jím jakákoliv profesionální činnost založená ve specializovaném vědění, tedy nejen malířství, sochařství, architektura a hudba, ale také a mnohem více umění lékařské, vojenské a dokonce např. umění kormidelnické... Na druhé straně se *techné* liší od *epistéme,* od ‚čisté vědy' tím, že *technická* teorie je vždy myšlena ve vztahu k *praxi.*" (Giovanni Reale, *Aristotele. Metafisica,* III. Sommari e commentario, Vita e Pensiero, Milano 1993, str. 22-23.)

[18] Scholastikové označovali umění (*ars*) jako *„recta ratio factibilium"*.

vjemů.[19] Dynamismus předmětné unifikace je tedy i zde přítomen, ovšem na kognitivně vyšší úrovni.

Zakladatel peripatetické školy ilustruje své obecné výpovědi konkrétním příkladem vzatým z lékařské oblasti. Léčit se dá jak na základě zkušenosti, tak i na základě praktické znalosti. Zkušený léčitel ví, že různým konkrétním jedincům s určitými projevy nemoci pomohl tento konkrétní lék. Jeho kognitivní obzor je ohraničen konkrétním počtem jedinců s jejich chorobnými symptomy, které během své praxe vyléčil. Setká-li se s nějakým novým případem nemocného, srovnává ho ve své paměti s těmi pacienty, kterým svým zásahem pomohl. Čím více lidí v minulosti vyléčil, tím jistější je jeho soud o způsobu léčby v přítomnosti. Lékař naproti tomu neléčí výlučně na základě rozpomínání se na předchozí případy. To je nahrazeno vyšším způsobem vědění, v němž jsou konkrétní *mnozí* pacienti zastoupeni *jedním* pojmem.[20] Lékaři se jednotliví nemocní jeví jako konkrétní příklady onemocnění, které je schopen myslet pomocí jednoho obecného pojmu. Horizont lékaře tak už není limitován jeho osobní zkušeností, nýbrž sahá dále. Univerzalita jeho praktického vědění spočívá v tom, že nezávisle na konkrétní danosti jednotlivého případu ví, že *každého* pacienta s *takovými* symptomy je třeba léčit právě *takovým* způsobem. Adjektivum „takový" má nadindividuální, specifický význam a je výrazem speciálního vědění lékaře. Lékař poznává chorobu v její druhové, specifické povaze. Zkušený léčitel nedospívá k nahlédnutí specificity nemoci, setkává se jen s jejími vnějšími projevy na jednotlivých konkrétních případech. Od lékaře se liší v tom, že nedokáže shrnout své zkušenosti ve sjednocující poznatek, zahrnující všechny případy. Se vzestupem na žebříčku poznání souvisí i nárůst nutnosti, a tím pádem i spolehlivosti poznatku. Větší univerzalita poznání lékaře založená ve znalosti specificity nemoci vylučuje s větší pravděpodobností možnost neúspěšnosti léčby, než je tomu u léčitele, který disponuje pouze zkušeností.

Je to však sama zkušenost, která učí, že obecné vědění byť praktického rázu ještě negarantuje pozitivní výsledek při realizaci praktického cíle. Aristoteles si to uvědomuje a v souvislosti s příkladem, který uvádí, požaduje, aby teoreticky školený lékař nezanedbával prohlubování své konkrétní zkušenosti. Obecně to platí pro všechny znalce v technologických oblastech. Univerzálnímu vědění totiž unikají nahodilé okolnosti, které však v případě léčby jednotlivců mohou být rozhodující. Obecnost a konkrétnost se musí snoubit v jeden celek:

„Tam tedy, kde běží o praktickou činnost, zdá se, že se zkušenost nijak nerozlišuje od umění, ba naopak vídáme, že na věc přijdou spíše lidé zkušení než ti, kteří sice o věci mají pojem, ale zkušenosti nemají. To proto, že zkušenost jest znalostí jednotlivin, umění obecných pojmů, každá praktická činnost však a tvoření týká se jednotlivin. Lékař totiž neléčí člověka vůbec, leda mimochodem, nýbrž Kalliu nebo Sokrata nebo jiného takového jednotlivce, jenž jest zároveň také člověkem. Jestliže tedy někdo má pojem bez zkušenosti a zná sice obecný pojem, ale nezná jednotliviny v něm zahrnuté, často se chybí správného léčení. Neboť je to jednotlivina, jež se má léčiti." (981a 11-23)

Ze zmíněného hlediska tedy může mít „praktik" předstih před „teoretikem". Kdyby Aristoteles považoval člověka jen za tvůrce umělých hodnot (*homo faber*), byla by pro něj praxe posledním kriteriem každé teorie. Pro řeckého filosofa je ale praktická stránka lid-

[19] Tomáš Akvinský popisuje vztah mezi zkušeností a uměním velmi výstižně*: „Est enim similitudo* [mezi zkušeností a uměním] *eo quod utrobique ex multis una acceptio alicujus rei sumitur.*" (Tomáš Akvinský, *In Metaphysicam Aristotelis commentaria,* ed. cit., lib. 1, lect. 1, n. 17.)

[20] Pojem konkrétní nemoci je jeden, nakolik lze definičně stanovit jeho obsah. Detailnější popis specifických znaků nemoci může samozřejmě vydat na mnoho obsažných knih.

ského života jen jedním z aspektů mnohem bohatší náplně životního určení člověka. Když člověk prakticky koná nebo když něco zhotovuje, není to ještě vše, jak se může významně projevit. Naopak, člověk nadto může a má především teoreticky myslet. Myšlení je podle Aristotela autonomní hodnotou, která nepřijímá vposledku své měřítko z konkrétní praxe, třebaže je jí silně podmiňováno. Pragmaticko-utilitaristická interpretace základů lidského myšlení je rozporná, poněvadž její hodnotu nelze pragmaticko-utilitaristicky verifikovat.

Tento dnes velmi rozšířený pragmatický postoj má jistě své opodstatnění v celé řadě případů, kdy se rozhoduje o hodnotě koncepcí, které je možné podstatně modifikovat či dokonce zcela zavrhnout a nahradit koncepcemi jinými. Ve vztahu k metafyzickým pojmům se ale pragmatické nároky stávají iluzorní, poněvadž tyto pojmy náleží k transcendentálním podmínkám myslitelnosti všeho jsoucího, tedy i samotného aktu pragmatického hodnocení. Utilitaristická devalvace pojmů „identity", „diference", „relace", „rozporu", „existenční autonomie", „závislosti" atd. se obrací proti utilitarismu samotnému, protože každá pragmaticko-utilitaristická koncepce tyto a další autenticky metafyzické pojmy nevyhnutelně implikuje. A jelikož teoretické rozpracování naznačených určení spadá do kompetence metafyziky, má tato disciplína veskrze neutilitaristickou povahu. Každý úkon pragmatického hodnocení je již na naznačené koncepty bytostně odkázán, takže jejich platnost nemůže být nikdy čistě pragmatická.

Vrátíme-li se k Aristotelovu textu, vidíme, že se převaha teoretického myšlení nad ostatními rozměry lidské existence promítá dokonce i do zmíněné oblasti technologie. Kognitivní hledisko převrací pořadí mezi teoreticky vzdělaným technickým odborníkem a zkušeným praktikem:

„Přece však míníme, že vědění a porozumění náleží spíše umění než zkušenosti, a za moudřejší než lidi zkušené a zběhlé pokládáme odborné znalce, v přesvědčení, že každý má moudrost tím větší, čím vyšší je stupeň jeho vědění." (981a 24-26)

Obrat „vyšší stupeň vědění" je zjevnou metaforou. Vědění nemůže být v doslovném smyslu ani vysoké ani hluboké. Když mluvíme tímto způsobem, užíváme analogii, tj. přenášíme určitou dimenzi skutečnosti do oblasti jiné a zásadně odlišné. Ale každá analogie se opírá o jistou podobnost, která je zároveň motivací významového přenesení. Ve svém výkladu postupuje Aristoteles jakoby k „vyšším" formám poznání, protože tak jako jsme schopni z větší výšky přehlédnout větší šíři viděného, tak podobně i teorie otevírá znalci širší horizonty poznávaného.

Kde ale leží důvod, pro nějž jeden druh poznání stojí výše než jiný druh poznání? Viděli jsme, že stupeň poznání koreluje s šíří svého předmětného záběru, tj. s „obecností", která přesahuje limity jednotlivin. Z tohoto důvodu stojí paměť „nad" smyslovým vjemem, zkušenost „nad" pamětí a teorie „nad" zkušeností. K principiálnímu zlomu pak dochází tehdy, když poznání přechází ve vědění. Poznání se liší od vědění jako rod od druhu. K poznání stačí konstatace danosti něčeho, vědění se s pouhými konstatacemi nespokojuje. Aristoteles identifikuje hranici mezi zkušeností a uměním právě jako linii oddělující poznání od vědění. Vědět totiž znamená poznávat příčinu:

„Soudíme tak proto, že jedni znají příčinu, druzí nikoli. Neboť lidé zkušení sice vědí, že něco jest, ale nevědí, proč to jest; avšak oni vědí, proč to jest, i znají příčinu. Proto si také v každém oboru práce více vážíme vedoucích a myslíme, že více vědí a jsou moudřejší než prostí dělníci, poněvadž znají příčiny toho, co se koná, kdežto dělníky pokládáme za lidi, kteří jako některé neoduševněné věci něco sice dělají, ale nevědí, že dělají to, co dělají... Myslíme tedy, že ... lidé

nejsou moudřejší proto, že jsou v díle zruční, nýbrž proto, že o něm mají pojem a znají příčiny." (981 a 26 – 981 b 6)

Podle Aristotela člověk přirozeně pátrá po tzv. příčinách, protože přirozená touha po vědění je ve svém nejhlubším zaměření shodná s přirozeným sklonem k nalézání příčin.[21] Modernímu člověku se tento Aristotelův názor jeví jako naivní a nekritický. Domnívá se, že mnohem zodpovědnější než nereflektovaně přijímat toto pojetí vědění, kodifikované dlouhou tradicí, je přezkoumat ho kritickými otázkami.

Aristoteles by s touto výhradou beze zbytku souhlasil, neboť by v ní spatřoval jednu z možností verifikace své teze. Jeho důvěra v kauzálně-důvodovou interpretaci lidského vědění by se zakládala na jistotě o nepřekročitelnosti takového pojetí. Neboť každá nerétorická otázka je signálem nevědění a konečná odpověď přivádí ke zřejmosti vždy nějakou příčinu (důvod). Spojitost řeckého slovesa *aiteo* (tázat se) se substantivem *aitia* (příčina) je v této souvislosti obzvláště významná.[22] Otázkou manifestujeme přání znalosti příčiny.

Samozřejmě, že ne každá otázka směruje naše myšlení k odkrývání příčin. Mnohdy vezmeme za vděk odpovědí formulovanou na způsob prosté konstatace něčeho daného (Prší venku? – Ano, prší), nebo nepřítomného (Je tam? – Není). Aristotelovi byly jistě tyto případy známy, ale přesto by se své interpretace vědění jen tak nevzdal. Vyhradil by jim doménu poznání, ne vědění. Konstatací fenoménu se ještě nevyčerpává poznatelnost toho, co se ukazuje. Ne všechny otázky jsou totiž stejně zásadní. Řada z nich obsahuje složky, na které se lze dále dotazovat, a je úkolem filosofa sledovat tuto stopu až k hranici,

[21] „Na druhé straně máme za to, že poznáváme daný předmět v pravém smyslu slova – a ne způsobem sofistickým, tj. případkovým – když si myslíme, že poznáváme příčinu, díky níž předmět je, a když míníme, že onen předmět nemůže být jinak" (Aristoteles, *Druhé analytiky,* I, 2, 71b 9-12).

[22] Na svém místě uvidíme, že nemusí jít vždy o příčiny reálné. Vědění je totiž založitelné i na tzv. logických důvodech, které se ne vždy kryjí s reálnými příčinami.

za níž už tázání ztrácí smysl. Teprve odpověďmi na otázky typu „co je to?" (např. co je to déšť?), a „proč se to děje?" se posouváme do říše vědění.[23]

Moderní kritika by chtěla zbavit aristotelsky založenou metafyzickou teorii poznání jejího realismu a v lepším případě ji interpretovat v souladu s fenomenologickými kánony (viz Heidegger, Aubenque). Kde ale pro fenomenologa problém končí, tam pro Aristotela velké problémy teprve začínají. Finkův postřeh je zákonitým průlomem aristotelského kauzálního myšlení do fenomenologie. Otázka *proč?* je však stále kladena ve fenomenologickém horizontu – míří na stranu poznávajícího subjektu. Podobná „kauzální restrikce" manifestuje povážlivý noetický výpadek. Noetická analýza úkonů poznávajícího subjektu vede k nepopiratelnému potvrzení poznané reality, nezkonstruované subjektem. Proto se kauzální tázání musí týkat i tohoto pólu kognitivního vztahu: je nezbytné ptát se „proč" nejen směrem k subjektu, ale také – a vlastně právě proto – i směrem k objektu. Aristotelův metafyzický pohled na realitu je globální, a proto zahrnuje v objektivním pojmu jsoucna

[23] „Hra mezi otázkou a příčinou má v aristotelském myšlení extrémní význam... Lidské poznání postupuje induktivně a analyticky, odhaluje tedy mnohé pravdy, přesněji řečeno tolik vlastních pravd ohledně každé věci, kolik klade otázek jakožto manifestace nezredukovatelných inteligibilních zón" (André de Muralt, *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale,* Vrin, Paris 1995, str. 48). Neměli bychom přejít bez povšimnutí zdánlivě nadbytečné Tomášovy úvahy z jeho komentáře k *Metafyzice* obsažené v paragrafech 24-28. Akvinský v nich rozvíjí myšlenku o dynamismu typickém pro technické obory: při praktické produkci nějakého artefaktu (např. letadla) je pořadí realizačních kroků následné: 1) výběr a patřičné zpracování vhodných materiálů (*causa materialis*); 2) sestavení připravených dílů v celek *(introductio formae totius*); 3) testování a následné užívání zhotoveného stroje (*causa finalis*). Tato linie stanovuje pořadí označované jako řád provedení (*ordo executionis*). Tomáš zdůrazňuje, že pracovníci, kteří jsou specializováni pro práci na jednotlivých etapách díla, nemusí mít a *de facto* zpravidla ani nemají poznatky, které jsou nezbytně vlastní odborníkům činným v jiných fázích realizace projektu. Celý realizační proces by se však neuskutečnil, kdyby na jeho počátku nebylo vědění projektanta, který má poznání celého projektu (ví, jaké materiály použít a proč, ví, jakou mají mít strukturu/formu, a to vše se odvíjí od *cíle* projektu – např. zhotovení letadla schopného bezpečně létat). Za jakým účelem zabíhá Tomáš na toto zdánlivě odtažité tematické pole? Na příkladu technologického poznání je ukázáno, že všechna specializovaná a tedy necelostní vědění jednotlivých odborníků jsou aktivována kvůli cíli (realizace projektu). To je ale možné jen tehdy, když je vědění projektanta nějak přítomno již v prvním technologickém kroku (*finis est in principio*) i mimo vědomí jeho aktéra – specializovaného pracovníka. Platí tedy axiom *id quod est primum in intentione est ultimum in executione*: „co je první v úmyslu (znalost projektu), je poslední v uskutečnění (realizace projektu)". Důvod analogie je tudíž jasný: jde o ilustraci dynamiky metafyzického poznání člověka – to je nevědomě-nereflektovaně přítomno již v prvním úkonu poznání. Řečené je odhalitelné ve dvojím pohledu: a) *z hlediska rozumu* je *jsoucno* jakožto vlastní předmět metafyziky jeho první nereflektovanou a tudíž vědecky neuchopenou informací, která ve svém vědomém myšlenkovém rozvinutí stojí na konci kognitivního procesu zvaného *metafyzika – ens ut primum et ultimum cognitum* (viz přednáška č. 3 věnovaná jsoucnu jakožto prvnímu a finálnímu tématu lidského myšlení); b) *z hlediska subracionální kognitivní činnosti člověka* – i ty nejbanálnější smyslové vjemy jsou přirozeně zaměřeny k metafyzickým úkonům lidského rozumu, tj. nalézají v nich své poslední ospravedlnění. Proto je projekt (zde realizované metafyzické poznání) intencionálně přítomen již na úrovni vnější smyslové percepce člověka, aniž by si toho smysly (a člověk sám) byly vědomy. Integrační dynamismus evidovatelný na linii vnější smysly – vnitřní smysly – zkušenost – umění – teoretická věda je toho významným dokladem, neboť poslední člen řady je ve svém nejvlastnějším významu poznáním reality v její celistvosti (metafyzika).

subjekt i objekt; jeho tázání zaměřuje příčiny typu metafyzického, tj. příčiny skutečnosti v jejím transcendentálním přesahu.[24]

Literatura pro kapitolu

Aristoteles, *Metafyzika,* I, 1.
Tomáš Akvinský, *In Metaphysicam Aristotelis commentaria,* lect. 1, nn. 1-35.
André de Muralt, *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale,* Vrin, Paris 1995.

[24] Aristotelově metafyzice je cizí jakákoliv výlučná kontrapozice mezi poznáním smyslovým a rozumovým či mezi subjektem a objektem. Jsoucno totiž zahrnuje všechny své diference. Nezbývá než souhlasit s C. Fabrem, když v souvislosti s napětím mezi charakterem smyslové a rozumové činnosti píše: „Obsahy zkušenosti a inteligibilní obsahy jsou nesouměřitelné, ne však heterogenní; mají stejný obsah, ale ten je postihován pokaždé v jiném stupni a podle jiného hodnotového indexu, jako partikulární a univerzální" (Cornelio Fabro, *Percezione e pensiero,* str. 509). Nakonec si dovolíme provokativní otázku: je možné označit v aristotelské perspektivě fenomenologii jakožto „deskriptivní vědu" skutečně za vědu? Není pojem „popisné vědy" pro Aristotela rozporný? Ostří problému neotupuje ani fakt, že konstatativní pojímání údajů probíhá ve fenomenologii v řádu intelektuálním. Není-li deskripce, konstatace, byť jakkoli rigorózní, překročena směrem k důvodové explikaci, zůstáváme podle Aristotelova názoru před branami vědy.

6 Základní rysy metafyzického poznání

Zaměřenost metafyziky na pojem jsoucna jako takového rozšiřuje její zájem i na ty stránky skutečnosti, které partikulární věda považuje za svůj zřejmý předpoklad. Jednota a mnohost jsou pojmy, v jejichž světle získává i smyslové vnímání člověka povahu činnosti zaměřené k poslednímu cíli veškerého lidského poznání. Tím je pochopení reality v její nezredukované celistvosti, v jisté jednotě mnohého. Kognitivní sjednocení se může odehrávat na dvou základních úrovních – v rovině poznání a v rovině vědění. Živočichové jsou schopni dosahovat více či méně bohatých zkušeností, člověk nadto proniká až k příčinám zkušenostně vnímaných jsoucen. V obou případech se setkáváme s autoregulačními mechanismy, kterými živé bytosti řídí své životy v proměnném a do značné míry neznámém prostředí. Metafyzické poznání je základní a přirozenou výsadou, kterou se člověk odlišuje od všech ostatních živočichů. Překročením limitů smyslového poznání se lidské bytosti otevírají nové možnosti – oproti automatickému fungování smyslů je nutné pohyb rozumu aktivovat a řídit v souladu s jistými kritérii, jejichž uplatnění je spojeno s nejednou obtíží. Vědecká metafyzika musí být výrazem kultivovaného, profesionálního myšlení, které nepodléhá utilitaristickým tlakům, je střízlivě věcné a vyhýbá se všemu, co znemožňuje dostát vysokým nárokům tohoto typu vědění. Aristotelovo stanovení základních vlastností metafyzického zkoumání je induktivní – vychází z analýzy obecného přesvědčení o tom, co je to metafyzika. Její nejdůležitější charakteristika spočívá v orientaci na poznání posledních příčin skutečnosti. S tím je spojena celá řada dalších atributů: metafyzika je věděním všezahrnujícím, obtížným, avšak jistým a precizním, má absolutní hodnotu a zprostředkovává možnost ultimativního přesvědčení a přesvědčování.

6.1 Krátká rekapitulace

V našem minulém příspěvku jsme začali analyzovat první kapitolu první knihy Aristotelovy *Metafyziky*. Úvahy řeckého filosofa se doposud zabývaly různými stupni poznání počínaje prostým smyslovým vnímáním. Tento výkladový postup již od počátku naznačuje povahu metafyzického vědění. Je-li metafyzika disciplínou, která není specialistická, tj. která ze zásady ze svého zájmu nevylučuje nic jsoucího, pak se tento charakter musí projevit v každém jejím kroku. Aristoteles se proto na počátku svého díla zmiňuje o běžné smyslové zkušenosti člověka se světem. Neuzavírá ji pod žádnou omezující klauzuli. Metafyzická nespecifičnost znamená pohled na lidské poznání v celé jeho komplexnosti, tedy i na poznání smyslové. Vše, co nám smysly prezentují, je filosoficky významné, neboť čím bohatší jsou naše vstupní informace o skutečnosti, tím více vyniká jejich jednotná strukturace. Mnohost totiž manifestuje jednotu, a tato se zase ukazuje v mnohosti.

Aristotelova metafyzika vyrůstá jako každý jiný vědní obor z určitého počtu stěžejních pojmů, a pojmy jednoty a mnohosti k nim zcela jistě nezastupitelně patří. Byly to právě tyto pojmy, které nám dovolily odhalit hlubší filosofický smysl Aristotelových reflexí v 1. kapitole první knihy jeho *Metafyziky*. Zakladateli Lycea se lidské poznání jeví jako integrační dynamismus, který přirozeně směřuje k překonávání partikulárních kognitivních hledisek a který se spouští v momentě toho nejprostšího smyslového vjemu. Vnější smysly fragmentarizují celistvost předmětů zkušenosti, protože jsou mnohé a tudíž každý z nich zachycuje jen určitou část, určitou dimenzi celku. Navíc jsou věci nahlížené z omezených úhlů proměnlivé, objevují se a mizí, a to dává tušit, že svět je jak v čase, tak v prostoru něco mnohem „širšího", než se nám dává k nahlédnutí v přítomném smyslovém kontaktu s realitou. Kognitivní adaptace člověka a skutečnosti si tudíž vyžaduje další poznávací

schopnosti, které ve své činnosti navazují na činnost vnějších smyslů a přesahují jejich dosah, vázaný na přítomnost. Aristotelovy zmínky o paměti, zkušenosti, umění a vědění získávají svůj pravý význam jejich vztažením právě k tomuto expozitivnímu schématu.

6.2 Poznání a vědění

Viděli jsme, že Aristoteles přisuzuje kognitivně dokonaleji vybaveným živočichům schopnost učit se. Proces učení jak v pasivním, tak v aktivním smyslu hraje při vstupních reflexích *Metafyziky* poměrně důležitou roli, což je naznačeno mimo jiné i tím, že se Aristoteles k problému učení opakovaně vrací. Zatím byla řeč o „učení se", tedy o jistém způsobu získávání poznatků ze sensibilní sféry, který živočichovi dovoluje stále lepší orientaci v prostředí. Člověk se stejně jako ostatní živočichové musí učit žít v prostředí plném nástrah a nebezpečí, a k tomu už pouhá konstatace fenoménů anebo jejich neutrální uložení v paměti nestačí. Získané údaje musí být vyhodnocovány z hlediska jejich užitečnosti a neužitečnosti.

Aristoteles nepovažuje za nutné toto téma rozpracovávat, naopak Tomáš Akvinský využívá tuto příležitost, aby opět novým způsobem vyzvedl autonomii živočišného jednání, kterou vidí v určité míře jeho „svobody" od vlivů vnějších okolností a událostí. Při výkladu hlubšího významu komentovaného textu předpokládá existenci vnitřního smyslu živočichů, který nazývá *vis aestimativa* neboli *ratio particularis*. Důvodem zavedení této sensitivní kategorie je evidentní schopnost živočichů prolomit bariéru mnohosti informací směrem k jejich jednotnému pozadí. Animální *ratio particularis* uschopňuje živočicha k vnímání jednoho v mnohém, ale pod úrovní myšlenkové univerzality.

Jde tedy o základní vysvětlení kognitivního procesu, jehož plodem je postihování toho, co mají jednotliviny společné v řádu smyslově vnímatelném. Bez této kapacity by bylo vnímání živočicha diskontinuální. Např. vjem lišky ohledně jednoho zajíce by neměl nic společného s vjemem druhého zajíce – pamětí zachycené informace získané v kontaktu s prvním zajícem by nebyly zužitkovatelné při střetnutí s druhým. Paměť údaje konzervuje, *ratio particularis* nahlíží, že mají něco společného, aniž by se pozvedla k myšlenkové univerzalitě (ta je *per se* smyslově nevnímatelná). Díky *ratio particularis* tedy živočich „ví", že efekt, který se dostavil při určitém způsobu chování ve vztahu k vnímanému předmětu v prvním případě, dostaví se rovněž v případě druhém, neboť oba případy jsou

vztažitelné. Tyto úvahy jdou daleko za literu Aristotelova textu, ale nefalšují ho, protože jsou rozvinutím Aristotelem uznaných principů přirozeného chování živočichů.[1]

Vymezení specifik lidského života pokračuje v textu poukazem na jeden z rysů opravdového vědění. K vědění lze dospět „učením se", ale kdo již ví, je sám schopen aktivně vyučovat. Když se živočich nebo i člověk učí, získává znalosti o určitých souvislostech, tzn. rozšiřuje, kompletuje a uceluje svoje výchozí omezené poznání. Učení ve smyslu aktivním (vyučování) předpokládá poznání jednotlivých momentů látky v širším kontextu jejich vazeb na jiné momenty. Člověk, který ví a učí, vychází od toho, co je pro žáky známé a bezproblematické, a odkazuje k tomu, co je jiné a neznámé. Aristoteles tvrdí, že žáci jsou prostřednictvím didaktické činnost přivádění k odkrývání příčin:

„Vůbec pak známkou člověka vědoucího jest, že může učiti. Proto máme za to, že umění jest ve větší míře vědou než pouhá zkušenost, neboť ti, kdo je ovládají, mohou učiti, lidé pouze zkušení nikoli."[2] (981b 7-10)

Jde zřejmě o zúžené pojetí předávání informací, jelikož výuka může probíhat i na zcela jiném základě. Při sdílení poznání se totiž ne vždy musíme opírat o znalost příčin. Učitel historie může například jednoduše sdělovat určitá data, která situují vybrané osobnosti a události v dějinách, aniž by předkládal kauzální vysvětlení popisovaných dějů. Aristoteles samozřejmě ví, že přenos informací může mít čistě konstatativní povahu. Ale zde by se zdráhal přisuzovat původci podobných informací pravé vědění, neboť to se bez zohlednění příčiny neobejde. Příčinou se rozumí to, co ozřejmuje „co věc je", anebo „proč se tak děje". Konstatativní výuka se pohybuje ve sféře poznání, k vědění je však třeba rozvržení souvislostí mezi jednotlivými body výkladu.

---

[1] Při pozorném přístupu lze z Aristotelova textu vyčíst mnohem více, než je v něm jeho autorem explicitně uvedeno. K hlubším úvahám nad analyzovanými pasážemi nás může podnítit nenápadný paragraf č. 16 Tomášova komentáře: *„Sicut autem se habet experimentum ad rationem particularem et consuetudo ad memoriam in animalibus, ita se habet ars ad rationem universalem. Ideo sicut perfectum vitae regimen est animalibus per memoriam, adjuncta assuefactione ex disciplina, vel quomodolibet aliter, ita perfectum hominis regimen est per rationem arte perfectam. Quidam tamen ratione sine arte reguntur, sed hoc est regimen imperfectum."* (Tomáš Akvinský, *In Metaphysicam Aristotelis commentaria*, lib. I, lect. 1, n. 16.) Všimněme si nejprve Tomášem stanovených paralel: zkušenost (A) se má k *ratio particularis* (B) jako zvyk (A) k paměti (B) a umění (A) k rozumu (B). Členy analogického porovnání, které jsme označili písmenem B, představují v každém případě nějakou *schopnost* či *kapacitu*. Členy figurující pod písmenem A jsou výrazem *účinku*, který je vyvolán aplikací daných schopností. Obecné schéma ovládající všechny momenty srovnání je následné: každý subjekt je vybaven určitými operativními potencemi (*potentia operativa*); tyto potence jsou za vhodných podmínek aktivovány, čímž přecházejí v činnost (*operatio*); výsledkem opakovaného přechodu k těmto činnostem jisté intezity je získání určitých kvalit – habitů subjektu (*operata*). Důležité je, že činnost subjektu skrze jeho operativní potence je těmito výslednými kvalitami (zkušenost, zvyk, umění) zpětně modifikována. Jinak řečeno, *terminus operationis* zpětně působí na *principium operationis*, a tím reguluje jeho činnost s výhledem na operativní dosažení nových a hlubších kvalit subjektu. Živočich díky zkušenosti postihuje *jedno v mnohém* a toto *jedno* se jakožto princip objektivního řádu (*regula*) jeho biologického prostředí zároveň stává principem jeho subjektivního chování. Z toho je patrné, že zkušenost, o níž Aristoteles hovoří, je autoregulačním mechanismem v jednání živočichů. K něčemu analogicky podobnému dochází i ve specificky lidské oblasti: např. výsledkem aplikace rozumové schopnosti jsou určité poznatky, které zpětně modifikují způsob a kvalitu nové aktivace rozumu (poznávání nového ve světle již získaných poznatků). I zde se setkáváme s autoregulačním systémem, ovšem na kvalitativně vyšší úrovni.

[2] *„Artifices autem docere possunt, quia cum causas cognoscant, ex eis possunt demonstrare; demonstratio autem est syllogismus faciens scire... Experti autem non possunt docere, quia non possunt ad scientiam perducere cum causam ignorent. Et si ea quae experimento cognoscunt aliis tradant, non recipientur per modum scientiae, sed per modum opinionis vel credulitatis."* (Tomáš Akvinský, *In Metaphysicam Aristotelis Commentaria,* lib. 1, lect. 1, n. 29.)

V podobném duchu je třeba chápat i Aristotelovu poznámku o tom, že lidé pouze zkušení nemohou učit. Od zkušeného člověka se jistě můžeme mnohému přiučit a je nepravděpodobné, že by si to Aristoteles neuvědomoval. Když bude chtít např. nezkušený člověk porazit pilou silný strom, navzdory Aristotelovu názoru se mu to nepodaří – pila se v určitém okamžiku pod tíhou naklánějícího se stromu zasekne a žádná lidská síla ji už z tak silného sevření nevyprostí. Zkušený lesník naopak ví, že je nejprve nutné učinit zářez na straně kmenu, kam poražený strom bude následně padat, a teprve poté je možné podříznout ho z druhé strany. Tuto zkušenost lze sdělit, a je tedy možné se ji naučit. Jako ve výše uvedeném případě jde však pouze o čistě konstatativní předání informací, které by se proměnilo ve předání vědění až tehdy, kdyby bylo doplněno o odhalení příčin zdaru a nezdaru při kácení velkých stromů.

6.3 Výčet základních rysů metafyzického poznání

Aristotelovy úvahy jsou jednoznačně zacíleny k odhalení esence metafyziky, kterou nazývá „moudrostí". Tento pojem je jím používán ve shodě s obecným přesvědčením o jeho významu. Řecký filosof přebírá běžně dostupné koncepty a setrvává záměrně u co nejsrozumitelnějšího stylu svého podání. Poukazy k tomu, jak užívaným pojmům přirozeně rozumíme, jsou v textu velice časté. Obraty jako „pokládáme", „myslíme", „považujeme" atd. jsou výrazem Aristotelovy otevřenosti k myšlení filosoficky nekultivovaného člověka, jemuž při prvním zkoumání o povaze metafyziky přisuzuje nezanedbatelnou váhu. Ve stejné dikci je formulována i další pasáž první kapitoly, která nás má utvrdit o vztahu mezi „moudrostí" a znalostí příčin:

> „Mimo to za moudrost nepokládáme smyslové vjemy. Jsou sice obzvlášť směrodatné v poznání jednotlivin, ale o žádné věci nám nepraví, proč jest, například, proč oheň jest teplý, nýbrž jenom, že jest teplý." (981b 10-13)

Důležitost smyslového poznání není nijak popřena, naopak, jeho nenahraditelnost je otevřeně vyslovena. Ale příčiny, jimiž se má moudrost zabývat, se neukazují smyslům. Pouze rozum proniká skrze clonu smyslových kvalit ke smyslově nepostižitelnému.

Na jedné straně se mezi činností smyslů a činností rozumu dají odhalit četné analogie, na straně druhé je patrný zásadní rozdíl mezi oběma rovinami, na nichž se lidské poznání uskutečňuje. Poznávat smyslově nepředstavuje za normálních okolností žádný velký problém – abych viděl, stačí otevřít oči, abych slyšel, stačí zaznění zvuku určité intenzity atd. Smyslově zachytitelný rozměr světa se jaksi automaticky nabízí našim smyslům, a ty na něj bez jakékoliv námahy kognitivně reagují. S naším rozumem se to má poněkud jinak, protože myšlenková činnost není vystavena tak jednoznačnému determinačnímu vlivu svého předmětu, jako je tomu v případě smyslů. Ze zkušenosti víme, že nestačí prostě „otevřít oči duše", aby se nám odkryly příčiny a souvislosti myšleného. Indeterminace lidského myšlení je nesrovnatelně větší, než je indeterminace smyslů.

Srovnatelnost činností smyslů a činnosti rozumu se týká danosti příslušných kognitivních obsahů – tak jako se smysl nemůže při své aktivaci nevztahovat ke svému vlastnímu předmětu, tak i rozum má v každém momentě své činnosti intencionálně přítomný nějaký obsah. Zde však silná podobnost mezi srovnávanými kapacitami končí. Kde úloha vnějších smyslů končí, tam role rozumu teprve začíná. Prostřednictvím rozumu člověk hledá spojitosti a souvislosti v myšlených obsazích, což se děje v tzv. myšlenkovém diskurzu. Myšlenkový diskurz je jistým druhem pohybu, a právě v tom se rozum od smyslů odlišuje. Smysl přijímá to, co je dáno, co se samo sensibilně představuje, rozum naopak směřuje

k tomu, co dáno není a co se zpřítomňuje teprve tehdy, když je to (nezřídka po vynaložení značné námahy) přivedeno pomocí adekvátní metody ke zřejmosti.

Aristoteles o něco výše tvrdil, že živočich bez zkušenosti je odkázán na nesourodou prezentaci smyslových obsahů, které mu dávají jen malou šanci na bezpečnou orientaci v prostředí. Musí být integrovány a sjednoceny nejen co do své přítomné zjevnosti, ale i co do svého nezjevného, časoprostorového kontextu, a tento požadavek obstarává zkušenost. Nedostatek zkušenosti je příčinou náhodnosti v jednání. K něčemu podobnému dochází i v myšlení člověka. Nespojité myšlenkové obsahy jsou jako separované smyslové vjemy. Jistota myšlenkového pohybu je zajišťována velkým počtem informací, ale aktuální znalosti ještě samy sebou nevedou k odhalování dosud neznámého, tedy negarantují myšlenkovou orientaci člověka v neznámé oblasti. Proto Aristoteles mluví o nutnosti získávání myšlenkových kvalit – habitů, které myšlení orientují správným směrem. Vyjma tzv. habitu prvních principů je získávání myšlenkových habitů značně náročné, tak jako je nelehké získávání zkušeností v životě. Habitus je vlastně myšlenkovou zkušeností. Kdo ho vlastní, dochází s jistotou a s určitou lehkostí zamýšlenému cíli, který je buď rázu teoretického, nebo praktického.

Logicky dobře vystavěná úvaha je neklamným znamením myšlenkové zkušenosti jejího autora, zvláště pokud je schopen postupovat logicky správně opakovaně a při měnících se námětech diskurzu. Technicky bezvadně provedená práce zase svědčí o přítomnosti habitu praktického typu v tvořícím člověku. V habitu ať praktické, či teoretické povahy jsou uloženy znalosti a dovednosti získané během dlouhého předešlého období, a proto jsou jakýmsi stále využitelným plodem předchozího úsilí člověka v různých oblastech jeho snažení. Habilitovaný člověk je člověkem kvalifikovaným (*habitus est qualitas*), provádí svou práci „profesionálně".

Díky všemožným obtížím, které se staví do cesty získávání prakticko-teoretické habilitace, jsou takové kvality u lidí spíše výjimečné. Není proto nepodložené, když Aristoteles pokračuje:

> „Je tedy přirozené, že se lidé obdivovali tomu, kdo poprvé vynalezl nějaké umění, jež převyšovalo společné vjemy, nejen proto, že něco z toho, co vynalezl, bylo potřebné, nýbrž proto, že byl moudrý a vynikal nad ostatní." (981b 14-16)

Údiv, o němž je zde řeč, je uznáním mimořádnosti kvalit lidí, která je nezbytná pro zajištění řádného života člověka v jeho kulturní dimenzi.

Aristoteles ale ještě nedošel v gradaci tématu na nejvyšší vrchol. Následné řádky vyjevují jeden ze základních postojů řeckého myslitele k lidskému vědění, zvláště pak k vědění metafyzickému.

> „Ježto však bylo vynalezeno více druhů umění, a to jedno, aby sloužilo potřebě, druhé pak ušlechtilému požitku, pokládáme vždycky za moudřejší vynálezce těchto, než vynálezce oněch, poněvadž jejich vědění nesměřovalo k pouhému užitku. Proto teprve tehdy, když již bylo opatřeno všechno takové, byly vynalezeny vědy, jež nehledí ani libosti, ani potřeby, a to nejprve na těch místech, kde lidé měli volný čas." (981b 16-23)

Předně si všimněme Aristotelova realismu – uznává, že nejprve bylo nutné zajistit určitou úroveň existence člověka, a teprve poté se otevřel prostor pro „neužitečná" zkoumání: *primum vivere, deinde philosophari*. Smysl pasáže se samozřejmě týká kultivace poznání na vědecké úrovni, poněvadž jak víme, podle Aristotela je každý člověk v každé situaci svým způsobem filosofem, tedy i v nedostatku a v existenční nouzi.

Dalším výrazným znakem citovaného textu je ocenění neužitečnosti určitého druhu poznání. Je známo, že Aristotelovi je cizí reduktivní utilitaristická interpretace lidského myšlení. Uznává nezbytnost užitečnosti jednání a myšlení lidí, ale mnohem výše cení myšlení nesměřující k produkci něčeho užitečného. V naší době zní takový názor přinejmenším podezřele a proto se s ním bez výhrad ztotožňuje jen malý počet žijících myslitelů.

Nechceme-li se orientovat jen podle statistik zastoupení různých filosofických názorů v dnešní společnosti, musíme zapátrat po důvodech, které Aristotela vedly k jeho antiutilitaristické koncepci lidského myšlení. „Užitečnost" je relativní hodnotový pojem, protože klade cenu „užitečného" mimo něj samé. Užitečné je to, co je instrumentální, co může sloužit a slouží jako nástroj, jako prostředek k dosažení nějaké další hodnoty. Instrument o sobě nemusí být jistě vždy zcela zbaven své vlastní, nerelativní hodnoty, ale jakožto nástroj má hodnotu mimo sebe. Vzduch, slunce, voda, potrava atd. jsou užitečné pro živočicha, kniha, auto, dům atd. pro člověka. Být užitečný znamená být dobrý pro někoho nebo pro něco. Aristoteles však mimo tyto relativní hodnoty koncipuje hodnoty nerelativní. V takovém případě jde o vše, co má hodnotu samo v sobě nezávisle na tom, zda to ještě slouží k něčemu jinému. Mravně dobrý skutek je hodnotný sám o sobě nehledě na důsledky, které z něj mohou plynout. Převést slepce přes ulici je čin náležející do této neutilitární kategorie. Hodnotu podobných skutků člověk nemůže vytvořit. Vyplývá totiž z přirozenosti zúčastněných subjektů (slepec – vidoucí člověk) a ze situace, v níž se nacházejí.

S něčím podobným se setkáváme i v myšlení. Určité obsahy našeho rozumu nejsou zhodnotitelné námi přidanými konstrukty. Lékařská věda je hodnotná proto, že je prostředkem k léčení lidí, a tento praktický moment ospravedlňuje i hodnotu medicínské teorie. Poznávání skutečnosti, nakolik je, se však nedá prakticky uplatnit v životě člověka, a přesto mu Aristoteles přiznává maximální hodnotu na stupnici všech způsobů poznávání.

V prvé řadě užitečnost znamená reálnou odlišnost prostředku od cíle, k němuž užití prostředku směřuje. To předpokládá konečnost použité věci či poznatku a její „přenos" na jinou oblast. Kladivo můžeme použít při zatloukání hřebíků jako nástroj, protože ani hřebíky, ani spojovaný materiál nejsou kladivem. Matematika se zase hodí při podmaňování si přírody, a to je možné, protože přírodní jsoucna nejsou matematikou. Když ale poznáváme nějakou věc metafyzicky, tj. z perspektivy její jsoucnosti, vztahujeme ji tím ke skutečnosti jako celku. Globální metafyzický pohled na realitu není užitečný, poněvadž z povahy věci není aplikovatelný na něco rozdílného od sebe. Mimo pojetí skutečnosti v její celistvosti už totiž není nic, k čemu by bylo možné tuto koncepci vztáhnout. Tzv. aplikace metafyzických pojmů na realitu není vnějším přiblížením mnohých, reálně rozdílných momentů, z nichž jeden by mohl být instrumentálně využit ve vztahu k druhému. Uplatnění metafyzických pojmů je vlastně jen explicitací, zvýslovněním toho, co daná skutečnost je.

Na tomto místě se ale vynořuje určitý problém. Není snad metafyzika užitečná pro toho, kdo ji kultivuje? Neslouží snad k realizaci jeho životního smyslu, neorientuje ho v jeho životě? Nezdá se, že by Aristotelova teorie čisté neužitečnosti teoretických věd v čele s metafyzikou byla obhajitelná. Nechceme zde hájit neužitečnost nemetafyzických vědních oborů, ale co se týče metafyziky, zůstává její neutilita uvedenou námitkou nedotčena. Říci, že metafyzika je užitečná k realizaci životního smyslu člověka, není přesné. Jak již bylo zmíněno, užitečnost něčeho předpokládá reálnou rozdílnost produktu, na jehož uskutečnění se toto něco instrumentálně podílí. Smysl lidského života však není uskutečnitelný mimo metafyziku. Zatímco užitečná věc zůstává vně realizované hodnoty, metafyzické poznání naopak vnitřně spoluustavuje smysl lidského života.

Metafyzika tudíž není žádným nástrojem, nýbrž je součástí cílové destinace každé racionální bytosti, v čemž se projevuje její absolutní hodnota.[3] Když tedy Aristoteles hovoří o neužitečnosti jistých poznatků, nemá na mysli jejich bezvýznamnost. Neužitečností je zde naopak míněna hodnota nevztažená, tj. absolutní. Ctnost filosofické obezřetnosti velí, aby byly tyto souvislosti Aristotelových tvrzení promyšleny dříve, než dojde pod tlakem současné utilitaristické mentality k jejich nekritickému a příliš samozřejmému zavržení.[4]

Aristoteles vyvyšuje neutilitu jistého druhu vědění i proto, že nehledí „k libostem" člověka. Jako by „libost", příjemnost a radost kalila čistotu vědění a tím pádem i její axiologickou pozici. Neprozrazuje tím Aristoteles, že je zastáncem jakési suché vědy pro mozky zbavené všech citových hnutí? A nepředjímá tímto pojetím Kantovu etickou teorii čisté povinnosti? Existenciálně naladění myslitelé by takovému výkladu patrně ochotně přitakali. Ale Aristotelova pozice by tím byla zásadně dezinterpretována. „Nehledět k libosti" je obrat, který vyjevuje svůj pravý význam jen v širším kontextu Aristotelova myšlení. Z Aristotelovy *Etiky* víme, že člověk dosahuje svého životního naplnění ne přímou snahou o radost a štěstí, ale oklikou přes uskutečnění sobě přiměřené dokonalosti. Kdo chce štěstí přímo, tj. kdo je ve svém jednání motivován výlučně svým uspokojením, ten ho nikdy nedosáhne. Jen ten, kdo pracuje na svém autenticky lidském zdokonalování, zvyšuje hladinu svého životního naplnění. Radost a štěstí jsou totiž průvodními znaky

[3] „Mít hodnotu v sobě", „být hodnotově absolutní" v žádném případě neznamená „platit nezávisle na existenci člověka". Tento aspekt problému bude nutné důsledněji promyslet v závěru našeho metafyzického diskursu na téma nesmrtelnosti člověka. Předběžně můžeme naznačit, že nezrušitelná vazba člověka na trvalé, nutné hodnoty povyšuje lidskou bytost do sféry absolutně hodnotných realit. Proto nelze relativizovat nějakou skutečnost poukazem na její esenciální napojenost na specifické lidské činnosti rozumu a vůle. Neboť je-li člověk svojí esencí spojen s naprosto nutnou oblastí jsoucího, pak si mnohé z toho, co je jen těžko myslitelné bez existence člověka, zachovává svoji absolutnost. Pokud neomezíme pojem „absolutna" jen na jeden význam, neměli bychom mít s přijetím této poznámky žádnou větší potíž. Srov. k tomu příspěvek od J. Piepera: *„... such purposeless and ‚free' reflection on reality as such, exclusivelly aiming at truth and thus entirely ‚theoretical' – what makes this an endeavor meaningfull in itself? How are we to understand this characterization ‚meaningfull in itself'? I am not so sure a certain possible misunderstanding is in fact lurking here; I shall mention it anyway. ‚Meaningfull in itself' does, of course, not say: meaningfull apart from the human person, as if we were talking here about, say, conformity to some abstract and indipendently ‚valid' norms. Rather, the point of reference is most clearly the human existence. ‚Meaningfull in itself' are thouse realities that in a specific sense stand in reference to the human person and to human existence. This, however, does not at all amount to making man an absolute* [Pieper zde uplatňuje pouze jeden význam pojmu ‚absolutno' a pak je jeho upozornění na místě – pozn. R. C.]. *It does imply, though, that man, in a certain sense, is also ‚meaningfull in itself' The very same thought, for instance, is expressed by the complicated concept of ‚person'."* (Josef Pieper, *In defense of philosophy,* Ignatius Press, San Francisco 1992, str. 57.)

[4] „Podle obecně rozšířeného názoru je *teorie*, tj. ‚čistá' věda, kterou není možné uplatnit v praxi, bezúčelná a je proto třeba od ní upustit nebo ji dokonce zakázat (Comte). Je to barbarská pověra, jež zároveň hrozí likvidací budoucí (možné) praxe. Člověk má přece na prvním místě nejrůznější potřeby, mezi jinými také potřebu vědění, kterou uspokojuje ‚čistá' věda. Kdo ji chce zcela podřídit tzv. *praxi*, ten v podstatě popírá, že by lidé měli jiné zájmy a potřeby než živočišné – jídlo a pití, bydlení, oblékání atd., což je zjevná nepravda a pověra. Abychom se o tom přesvědčili, stačí si ověřit, kolik lidí, a to i těch nejprostších, se zabývá zcela nepraktickou vědou jako astronomií nebo historií apod. Vzdávat se čisté teorie je velice nebezpečné i pro budoucí praxi: dějiny lidského myšlení nám ukazují, že zcela nepraktické výzkumy sehrály ve své době nejednou rozhodující roli při rozvoji praktického poznání. To například platí o čistě teoretických výzkumech starých matematiků, jejichž věda se v nové době stala nejdůležitějším nástrojem přírodních věd a z nich vycházející velice praktické techniky. Stejně tomu bylo i v případě logiky, která byla po dvacet pět století libůstkou intelektuálů, až se z ní nakonec ve 20. století neočekávaně vyklubala kybernetika včetně informatiky a tedy natolik praktická technická věda, že zcela mění náš život. Stejně tomu také bylo i v případě zkoumání složení hmoty, jež bylo kdysi vyloženě teoretickou záležitostí, a nakonec nám odhalilo nukleární energii. Chtít podřizovat veškerou vědu praxi není pouze pověra, jež ponižuje člověka, ale je to pověra, jež škodí i samotné praxi." (J. M. Bocheński, *Stručný slovník filozofických pověr,* Aeterna, Olomouc 1993, str. 122.)

činností harmonizujících s lidskou přirozeností, avšak ne každá radost signalizuje dokonalé rozpoložení lidské existence. Ohledně vědy platí něco obdobného. Věda má především věcně hledět na jí příslušné problémy a jen v tom se nalézá její dokonalost. Tato dokonalost je vlastně dokonalostí člověka, který k vědě tímto způsobem přistupuje. Jelikož jen takto kultivovaná věda opravdu zdokonaluje lidské myšlení, přispívá tak v důsledku k nárůstu životní radosti myslícího člověka.[5] Kdo pěstuje nějakou vědu pouze jako svůj koníček v tom smyslu, že hlavní pohnutkou je mu vlastní zabavení a potěšení, ten nedostojí vysokým a obtížným nárokům myšlení, protože jisté vědecké problémy jsou natolik složité, že připravují svým řešitelům nemalá vnitřní strádání.

Nepřehlédnutelná je též Aristotelova zmínka o volném čase jakožto o nutné podmínce vzniku nepraktických věd. Touto výsadou musí samozřejmě disponovat nejen průkopníci takového způsobu vědění, ale všichni ti, kdo se jím chtějí systematicky zabývat a rozvíjet ho. Vztah volného času a filosofického studia není nahodilý. Je diktován samotnou povahou filosofie. Podle Aristotela je člověk k filosofickému a přesněji k metafyzickému poznávání skutečnosti přirozeně predeterminován absolutní otevřeností svého myšlení k bytí.[6] Být člověkem pro něj znamená být schopen alespoň v zárodku myslet celek skutečnosti. Lidské bytí se pak uskutečňuje v reflektovaném uchopení výchozích principů myšlení a v jejich maximálním rozvinutí směrem k posledním metafyzickým pravdám. Realizace tohoto úkolu uloženého samotnou lidskou přirozeností však naráží na četné obtíže subjektivně-objektivní povahy, jejichž překonávání vyžaduje to nejvyšší myšlenkové nasazení. V tomto ohledu se volný čas jeví jako nutná podmínka svobody od všech nefilosofických činností, které tříští a vyčerpávají síly.[7] Taková podmínka však není dopřána každému, a proto je soustavná práce na filosofickém poli výsadou jen malého počtu myslitelů.

---

[5] *„Omnes autem scientiae et artes ordinantur in unum, scilicet ad hominis perfectionem, quae est ejus beatitudo.“* (Tomáš Akvinský, *In Metaphysicam Aristotelis commentaria,* proemium).

[6] J. Pieper se k povaze lidského ducha vyjadřuje následovně: „Duch má silou své bytnosti co činit s celkem reality, není vlastně nic jiného než vztažná síla zaměřená na celek skutečnosti, schopná vstoupit ve styk a udržovat styk se vším, co vůbec je, a také k tomu směřující. ‚Mít ducha', ‚být bytostí nadanou duchem' znamená především být *capax universi*, mocně chápavý a vnímavý k celku universa; ne jako zvíře uzavřené ve výřezu svého ‚prostředí', ale existovat tváří v tvář celku skutečnosti... To však dále znamená, že duchovní bytost, a tedy i člověk, uskutečňuje své pravé možnosti v tom, že zahlédne celek skutečnosti a výslovně se vůči němu otevře. Vytvoření tohoto specificky lidského, jinými slovy skutečné vzdělání člověka, nastane jen potud, pokud dojde k takové konfrontaci s celkem jsoucího. Opravdu vzdělaný člověk je ten, kdo ví, jak se to má se světem v celku – jakkoli nedokonalé může být takové vědění.“ (Josef Pieper, *Volný čas, vzdělání, moudrost,* Křesťanská akademie, Praha 1992, str. 23.)

[7] Vzhledem k nízkému společenskému ocenění filosofie zbývají filosofům, kteří si chtějí uhájit co největší prostor ke studiu (volný čas), prakticky jen dvě možnosti k zajištění vlastní existence – buď čerpat životní prostředky z bohatství vlastního či cizího (mecenášství), anebo se rozhodnout pro život s minimálními náklady. Tato druhá cesta je pro většinu dnešních filosofů schůdnější, poněvadž je jen málo těch, kteří mohou žít z vlastních ekonomických zdrojů bez práce anebo kteří se uživí filosofickou činností. V Aristotelově době k těmto posledně jmenovaným patřili sofisté, ostatní filosofové byli buď aristokratického původu, anebo žili na hranici chudoby: „To rozhodující a to pozoruhodné na ní (tj. na řecké filosofii) je vyvýšení svobodné, nezávislé třídy lidí uprostřed despotické polis. Filosofové se nestávají jejími úředníky a zaměstnanci; vymaňují se z ní ... rádi skrze chudobu a odříkání, a svobodnou osobnost v napětí vůči společnosti, obchodu a každodennímu prázdnému mluvení zachraňuje síla a možnost ke kontemplaci.“ (Jacob Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte,* 2. Band, Alfred Kroener Verlag, Stuttgart 1940, str. 410.)

6.4 Povaha metafyziky stanovená analýzou obecného přesvědčení o této vědě

Závěr první kapitoly první knihy *Metafyziky* obsahuje shrnutí podstatných momentů celého předcházejícího výkladu. Nejdůležitější věta tohoto odstavce dává zahlédnout smysl celé kapitoly a zároveň otevírá téma, jemuž je věnována kapitola následná:

„Na tomto místě pojednávám o věci proto, abych ukázal, že tak zvanou moudrost všichni pokládají za vědu, jejímž předmětem jsou první příčiny a počátky." (981b 27-28)

Již zmiňovaný obrat „všichni pokládají" je výrazem Aristotelova příklonu k obecnému přesvědčení o povaze moudrosti. Je otázka, jaký „statistický vzorek respondentů" má přitom Aristoteles na mysli. Podobné tvrzení by dnes neobstálo. Je možné, že slovem „všichni" se Aristoteles odvolává jenom na tehdejší a jemu známé filosofy, kteří se snad v odpovědi na tuto velmi neurčitě položenou otázku zásadně nelišili. Ani vztažení moudrosti a vědy nemuselo tehdy činit obzvláštní problém, poněvadž rozkol mezi filosofií a partikulární vědou je až mnohem pozdějšího data. Obecná shoda mezi filosofy, z níž Aristoteles vychází, je ale jen povšechného rázu. Identifikace oněch prvních příčin už dozajista nespadá pod společný konsensus, takže nepřekvapuje, když na počátku druhé kapitoly čteme:

„Ježto hledáme tuto vědu, jest třeba zkoumati, jakého druhu jsou příčiny a jakého počátky, jimiž se zabývá vědění, jež nazýváme moudrostí. Snad nám to bude více zřejmé, uvědomíme-li si, jaké představy máme o muži moudrém." (982a 4-7)

V uvedené pasáži můžeme rozlišit dvě roviny „obecného přesvědčení", na nichž se Aristoteles pohybuje. První je vyhrazena „odborníkům na problém", tj. zde filosofům. Druhá, k níž řecký filosof ke konci citace zaměřuje pozornost, náleží „všem normálně uvažujícím lidem". Druhá kapitola první knihy *Metafyziky* je tak zajímavým historickým dokumentem o obecně panujícím přesvědčení starověkých lidí ohledně „moudrosti".

Je těžké odhadnout, jakou míru statistické spolehlivosti smíme Aristotelovým výpovědím přikládat. To však pro nás není rozhodující; podstatné je, zda se z textu dozvíme něco o skutečné povaze metafyziky v Aristotelově pojetí. A takové očekávání můžeme oprávněně mít, protože kdyby Aristoteles považoval „prostý názor lidu" za teoreticky zcela bezcenný, jistě by se jím v této souvislosti nezabýval.

První část kapitoly vyjmenovává šest charakteristik, které mají podle obecně sdíleného přesvědčení moudrost kvalifikovat.

„Předně se domníváme, že moudrý, pokud je možno, všechno ví, aniž má vědění o všech jednotlivostech." (982a 8-10)

Vykreslenému znaku moudrosti lze dobře rozumět ve světle obsahu první kapitoly. V ní jsme se dočetli, že je nutné hledat nejvyšší stupeň lidského vědění v oblasti rozumu. Čím výše jsme společně s Aristotelem stoupali po stupních poznání, tím více se rozšiřoval předmětný záběr kognitivních schopností, a zároveň s tím docházelo ke stále výraznějšímu odpoutávání se od konkrétnosti smyslového vjemu. Poznání skutečnosti jako celku je proto pochopitelně spojeno s maximální distancí od smysly vnímaných jednotlivin, přičemž však vazba myšleného obsahu na ně musí zůstat zachována.[8] Pojem celku reality vyjádřený

[8] V dalších přednáškách uvidíme, že se tento požadavek musí promítnout do samotné metody metafyziky.

např. pojmem „jsoucno" obsahuje každou jednotlivinu, ať je jakéhokoliv druhu, čímž už je zajištěn kognitivní kontakt myšlení se *vším*, třebaže jde o styk silně povšechný.[9]

Aristoteles pokračuje:

„Za druhé za moudrého pokládáme toho, kdo dovede poznati to, co jest obtížné a co člověku je nesnadno poznávati – neboť smyslové vnímání je společné všem lidem, proto je snadné a není na něm nic moudrého." (982a 10-13)

K tomuto aspektu filosofického poznání jsme se již vyjadřovali, když jsme poukazovali na určitou funkční automatičnost smyslů v kontrastu s činností rozumu, která musí být naopak člověkem neustále usměrňována. Každá věda se z tohoto důvodu vyznačuje jistou obtížností a to samé, ale v míře ještě větší, platí i pro metafyziku. Aristoteles nevidí obtížnost metafyziky v komplikovanosti její metody a jejích důkazních procedur, nýbrž v její obecnosti, tj. v bezbřehé rozlehlosti oblasti jejího zkoumání.

Tomáš Akvinský nenechává Aristotelův názor bez kritické poznámky, která upozorňuje na jistou diskrepanci mezi tímto pojetím a protikladnou koncepcí z úvodu do Aristotelovy *Fyziky* na straně druhé. Na příslušném místě *Fyziky* je totiž řečeno, že přirozený pohyb lidského poznání vychází od toho, co je všeobecné (celistvé), a směřuje k tomu, co je částečné, a to jak v rovině poznání smyslového, tak rozumového.[10] Tomáš však namítá, že to, co je v poznání prvotní, je také přirozeně snadno postižitelné. Je-li tedy prvním poznatkem člověka něco všeobecného, pak toto poznání nemůže být zatíženo nějakou obtížností. Pokud si vzpomeneme na Tomášovu tezi, podle níž je *„ens primum cognitum"* (srov. např. *De Veritate* 1, 1), vskutku není patrné, v čem vlastně obtížnost metafyziky (moudrosti) spočívá, když se zabývá právě tím, co prvotně vstupuje do našeho myšlení.

Akvinský řeší vzniklý problém zavedením distinkce: něco jiného je *simplex apprehensio*, tj. prvotní, nekomplexní úkon lidského poznání, a něco jiného je *investigatio*, tj. výzkum pojaté skutečnosti v její vnitřní strukturaci. „Předmět" metafyziky je v nevědecky rozpracované podobě známý každému člověku již v těch nejranějších fázích jeho myšlenkového vývoje, protože s metafyzicky relevantními pojmy nevyhnutelně každodenně operuje, kdežto vědecké, systematické uchopení metafyzického tématu se děje metodicky disciplinovaným myšlenkovým pohybem (*investigatio*), a v tom momentě se počáteční snadnost a familiárnost metafyzických pojmů okamžitě vytrácí. Primární uchopení jsoucna lidským myšlením stojí v základě univerzálních pojmů vypovídatelných o všem (*universale per predicationem*), důsledně provedená vědecká metafyzická analýza naopak vede k odhalení těch nejzazších příčin, které jsou zároveň díky dosahu svého kauzálního působení i nejuniverzálnější. Poznání univerzálií *in praedicando* je něco zcela přirozeného a nanejvýš

[9] *„Quicumque enim scit universalia, aliquo modo scit ea quae sunt subjecta universalibus, quia scit ea in illa. Sed his quae sunt maxime universalia sunt omnia subjecta, ergo ille qui scit maxime universalia, scit quodammodo omnia."* (Tomáš Akvinský, *In Metaphysicam...,* lib. I, lect. 2, n. 44.)

[10] Srov. Aristoteles, *Fyzika,* I, 1, 184a 23-25.

snadného, poznání univerzálií *in causando* je provázeno nemalými obtížemi.[11] Jelikož Aristoteles koncipuje metafyziku jako vědu o prvních, a tedy maximálně univerzálních příčinách, je jeho recepce obecného přesvědčení o obtížnosti moudrosti nenapadnutelná.

Obecnost metafyzických pojmů nemá nic společného s „vyprázdněnou abstraktností". Termín „univerzální" či „obecný" nemá jen jeden význam a Aristoteles má na mysli ten méně častý. G. Reale píše ve svém komentáři k diskutované pasáži:

„Je třeba být zvláštním způsobem pozorný k faktu, že termín univerzální nemá význam abstraktní univerzálie; první principy a příčiny, o nichž Aristoteles průběžně v této knize hovoří, nejsou vůbec pouhými mentálními abstrakcemi: indikují metafyzické základy, podmínky, důvody všech věcí a nazývají se ‚univerzáliemi', ba ‚univerzáliemi nejvyššími' právě proto, že vysvětlují všechny věci. Tedy: první příčiny jsou univerzální, poněvadž jsou příčinami všech věcí."[12]

Třetím identifikačním znakem moudrého člověka je „přesnost" a „schopnost učit":

„Dále v každé vědě moudřejším se zdá ten, kdo je přesnější a o příčinách dovede lépe poučovati." (982a 13-14)

Přesnost bezesporu patří ke každé vědě. Jde vlastně o jinou stránku nutnosti vědeckých poznatků. Vědecká konkluze musí být nutná, nemůže být jinak. Přesnost zužuje platnost užitých pojmů jen na daný případ, nepřesnost naopak operuje s příliš širokými a tedy nejednoznačnými významy pojmů. Nejednoznačnost v sobě nese odlišnost vůči objektivní platnosti teorie. Např. tvrdit, že pes i člověk se chovají rozumně, znamená vyjádřit se nepřesně, neboť pojem „rozumný" nemá v aplikaci na oba subjekty výpovědi stejnou hodnotu. „Rozumnost" chování psa je něco jiného než „rozumnost" chování člověka. Proto je žádoucí rozlišovat, tj. omezit významy pojmů jen na jejich sféru platnosti, a tím je precizovat. Precizování je totožné s myšlenkovým oddělováním *(prae-cisio)* nelegitimně překrytých pojmových obsahů.

Je dobré si však uvědomit, že samotný termín „přesnost" nemá jen jeden význam, a kdo tento fakt nerespektuje, hrozí mu nebezpečí nepřesného užívání pojmu přesnosti. Obecně řečeno, přesnost partikulárních věd je něco jiného než přesnost metafyziky, poněvadž metafyzika musí kvůli všerozsáhlosti svého kognitivního obzoru užívat pojmy nejednoznačné (analogické). Obsahy analogických pojmů nedoléhají „přesně" k poznaným skutečnostem. V metafyzickém pohledu není totéž přisuzovat existenci např. včele a vose. Oba hmyzí jedinci skutečně existují, ale „existence" je pokaždé jiná, modifikovaná požadavky esence jednotlivých bytostí. Dvě skutečnosti nemohou nikdy mít „přesně" tu samou existenci. Nepřesnost metafyziky je dána tím, že nemůže odhlédnout (precizovat) od jednotlivin, pro něž je vzájemná, nezredukovatelná odlišnost typická. Všechny ostatní vědy se mohou soustředit na své univerzální teorie bez ohledu na konkrétní případy a s individuální odliš-

[11] *„Sed contra hoc videtur esse, quod habetur primo Physicorum. Ibi enim dicitur quod magis universalia sunt nobis primo nota. Illa autem quae sunt primo nota, sunt magis facilia. – Sed dicendum, quod magis universalia secundum simplicem apprehensionem sunt primo nota, nam primo in intellectu cadit ens, ut Avicenna dicit et prius in intellectu cadit animal quam homo. Sicut enim in esse naturae quod de potentia in actum procedit prius est animal quam homo, ita in generatione scientiae prius in intellectu concipitur animal quam homo. Sed quantum ad investigationem naturalium proprietatum et causarum, prius sunt nota minus communia; eo quod per causas particulares, quae sunt unius generis vel speciei, pervenimus in causas universales. Ea autem quae sunt universalia in causando, sunt posterioris nota quo ad nos, licet sint prius nota secundum naturam, quamvis universalia per praedicationem sint aliquo modo prius quo ad nos nota quam minus universalia."* (Tomáš Akvinský, *In Metaphysicam ...*, lib. I, lect. 2, n. 46.)

[12] Giovanni Reale, *Aristotele. Metafisica,* vol. III, Sommari e commentario, Vita e Pensiero, Milano 1993, str. 27.

ností se setkávají až následně v momentě aplikace teorií na konkrétní realitu. Metafyzika oproti tomu zohledňuje rozdílnost již při formulaci svých teorií a její obecnost jí dovoluje vytvořit dokonce teorii rozdílnosti jako takové, která se týká všech druhů rozdílnosti, jako jsou rozdílnost individuální, specifická a generická. Identita významu každého analogického pojmu je tak vždy doprovázena nějakou rozdílností. Analogie je totiž konjunkcí stejného a různého, identického a diferentního.

Přesnost metafyziky tedy nespočívá v přesném zachycování jednotlivých jsoucen či omezených oblastí jejich výskytu (o to se snaží vědy partikulární), nýbrž v *přesné* formulaci metafyzických tezí vyjadřujících jen *nepřesnou* (analogickou) poznatelnost skutečnosti jako celku ze strany člověka. A protože jinak než takto (nepřesně) skutečnost globálně poznávat nelze, je metafyzika ve svých vývodech také přesná a nutná.[13] Čím přesnější je vědění, tím více a lépe je také sdělitelné. Díky přesnosti je myšlení žáka fixováno na pojmové obsahy mající jasně vymezené hranice a na jejich vzájemné spojitosti probíhající po pevně určených drahách. Je-li dobře pochopeno to, co je přesně řečeno či napsáno, mizí u příjemce informace možnost každého omylu.

Pátý znak moudrosti by se dal označit jako autofinalita teoretického poznání:

„Míníme také, že moudrostí ve větší míře jest věda, kterou volíme pro ni samu a pro vědění, nikoli pro to, co z ní vyplývá" (982a 14-16).

Poté, co jsme uvažovali o nepraktičnosti metafyzického vědění, bychom neměli mít zvláštní problém s pochopením Aristotelovy intence. Tento druh poznání nese svoji hodnotu v sobě samém, neboť mimo něj nelze nalézt nějaký jeho osmyslňující důvod. Platí však, že když se hodnota něčeho nenalézá mimo toto „něco", spočívá nutně v něm samém? Není tu ještě možnost hodnotové neutrality? Kdybychom však prohlásili metafyzické poznání za hodnotově neutrální, eliminovali bychom tím každou myslitelnou hodnotu, a to opět kvůli fundamentalitě reflektovaného poznání. Padly by tak i čistě utilitární hodnoty, poněvadž i ty jsou vposledku založeny na hodnotách metafyzických. Užitečnost ve vztahu k člověku předpokládá hodnotu člověka samotného, která vtiskuje svou pečeť na vše, co konzervuje a rozvíjí lidskou bytost v široké škále jejích činností.

Aristoteles postuluje „maximální vědeckost" moudrosti a ospravedlňuje tak její hodnotovou absolutnost. Pokud by „maximální vědeckostí" myslel strukturu vědeckého poznání v jeho průběhu i v jeho završení, nedávalo by to žádný smysl. Biologie ve svém postupu není o nic méně vědecká než metafyzika. Vrcholný stupeň vědeckosti je Aristotelem založen v bytostné intenzitě zkoumané a poznané skutečnosti. Souvisí to evidentně s jeho učením o maximální poznatelnosti maximálně jsoucího. Stupeň jsoucnosti je přímo úměrný stupni poznatelnosti (*quoad se*), třebaže pro lidské poznání (*quoad nos*) platí poměry opačné: bytostně méně intenzivní realita (hmotná, proměnlivá skutečnost) je pro nás kognitivně přístupnější než nadempirické entity (než např. povaha lidského myšlení jakožto myšlení).

Rozdíl mezi poznatelností *„quoad nos"* a *„quoad se"* má své kořeny v duchovně-tělesné konstituci člověka a v podmíněnosti lidského rozumového poznání ze strany smyslů. Viděli jsme, že obsahy smyslového poznání jsou pro nás bezprostřednější než *„universalia in*

[13] Aristoteles zdůvodňuje přesnost metafyzického poznání menším počtem principů, v nichž je založeno (srov. 982a 25-27). Každá věda totiž používá svým způsobem principy, které může zdůvodnit pouze metafyzika, ale přitom se samozřejmě opírá o své vlastní axiomy. Jelikož však řečené metafyzické principy tyto axiomy nutně implikují, jsou svojí povahou komplexnější ve srovnání s nereflektovanými ontologickými východisky. Aristotelova teze o největší přesnosti metafyziky z uvedených důvodů je zřejmě velmi diskutabilní, protože postup jakékoliv vědy, byť sebekomplexnější, si může přesnost nárokovat v případě, kdy je plně racionálně kontrolovatelný.

causando" (metodickým hledáním zpřístupněná metafyzická dimenze skutečnosti), takže pro nás tvoří výchozí bod racionálního diskurzu směřujícího k odhalení příčin, a tedy v konečném důsledku toho, co je bytostně nadřazenější ve srovnání s realitou, která se bezprostředně nabízí našim smyslům. Po vykonání metafyzické myšlenkové cesty člověk ve zpětném pohledu chápe, že poznatelnost námi prvotně vnímaných skutečností (sensibilní oblasti) vyvěrá z toho, čeho myšlenkově v explikované podobě dosahujeme později (metafyzické esence věcí a jejich vnější příčiny). Řád lidského poznání se nekryje s řádem bytí, důvody myslitelnosti věcí odhalených běžnému pohledu se ve své plné hodnotě ukazují teprve vyjitím všedního myšlení ze své spokojené nezprostředkovanosti.

„Myslet maximálně" proto znamená myslet vše, co je implikováno v bezprostředně daném předmětu myšlení, což nás odkazuje mimo jeho bezprostřední danost. Myšlení, které už neodkazuje mimo sebe, je právě metafyzika, a proto v ní vědění přichází oklikou přes poznání věcí naší všední zkušenosti k sobě samému. Noeticko-metafyzické sebezaložení lidského myšlení je dostatečnou manifestací jeho vlastní, vnitřní hodnoty, která je hodna volby pro ni samu.[14]

Priorita moudrosti se podle Aristotela uplatňuje i v její operativní nadřazenosti vůči všem ostatním vědám. Jako její poslední významný rys je uvedena vláda nad ostatními sférami vědění a schopnost přesvědčovat (srov. 982b 4-6). Jestliže všechny výše zmíněné charakteristiky moudrosti-metafyziky jsou stiženy klatbou moderních myslitelů, tato poslední je jimi odmítána s obzvláštní vehemencí. Je v ní totiž spatřován útok na nedotknutelnou autonomii věd, které nesnesou reglementaci ze strany nějaké filosofické disciplíny, natož pak metafyziky.

Kdybychom se ale snažili lépe porozumět Aristotelovu úmyslu, možná by se nám tato teze nejevila tak nepřijatelně. Metafyzika v Aristotelově pojetí vládne ostatním vědám ne účinně-kauzálním zasahováním do jejich metod a předmětných zón, nýbrž jen skrze finalitu. Jistě, ono „jen" musíme vložit do uvozovek, protože Aristoteles chápe finální příčinnost jako nejsilnější ze všech – ale současně jako nejšetrnější, a to vzhledem k otevřené možnosti jejího nenaplnění. Cíl nemusí být vždy dosažen, zatímco materiální, formální a účinná moc spoutává skutečnost mnohem bezohledněji. Tomáš Akvinský vystihuje esenci problému již v prologu k Aristotelově *Metafyzice*, když tvrdí:

> „Veškeré umění a vědy jsou zaměřeny k jedinému, tj. k lidské dokonalosti, v níž spočívá jeho (tj. člověka) naplnění (blaženost)."[15]

Každou vědu lze ověnčit výsostnými predikáty a vyzvednout její zvláštní přednosti. Přitom se ale nesmí zapomínat, že je to člověk, který prostřednictvím věd poznává, a že i tuto činnost jeho rozumu nutno nahlížet v kontextu celého jeho života. Ten je finalizován zaměřením jeho kapacit, včetně kapacity racionální. Vědět, a vědět celostně, je z tohoto hlediska naplněním jedné z nejvlastnějších lidských potencialit, takže metafyzika má co do činění s posledním smyslem toho, co člověk *je* a co *být má*. Ve své završenosti je po-

[14] „Vědění však a rozumění pro ně samy nejvíce náleží vědě, jež se zabývá největším předmětem vědění; neboť kdo touží po vědění pro ně samo, dá přednost především vědě, jež má vědeckost v nejvyšší míře, a taková jest věda o tom, co jest nejvyšším předmětem vědění; a nejvyšším předmětem vědění jest to, co je první, a příčiny. Vždyť skrze ně a z nich se poznává ostatní, nikoli ony skrze to, co následuje" (Aristoteles, *Metafyzika,* I, 2, 982a 32 – 982b 1-4). Vědy, které netematizují např. problém identity věcí, nemyslí věci tak intenzivně, jak jsou objektivně myslitelné, a proto jim Aristoteles přisuzuje menší míru vědeckosti. Vědeckostí se zde tudíž myslí průnik do mnohovrstevných dimenzí reality, který je u různých věd odstupňován podle jejich invazivní síly.

[15] *„Omnes autem scientiae et artes ordinantur in unum, scilicet ad hominis perfectionem, quae est ejus beatitudo."* (Tomáš Akvinský, *In Metaphysicam...*, proemium.)

sledním cílem rozumového pohybu, vzhledem k ní jsou překročitelné všechny partikulární vědecké diskurzy. Např. matematické poznání se vyčerpává v aktuálním myšlení matematických entit a jejich vztahů, a obdobně je tomu u všech jiných věd. Ale v žádné tzv. exaktní vědě se neuskutečňuje poznání zkoumaných entit ve všech jejích dimenzích, neboť jen metafyzika disponuje všeobsáhlými pojmy. Člověk, nakolik je vědec, se musí zastavit u jasně vytyčených metodologických hranic své vědy; člověk, nakolik je člověk, může a musí tyto hranice překročit. Racionalita je širší než racionalita matematiky, chemie, astronomie atd. Její poslední možnost spočívá v disciplinovaném uchopení skutečnosti jako celku, a ta se uskutečňuje její metafyzickou aktivací. Myšlenková dynamika (*dynamis* – možnost, potence) člověka nachází svůj nezaměnitelný vrchol v metafyzice. V tom a jen v tom vidí Aristoteles vládu této vědy, která nevytváří žádný násilný nátlak a nechává být partikulární vědy tím, čím jsou samy v sobě.

V druhé polovině 2. kapitoly první knihy *Metafyziky* mapuje Aristoteles počátky metafyziky z hlediska lidských emocí. Ve shodě se svým učitelem Platónem klade první stimul k zaujetí metafyzického postoje ke skutečnosti do údivu. Údiv a pochybnost zjevují neznalost, kterou se člověk snaží zahladit pozitivním věděním:

„Ten pak, kdo pochybuje a diví se, má vědomí nevědomosti." (982b 17)

Vlastně zde zaznívá starý sokratovský přístup k poznání, vystavěný na počáteční nedůvěře v již získané znalosti (pochybnost) a v poctivě přiznaném vědomí vlastní neznalosti. První autenticky filosofické hnutí mysli manifestuje podle Aristotela autarchickou (samostatnou) povahu moudrosti. Jestliže bylo hledání spuštěno vědomím nevědomosti, lze z toho vyvodit finalitu filosofického tázání. Tou je překonání počáteční privace (nevědění) a její nahrazení opačným stavem (vědění). Vědění – moudrost je tedy hledáno pro něj samotné, jeho dosažením bylo splněno výchozí očekávání.

Tento názor o údivu jako o prvním stimulátoru filosofického poznání se traduje dlouhými dějinami západní filosofie až do dnešních dob a je s ním nakládáno převážně jako s nedotknutelným axiomem. Vždyť co jiného by mělo být prvním krokem filosofa než jeho pochybnost a uvědomění si vlastní neznalosti? Jenže způsob, jakým Aristoteles o údivu ve své *Metafyzice* hovoří, budí u pozornějšího čtenáře jisté pochyby. Ne že by Aristotelův názor v řadě ohledů neharmonizoval s jeho koncepcí lidského myšlení. Naopak, vnitřní souvislost tématu údivu s jeho interpretací myšlení je až překvapivě silná. Je-li údiv „vědomím nevědomosti", smíme se ve shodě s principy Aristotelovy filosofie dívat na tuto nevědomost jako na psychologické vyjádření potenciality rozumu. Potencialita je nepřítomností poznání. Absence odpovídajícího poznání má zároveň povahu privace – její odstranění aktuálním poznáním je požadavkem přirozenosti člověka. Dojde-li k úniku z privativní situace, je v myšlení nastolen stav, který je kontrární ve srovnání se stavem výchozím – člověk dospívá k „vědomí vědomosti". Aby však dosáhl vědomí vědomosti, musí být jeho vědění odůvodněné, jinak nemůže mít skutečné vědomí o tom, že ví. Sokratovo *„vím, že nevím,"* je překonatelné pouze filosofickým úsilím, protože je to výlučně filosofie, která zprostředkovává znalost o posledních důvodech znalosti ve všech speciálních oblastech. Jen tehdy lze odpovědně vyslovit odvážnou větu *„vím, že vím,"* když opravdu vím, *proč* vím. Aristoteles nám dostatečně jasně ukázal, že právě filosofie pátrá po nejzazších odpovědích na tuto fundamentální otázku.

Kde tedy vězí problém Aristotelova výkladu? V konkrétních příkladech uvedených jako údivu hodná fakta, stojící tím pádem na počátku filosofie:

„Neboť jako dnes, tak v dřívějších dobách lidé začali filosofovat, protože se něčemu divili. Zpočátku se divili záhadným zjevům, jež jim bezprostředně ukazovala zkušenost, a teprve potom ponenáhlu postupujíce cestou naznačenou, dospěli i k záhadám významnějším, například k záhadě jednotlivých období měsíce, dráhy slunce a hvězd a vzniku všehomíra." (982b 13-16)

Z textu je patrné, že většina zmíněných zkušenostně postižitelných fakt, která mají podle Aristotela odstartovat filosofický výzkum, vůbec nejsou filosofickým problémem! Vždyť odpověď na takto vznesené otázky dává partikulární věda, ne filosofie. V Aristotelově době sice nebyla linie oddělující filosofii od partikulárních věd tak markantní, ale přesto musel autor pasáže s naprostou zřejmostí vědět, že se filosofie nezabývá řešením problému drah a proměn tvaru nebeských těles. Jen jediný příklad splňuje kritéria filosofického problému: vznik všehomíra. Nicméně ani v tomto případě se nejedná o snadno akceptovatelný názor. Zaprvé není tento fakt součástí naší zkušenosti, což neodpovídá Aristotelovu přesvědčení o empirické zakotvenosti našich filosofických poznatků. I kdybychom však zachovali vazbu tohoto problému na zkušenost možným přechodem od zkušenosti se vznikem nějakého partikulárního jsoucna k otázce po vzniku univerza, zůstává Aristotelova intence neobjasněna. Neboť – a to je naše druhá námitka – i tento problém může být zodpovězen z perspektivy partikulární vědy (např. astrofyziky apod.), takže filosofie se ke slovu nedostane.

Má-li být přechod od údivu jakožto vědomí nevědomosti (vědomí potenciální vědomosti) k aktuálnímu vědění kvalifikován jako filosofický proces, nelze operovat nerozlišeným pojmem údivu. Pokud chce mít Aristoteles údiv ve východisku filosofického hledání, je nezbytné, aby se jednalo o „údiv filosofický". To je diktováno Aristotelovým učením o nutné proporci mezi potencí a aktem. Údiv je potenciálním věděním, takže má-li mít toto vědění povahu filosofickou, musí být i výchozí moment *„ejusdem generis"*. Není proto nic divného, když R. Dherbey předsunuje filosofický úkon před samotný údiv a reviduje tak Aristotelovo přesvědčení o vzniku filosofie.[16]

Na tom všem je překvapivé, že počáteční moment filosofování není chápán jako mimofilosofický, nýbrž jako bezvýhradně filosofický. Zrod filosofie a metafyziky zvlášť má proto své kořeny opět ve filosofii. Nejedná se však o nepřijatelné kruhové, autofundační vysvětlení? Rozhodně ne, neboť počátek filosofie je jiný než dovršená filosofie. Tyto dva momenty se k sobě mají jako filosofie zavinutá, nereflektovaná, implicitní, k filosofii rozvinuté, reflektované, explicitované.

Po korekci Aristotelova názoru o počátku filosofie zbývá zaplnit prázdné místo, které se touto kritikou uvolnilo. Zůstává totiž stále nejasné, jak vlastně k zaujetí filosofického postoje ke skutečnosti může dojít. Řešení bude spočívat v odlišení „filosofické zkušenosti" od zkušenosti partikulární. Z uvedeného Aristotelova textu plyne další údaj o zkušenosti, která má člověka vyprovokovat k vědomí nevědomosti (údivu): musí být *mimořádná*. Běžná zkušenost nás ukolébává ve vědomí dostatečnosti našeho vědění, které je orientováno na praxi. Každodenní, tisíckrát opakovaná zkušenost je synonymem známého. Naopak mimořádná událost v rámci této zkušenosti vyjevuje problematičnost empiricky vnímaného.

[16] „Aristoteles je zde velmi blízko Leibnizovi, který říká: ‚Nepohrdám prakticky již ničím.' To, co je hodno našeho údivu, se nenachází v senzacích, nýbrž v tom nejprostším, za předpokladu, upozorňuje nás Aristoteles, že jsme opravdovými filosofy. Filosofický pohled činí věci obdivuhodnými; ty věci, které zůstávají v pohledu toho, kdo se nesnaží pochopit, bezvýznamné nebo matné. Proto je třeba v aplikaci na Aristotela převrátit Platónovu formuli z Thaeteta, kterou sám Aristoteles přebírá: „podivovat se, hle, toť počátek filosofie," a říci spíše, že filosofie stojí na počátku údivu." (Gilbert Romeyer Dherbey, *Les choses mêmes. La pensée du réel chez Aristote,* L'age d'homme, Lausanne 1983, str. 21).

Tím se ale pořád neřeší problém vzniku filosofie. Všechna nová zkušenostní fakta jsou uchopitelná prostřednictvím partikulárních věd, takže ne každý „údiv" vede k filosofické investigaci. Dokonce k ní vede jen málokdy. K zaujetí filosofického postoje k realitě se zdá tedy nevyhnutelná konfrontace s partikulárním způsobem vědění. V základě filosofické zkušenosti stojí vědomí o tom, že vysvětlení partikulární vědy není úplné.

Jak se to může stát? Jak dochází k myšlenkovému přesahu hranic partikulární vědy? Nabízejí se nám přinejmenším dvě alternativy:

1. partikulární věda nedokazuje vše, co předkládá jako věděné či jako nedílnou součást věděného (viz např. první principy poznání). Tak věda obsahuje nepřehlédnutelný zárodek nejistoty – jsou-li principy poznání nejisté, proklamovaná jistota vědy se rozplývá;
2. běžná zkušenost člověka je širší než vědecký experiment či jiné specializované hledisko partikulární vědy, přičemž experimentální báze vědy není bez běžné zkušenosti myslitelná. Z toho je patrné, že nelze ve jménu experimentu popírat hodnotu běžné zkušenosti ani jejího adekvátního teoretického zpracování.

Počátek filosofie tedy spočívá ve vědomí fragmentárnosti, částečnosti vědecky precizovaného (partikulárního) vědění a v uvědomění si nutnosti širšího, celistvého vědění. V momentě, kdy si partikulární věda nárokuje kompetence filosofie a chce být vyčerpávajícím poznáním dané reality, zvyšují se šance na uskutečnění filosofické zkušenosti, a to díky rozporu, který takový nelegitimní postoj partikulární vědy obsahuje.

Řečená „filosofická zkušenost" zasáhne člověka v okamžiku, kdy si uvědomí, že „vedle" toho, co již ví, je něco, co neví; a to, co neví, předchází to, co ví, čímž ohrožuje jeho domnělé vědění. Ona neznalost totiž vůbec není „vedle" toho, co ví, nýbrž „uvnitř" toho, co se zdá být známé. Výsledkem takové filosofické zkušenosti je radikální pochybnost o všem, neboli vědomí nevědění. V tomto smyslu se Aristotelův pojem údivu na počátku filosofického poznání skutečně uplatňuje, ovšem jen s upřesněním, že nejde o mimofilosofický *terminus a quo* filosofie.

Věda, která má takovou strukturaci, aby člověku umožnila uspokojení jeho praktických potřeb, stojí ve službách člověka a je mu plně k dispozici. To ale není případ metafyziky. Jelikož jde o vědu čistě teoretickou, není svou povahou zaměřena k realizaci praktických, mnohdy uměle vytvářených potřeb člověka, tj. není primárně pro člověka, nýbrž, jak Aristoteles sám říká, je z pragmatických pout vyvázána, je svobodná, je pro sebe. Člověk ji nemůže modelovat podle svých požadavků; naopak, neúprosné nároky metafyziky od člověka vyžadují neodvolatelnou myšlenkovou poslušnost. Je-li člověk vnímán jen skrze nápadnější projevy svého života, pak je možné společně s Aristotelem tvrdit, že kultivovat metafyziku „není lidské, neboť lidská přirozenost jest v mnohém směru nesvobodná" (982b 28-29).

Základní materiální potřeby člověka vyjadřují jeho závislost na přírodě, a tato podmaněnost je vnímatelná výrazněji než závislosti v řádu duchovním. Neustálá starost spojená s udržováním lidské existence stojí v určitém napětí se systematickým studiem metafyziky. Tato věda pro sebe požaduje veškerý čas, a pokud jí ho člověk neobětuje, odepře mu na oplátku své plody. Proto je pochopitelné, že se již za dob Aristotelových ozývaly hlasy, které člověka zrazovaly od tak náročné cesty jako jemu nepříslušné. Pretence metafyziky jsou prý pro člověka příliš vysoké, nebo, jak i dnes slýcháme, jsou pyšné a nerespektují skromné (rozuměj dobové, relativizující) podmínky, v nichž se lidské myšlení odehrává. Aristoteles odpovídá trefně tehdejším příslovím, podle něhož „básníci mnoho nepravdivého navymýšlejí" (983 a 3). „Básník" zastupuje všechny ty, kteří kladou požadavky pravdy až za ohled k potřebám člověka dané doby.

Aristotelem užité adjektivum „svobodná" ve vztahu k metafyzice je evidentní metaforou. Vedle toho, že jí má být naznačena nedotknutelnost metafyziky ze strany historicky podmíněných potřeb člověka, lze její smysl ozřejmit i jiným způsobem. Metafyzika je „svobodná", protože nemůže čerpat svoji hodnotu z něčeho, co není ona sama. „Svoboda" je tak označením vnitřní, nezávislé hodnoty metafyzického poznání. V tomto významu není metafyzika zacílena k něčemu jinému, ale je pouze pro sebe, tak jako svobodný člověk není ve svém bytí a jednání pro jiného, ale jen pro sebe. K esenci hodnoty obecně pak náleží, že má být chtěna vůlí nadanou bytostí. A pokud se jedná o hodnotu trvalou, má být i toto chtění trvalé. Metafyzika však k trvalým hodnotám náleží, tedy má být člověkem trvale chtěna.

Metafyzické poznání tak podle Aristotela implikuje i jeho nutné a povinné uznání. Avšak právě ono trvalé, vědomé a eticky závazné myšlenkově-volní zaměření k metafyzice přesahuje možnosti člověka, který díky své přirozené konstituci není s to dostát tak nekompromisnímu požadavku. Duchovně-tělesná bytost je totiž poznamenána vnitřním napětím, které se projevuje mj. v tom, že duchovní hodnoty, trvale platné a tudíž uplatňující neustálý nárok, musí být někdy pod tlakem požadavků tělesné přirozenosti odsunuty až na druhé místo, takže to, co má být přirozeně neustále přítomno v lidském myšlení a chtění jakožto nedílná součást smyslu lidského života (aktuální metafyzické poznání), musí být v některých momentech stejně přirozeně opuštěno. Tento paradox není z historické existence člověka smazatelný.[17]

Téma nezávislosti metafyziky je vystupňováno ke konci první kapitoly, v níž Aristoteles popisuje představovanou vědu jako božskou. A jsou to hned dva důvody, které vedou řeckého filosofa k povznesení metafyziky na výsostnou úroveň přirozené teologie:

> „... předně božskou vědou jest ta, kterou má především Bůh, potom ta, jež jedná o věcech božských. A to oboje přísluší jenom této vědě. Neboť všichni uznávají, že Bůh jest příčinou a počátkem." (983a 5-8)

Nad výroky tohoto druhu vyvstává otázka, proč se vlastně objevují v pasážích, které jsou zjevně koncipovány jako úvod do metafyziky. Téma Boha, je-li vůbec filosoficky zvládnutelné, patří přece až na samý závěr důkladně rozpracované metafyzické vědy. To je jistě pravda, ale vzhledem ke kontextu Aristotelových úvah není takové pohoršení na místě. Aristoteles chápe svoji *Fyziku* jako metodologicky předchůdnou vůči metafyzice, a právě na jejím poli přišel problém existence Boha ke slovu. Osmá kniha *Fyziky* se mimo jiné věnuje dokazování existence Boha, poněvadž imanentistické chápání změny v přírodě se Aristotelovi jeví jako rozporné. Bůh má v Aristotelově metafyzice principiální postavení,

[17] *„Scientia quae est maxime libera, non potest esse ut possessio naturae illius, quae multipliciter est ministra vel ancilla: humana autem natura ‚in multis', idest quantum ad multa est ministra: ergo praedicta scientia non est humana possessio. – Dicitur autem humana natura ministra, inquantum multipliciter necessitatibus subditur. Ex quo provenit, quod quandoque praetermitit id quod est secundum se quaerendum, propter ea quae sunt necessaria vitae; sicut dicitur in tertio Topicorum, quod philosophari melius est quam ditari, licet ditari quandoque sit magis eligendum, puta indigenti necessariis. Ex quo patet, quod illa sapientia tantum propter seipsam quaeritur, quae non competit homini ut possessio. Illud enim habetur ab homine ut possessio, quod ad nutum habere potest, et quo libere potest uti. Ea autem scientia, quae propter se tantum quaeritur, homo non potest libere uti, cum frequenter ab ea impediatur propter vitae necessitatem. Nec etiam ad nutum subest homini, cum ad eam perfecte homo pervenire non possit. Illud tamen modicum quod ex ea habetur, praeponderat omnibus quae per alias scientias cognoscuntur."* (Tomáš Akvinský, *In Metaphysicam...*, lib.I, l.3, n. 9.) Je dobré si uvědomit, že dočasný myšlenkově-volní odklon člověka od trvalé hodnoty metafyziky je diktován tou samou přirozeností, která člověku ukládá povinnost neustálé zaměřenosti k ní. Přirozenost člověka je zde zdrojem výrazné vnitřní disharmonie.

a proto si věda orientovaná na první principy a příčiny zkoumání tohoto problému nevyhnutelně nárokuje.[18] Aristotelova zmínka o Bohu ke konci první kapitoly první knihy *Metafyziky* tedy není nepatřičná.

Moderní kritika zde však nalézá jeden z nejvděčnějších terčů své nekompromisní kritiky metafyziky Platónova žáka. Palba negací přichází z různých směrů, ale takřka vždy je vyprovokována přesvědčením o nemožnosti filosofické zpracovatelnosti tématu, ať již jsou konkrétní odmítavé důvody jakékoliv. K módním trendům patří i kritika tzv. onto-teologické struktury metafyziky, která je v Heideggerově pojetí filosoficky diskvalifikující a která se Aristotelova metafyzického myšlení beze zbytku týká. Podstata této kritiky spočívá ve výhradě, že skutečnost je racionálně manipulována pojmem jsoucna, přičemž vrchol této nepatřičnosti představuje pojem nejvyššího jsoucna – Boha. Lidský pojmový přístup nechává zapomenout na bytí, které jediné je hodno metafyzické reflexe.

Tzv. onto-teologická kritika již vyburcovala k reakci mnoho filosofů, mezi nimiž se zvláště hlasitě ozývají zastánci tomismu. Jako důvod uvádějí, že Tomášova filosofie nejen na bytí nezapomíná, nýbrž že je na něm přímo zbudována.[19]

Tomistický argument stojí samozřejmě za zvážení, ale je dobré si uvědomit, že zdaleka nevyčerpává všechny možnosti obrany proti existencialistické kritice. Onto-teologická námitka se totiž opírá o pochybnou interpretaci lidské racionality, kterou klade do nesmiřitelné opozice vůči jsoucímu. Lidský pojem v ní není manifestací skutečnosti, nýbrž heterogenní strukturou „technického", manipulujícího rozumu.

K vyvrácení této námitky by stačilo jen pár náznaků noetické argumentace. Ale i z historicky nerozvinuté Aristotelovy pozice je možné formulovat účinnou protinámitku. Aristoteles kriticky ví, že princip sporu je ten nejzákladnější princip jak lidského myšlení, tak i skutečnosti. Oddělení myšlení a skutečnosti v tomto kardinálním bodě vrhá do rozporu buď myšlení, nebo skutečnost, nebo obojí zároveň, což jsou všechno nepřijatelné alternativy. Autentické metafyzické (racionální) koncepty čerpají své poslední ospravedlnění právě z řečeného principu (např. kdyby nebyla substance, šlo by o rozpor, kdyby nebylo dění, šlo by o rozpor, kdyby nebyla příčina, šlo by o rozpor atd.).[20] Proto je jejich „kritické" znevážení jen prázdnou rétorikou.

Dále, racionálně uchopené jsoucno nemůže zakrývat bytí, neboť jsoucno je nositelem charakteristik, které mají ultimativní povahu, takže pokud je ještě něco „mimo" jsoucno, musí se vyznačovat alespoň analogicky stejnými rysy. Konkrétně, jsoucno je identické, liší se, je činné atd. Žádné „bytí" není bez těchto znaků myslitelné. Aristoteles by Heideggerovi odpověděl, že zmíněné charakteristiky nejsou realitě vnucenou exigencí technického lidského logu, nýbrž v první řadě požadavkem bytí samého. Pátrat po něm s odhlédnutím od těchto znaků s nasazením předracionálních, mystických schopností je marné úsilí, neboť takové „bytí" by ve své vyvázanosti z racionálních struktur (identita, diference, substancialita, kauzalita atd.) nebylo rozpoznatelné – nebylo by rozlišitelné od jsoucna racionálně postihovaného. Kromě toho by byla stejným osudem významového vyprázdnění stižena i „prorocká" slova postmoderního filosofa-básníka, inspirovaného takovým bytím.

Souhrně řečeno, heideggerovská „ontologická diference" se útokem na bezrozpornou metafyzickou racionalitu zaslouženě rozpadá, a tím se neutralizuje i onto-teologická kritika

[18] Nicméně náš výklad metafyziky nebude tento nárok uplatňovat.

[19] Tomisté mnohdy přistupují k otázce onto-teologie s přehnanou vážností a věnují jí tudíž více pozornosti, než si ve skutečnosti zaslouží. Pro základní seznámení se s tomistickou reakcí na problém je užitečné monografické číslo: „Saint Thomas et l'onto-théologie", in: *Revue Thomiste*, Janvier-Mars 1995, Toulouse.

[20] Viz další výklad v následných kapitolách.

západního metafyzického myšlení.[21] Má-li být něco opravdu překonáno *(überwunden)* a zapomenuto *(vergessen)*, pak to není Aristotelova metafyzika, ale spíše její levná kritika z pera moderních existencialistů.[22]

Literatura pro kapitolu

Aristoteles, *Metafyzika,* I, 2.
Tomáš Akvinský, *In Metaphysicam Aristotelis commentaria,* lectiones II-III.
Josef Pieper, *Volný čas, vzdělání, moudrost,* Křesťanská akademie, Praha 1992.
Jacob Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte,* 2. Band, Alfred Kroener Verlag, Stuttgart 1940.
„Saint Thomas et l'onto-théologie", in: *Revue Thomiste,* Janvier-Mars 1995, Toulouse.

[21] Moderní kritikové se všemožně distancují od racionality, kterou považují za manipulující. Přitom jim uniká, že to jsou právě oni, kdo se dopouští té nejhrubější manipulace v oblastech, o jejichž nedotknutelnosti a „svatosti" nepřetržitě mluví: „Bez metafyzického myšlení je symbolika zbavena hermeneutických kriterií, které regulují její užití; hodnota pravdy náboženství ztrácí postupně na významu a tak se lehce sklouzává směrem k synkretismu, v němž je poslední normou pro rozlišení hodnoty náboženských tvrzení a postojů subjektivní hledisko. V tomto kontextu roste nebezpečí ‚funkcionalizace' Boha a náboženství." (Luis Romera, „L'oggetto della metafisica include Dio?", in: *Tommaso d'Aquino e l'oggetto della metafisica*, Armando editore, Roma 2004, str. 118.)

[22] Navzdory výše zmíněným důvodům může Aristotelův postup působit jako aprioristicky předpojatý. Vypuštění explicitních zmínek o Bohu z úvodních úvah o metafyzice by bylo zřejmě metodicky mnohem sympatičtější. Na druhé straně má i toto téma jasnou souvislost s povahou Aristotelem kultivované metafyziky. Tak jako se obecná, až později vědecky explikovaná struktura reality vyskytuje nereflektovaně ve vědomí každého člověka, tak lze i nevědecký, přirozeným náboženstvím zpřítomněný diskurz o Bohu vědecky explikovat v pozdějších fázích metafyzického vědění. Proto je zmínka o něm na počátku metafyziky ne zcela nelegitimní anticipací budoucí vědecké explicitace problému.

7 K metodě metafyzického zkoumání (I)

Moderní kritika žádá, aby byl každý teoretický nárok zkoumán nejprve z hlediska svých podmínek možnosti. Aristotelova metafyzika tento požadavek na první pohled nesplňuje. Přesto nelze toto myšlení beze všeho označovat za nekritické. V Aristotelově pojetí je metafyzika vědou. Z toho plyne, že se v určitých znacích shoduje se všemi vědními disciplínami a v jiných, pouze jí náležejících, se zase od nich liší. Hlavním problémem je odhalit specifika metafyzického vědění a obhájit jejich vědecký statut. Metafyzika je vědou teoretickou, takže i v tomto ohledu lze identifikovat znaky, které má společné se všemi teoretickými obory, a znaky, jimiž se od nich liší. Pozornost je věnována rozlišujícím znakům, které ustavují tři základní okruhy teoretických věd – přírodovědu, matematiku a metafyziku.

7.1 Moderní výhrada

Aristoteles nárokuje pro metafyziku objektivní poznání skutečnosti v celém jejím rozsahu. Tak obrovský myšlenkový požadavek se takřka nevyhnutelně musel setkat s odmítavou reakcí těch, kteří hodnotí možnosti lidského myšlení méně optimisticky. Sám Aristoteles považoval za vhodné připomenout již na prvních stránkách své *Metafyziky* Simonidův názor, že člověku nepřísluší snaha, natož pak realizace poznání, jenž překračuje hranice jeho historické situovanosti.[1] Spor o možnost metafyziky doprovází každý významnější pokus o její uskutečnění. Fakt, že se metafyzika rodí do konfliktního prostředí, není vždy nutné brát jako známku dekadentního stavu vědění antimetafyzicky laděných intelektuálů, neboť tato filosofická disciplína si radikální oponenturu žádá ze samotné své podstaty. Nechce se totiž opírat jen o hypotetická, kdykoli zpochybnitelná tvrzení, ale trvá a musí trvat na nevyvratitelnosti svých premis a svých konkluzí. To samozřejmě koliduje se situací ostatních věd, které jsou i přes svoji preciznost neustále revidovatelné. Konkrétní historické formy metafyziky navíc až příliš často nedokázaly obhájit své absolutní nároky, čímž se dá vysvětlit podrážděná netolerance, s níž jsou dnes nekompromisně sráženy k zemi i pouhé náznaky aktualizace metafyzického vědění.

K povaze metafyziky tedy patří to, co se dnes označuje jako „kritičnost". V obecném smyslu slova spočívá kritičnost v nastavování co nejobtížnějších překážek, na nichž musí daný názor prokázat svoji hodnotu. Méně obrazně řečeno, jde o formulování protinámitek, které mají za úkol zbavit předkládaná tvrzení jejich pravdivostní hodnoty. Jelikož se metafyzik takové kritické zkoušce nesmí vyhýbat, musí zakládat svá tvrzení na co nejméně zpochybnitelných axiomech. Je známo, že právě o to se Aristoteles snaží, když často operuje principem sporu jako garantem svých metafyzických vývodů.

„Nemodernost" Aristotelovy metafyziky, která je jedním z důvodů jejího plošného odmítání, se kromě jiného projevuje v tom, že se ve svém východisku nezabývá problémem své vlastní možnosti, nýbrž počíná se – pro současného filosofa zcela neprominutelně – nekriticky odvíjet z naivně realistických premis, v nichž se navíc nedá přehlédnout pozitivní hodnocení myšlenkového pohledu člověka „z ulice".[2] Ovšem zbavovat se takto jednoduše Aristotelova způsobu metafyzického myšlení nesvědčí o filosofické vyzrálosti karteziánských dědiců. Začít filosofii metodickým předsunutím úvah o její možnosti je jistě prozíravé, ale pokud se tak nestane, neznamená to ještě její diskvalifikaci. Stačí totiž odhalit jen jedinou autenticky metafyzickou konkluzi, která je nezvratitelně zajištěna, a *možnost*

[1] Srov. Aristoteles, *Metafyzika*, I, 2, 982b 30 – 983a 4.

[2] Srov. přednášku č. 2.

metafyziky se rázem proměňuje v její *uskutečnění*. Metodicky následné sebezaložení metafyziky nevede k logické nepatřičnosti, kterou by bylo nutno hodnotit jako nepovšimnutý a nekritický předpoklad. Jakýkoli platný metafyzický závěr musí totiž vposledku vycházet z nevývratných principů, a tento požadavek se bezezbytku přenáší i na jeho předběžně nekriticky kladené komplexnější předpoklady. Metodické zpoždění úkonu sebezaložení neznamená marnost předchozí intelektuální práce. Neplatí, že co prozatím není apodikticky nahlédnuto jako objektivní, je *ipso facto* neobjektivní. Zpětná verifikace je vždy možná.

Aristoteles volí ve své *Metafyzice* právě naznačený postup. V prvních knihách tohoto díla nenarážíme na žádné známky autorových pochybností o kritické fundovanosti jeho výkladů. O zdrojích počáteční jistoty řeckého filosofa se dozvídáme až následně (zvláště v kritických pasážích 4. knihy). V této přednášce však nechceme podrobně pátrat po všech tvrzeních *Metafyziky*, v nichž Aristoteles odůvodňuje její možnosti. V návaznosti na naše předchozí pojednání obrátíme pozornost na další významné pasáže zmíněného spisu a pokusíme se aktualizovat jejich obsah pro současného čtenáře. Smyslem našeho počínání bude zhodnocení zásadního Aristotelova názoru o možnosti metafyzického poznání, který se nalézá na konci první kapitoly šesté knihy jeho *Metafyziky*.

7.2 Aristoteles o možnosti metafyziky

7.2.1 Stanovisko v Metafyzice IV, 1; VI, 1

Jedno z nejjasněji formulovaných míst, kde se Aristoteles zmiňuje o vlastním předmětu metafyziky, je obsaženo v 1. kapitole IV. knihy stejnojmenného díla:

> „Jest druh vědy, jež zkoumá jsoucno jako jsoucno a to, co mu o sobě náleží." (1003a 20-21)

V citovaném textu se nenachází nic, co by zamlžovalo jeho pravý význam. Jediný, avšak zásadní limit spočívá v tom, že neobsahuje žádný důkaz, jenž by přivedl tato závažná tvrzení ke zřejmosti.[3] Nedostatek je o to vážnější, že vytyčení předmětu metafyziky znamená i přijetí možnosti jejího uskutečnění. Bezstarostnost Aristotelova výkladu je provokativní, a nechceme-li se nechat strhnout k postoji, který by byl podobně kritizovatelný, totiž k prostému odmítnutí takto definovaného vědění, musíme se zamyslet nad tím, jakými důvody by autor své afirmace podložil. Zakladatel Lycea byl mistr dialektické argumentace: pokud bychom oponovali jeho tezi o tom, že lidské myšlení je schopné kognitivně kontaktovat vše jsoucí, jistě by předvedl své schopnosti. Vyšel by – tak jako v případě oponenta objektivní platnosti principu sporu – z nezpochybnitelného předpokladu, že opozice chce být logicky konzistentní a míní formulovat smysluplnou antitezi. Upozornil by nás na to, že pozitivní formulace antiteze zní: *mohou existovat jsoucna, která nejsou člověkem de jure* (z principu) *poznatelná*. Nevývratné založení opačné teze se před našimi zraky vynoří v momentě, kdy pochopíme vnitřní rozpor takového prohlášení. Kdo by totiž vážně počítal s takovou antitetickou možností, potvrdil by tím implicitně pravdivost toho, co explicitně popírá. Klást nějaké jsoucno za hranice dosahu našeho poznání *de jure* (z principu) by znamenalo označovat poznané za nepoznané, a to zároveň a ve stejném ohledu. Neboť ono údajné jsoucno (či jsoucna) mimo omezený záběr lidského poznání je v antitezi identifikováno právě jako určitým způsobem jsoucí, a tím pádem i plnohodnotně metafyzicky poznané. Bez tohoto postulátu nelze antitezi formulovat. Uvedená argumentace tak

[3] Tomáš Akvinský tento fakt ve svém komentáři nepřehlíží, neboť vyhodnocuje celou pasáž jako pouhý předpoklad: *„Primo supponit aliquam esse scientiam cujus subjectum sit ens..."* (TOMÁŠ AKVINSKÝ, *In Metaphysicam Aristotelis commentaria,* lib. IV, lect.1, n. 529).

jasně ukazuje, že metafyzika není naivním snem řeckého myslitele nedotčeného kritičností, nýbrž realitou, jejíž kontury se rýsují na pozadí samotných antimetafyzických námitek.

Ovšem takto silně odůvodněná možnost metafyziky je příliš bezobsažná, než abychom jí bezproblematicky vyhradili místo mezi jinými uznávanými způsoby poznávání skutečnosti. Musíme připustit, že Aristotelovo přesvědčení o potenciální reálnosti metafyziky nebylo nepodložené, ale z toho neplyne, že to byl zrovna on, komu se podařilo možnost metafyzického vědění přijatelně uskutečnit. Co když se to v dějinách *de facto* nepodařilo nikomu? Tyto dvě roviny problému jsou evidentně oddělitelné a úspěch na první rovině ještě není zárukou úspěchu na druhé. Pro dosažení odpovědi na nastolenou otázku ve vztahu k Aristotelovi by bylo třeba analyzovat jednotlivé metafyzické důkazy obsažené v jeho dílech, ale to si zde za úkol neklademe. Spíše nás bude zajímat konzistence pasáží, v nichž řecký metafyzik dodává další důvody, které mají možnost metafyziky potvrzovat.

7.2.1.1 Za horizontem partikulárních věd

Na první pohled asi není patrné, proč bychom se měli podrobovat takové námaze, když máme problém možnosti metafyzického vědění v zásadě vyřešený. Lidské myšlení se vztahuje k celku skutečnosti a metafyzika bude jen teoretickým prohloubením této spontánní kognitivní otevřenosti člověka k realitě ve všech jejích dimenzích. Je zde však ještě další obtíž, jejíž řešení rozhoduje o povaze celostního uchopení skutečnosti. Pokud vše to, co je, není ničím jiným než pestrou mozaikou hmotných jsoucen, pak by k poznání celého rozsahu reality postačovala vědní odvětví, která z různých úhlů pohledu zkoumají tento materiální svět. A pokud by se ukázalo, že množství specializovaných analýz partikulárních věd nepostihuje skutečnost v její úplnosti, měli bychom ještě k dispozici filosofii přírody, která by zkompletovala nedostatky dílčích přístupů, a tak by se dostala na pozici metafyziky. Možnost metafyziky, jež byla otevřena dialektickou argumentací, by se naplnila v oboru, který Aristoteles označuje jako „fyzika". Pro onu disciplínu, kterou řecký filosof od fyziky odlišuje jako vědu mající ještě univerzálnější a tedy celostnější záběr, by nezbylo místo.

Úvahy první kapitoly šesté knihy *Metafyziky* se ubírají směrem k naznačenému problému. Na začátku kapitoly se Aristoteles zabývá vztahem metafyziky k ostatním vědním oborům. Nejprve je nám připomenuto, že metafyzika má zkoumat principy a příčiny jsoucna, ovšem jen „nakolik je jsoucnem" (srov. VI, 1025b 2). Autor rozvíjí své reflexe tak, aby nejprve prokázal spřízněnost metafyziky s jakoukoliv jinou vědou. Z první kapitoly první knihy víme, že zrod vědy je vázán na odůvodnění a explikaci. Věda je pro Aristotela jistým souborem odůvodněných tvrzení. Kde odůvodnění schází, tam nelze o vědě vůbec hovořit. Navzdory velkým rozdílům, kterými se jednotlivé vědy vyznačují a o nichž se dočteme o něco dále, mají všechny vědy společný právě zmíněný rys:

> „... vůbec každá věda, jež se zakládá na myšlení v pojmech anebo má-li v něm jen jistou účast, zabývá se zevrubněji nebo obecněji příčinami a počátky." (srov. VI, 1025b 6)

V této souvislosti se nám nabízí příležitost k tomu, abychom si uvědomili velikou nejednoznačnost, která je s pojmy „příčiny" a „počátku" v Aristotelově myšlení spojena. Tato nejednoznačnost nevyvěrá z nepřesnosti filosofova přístupu, nýbrž ze samotné povahy diskutovaných konceptů. „Příčiny" a „principy", o nichž se Aristoteles zmiňuje, mají explikovat skutečnost jako celek. A jelikož je tato skutečnost mnohorodá (multigenní), musí i struktury, které mají takovou ontologickou bohatost ozřejmit, patřit k různým rodům. Pokud bychom v pojmu „příčiny" mysleli jen na příčiny eficientní (účinnou), finální (účelovou), materiální a formální, učinili bychom sice zadost analogičnosti pojmu (příčiny) a podařil by se nám objasnit způsob postupu mnohých věd, rozhodně však ne všech.

Aristoteles má ale v úmyslu charakterizovat dynamiku jakékoliv vědy, jeho pohled na problém je širokospektrální. Proto je třeba pojmy „příčiny" a „principu" rozšířit o obecný znak „důvodu". Říká-li tedy Aristoteles, že každá věda zkoumá příčiny a počátky svého předmětu, má tím v prvé řadě na mysli, že věda je myšlenkovým pohybem od toho, co má být odůvodněno, směrem k důvodům. Zda je oním důvodem nějaká reálná příčina nebo jen logický důvod, je v tomto případě nepodstatné.[4] Názor řeckého filosofa má tedy analytický charakter, protože logicky vyplývá z jeho definice vědy, jejíž hodnota je jen těžko zpochybnitelná.

Rozdíl metafyziky vzhledem k ostatním vědám tedy nezáleží v takto obecně pojaté povaze vědeckosti,[5] nýbrž v předmětech a metodách věd. Každá věda má svůj vlastní předmět a svou vlastní metodu. Odlišnost metafyziky spočívá v tom, že si vytyčuje za cíl odůvodněné poznání skutečnosti v celém jejím rozsahu, kdežto nemetafyzické vědy zkoumají jen určitý výsek jsoucího. Tomáš Akvinský vnáší ve svém komentáři více světla do problému, když přesněji odhaluje Aristotelovu intenci: metafyzika se zaobírá celkem existující reality, což ale neznamená, že by přehlížela skutečnosti zkoumané jinými vědami. Metafyzika zajímá doslova všechno, žádná věc, žádná událost, žádný fakt není vyloučen ze sféry jeho intelektuálního zaměření. Metafyzika musí zkoumat úplně všechno, zcela každé jsoucno *(est de quolibet ente)*, ale samozřejmě ze své perspektivy, v níž je každá konkrétně jsoucí realita vztažena k celku jsoucího.[6] Už nyní je tedy zřejmé, že metafyzika není para-vědou, která přenechává věci běžné zkušenosti exaktní vědě a orientuje se na tzv. zásvětnou, okultní oblast. Metafyzika reflektuje opravdu vše – tento kámen, tento strom, tento sen atd., a snaží se ukázat, že tyto konkrétní skutečnosti nejsou vyčleněny z celku jsoucího, že je od ostatních, třeba i propastně rozdílných věcí neodděluje nepřeklenutelná distance, nýbrž že s nimi mají navzdory svým specifickým zvláštnostem něco společného.

7.2.1.2 Esence a existence v partikulárních vědách a v metafyzice

Jelikož se nemetafyzické obory soustřeďují jen na určitou oblast jsoucího, nemohou kvalifikovaně hovořit o určeních, která přesahují hranice jejich předmětně a metodicky omezených záběrů. Aristoteles mezi taková určení řadí především esenci a existenci věcí:

„... všechny tyto zvláštní vědy zkoumají určité jsoucno a zvláštní, vymezený rod, ... ani nijak neuvažují o věci, co jest, čili o podstatě... Zvláštní vědy neříkají rovněž nic o tom, zda předměty,

[4] Věda musí být racionální a racionalita spočívá na odůvodnění, které se nutně neopírá o reálné příčiny: *„... in omnibus scientiis servatur quantum ad hoc modus rationis, quod procedatur de uno in aliud secundum rationem, non autem quod procedatur de una re in aliam..."* (TOMÁŠ AKVINSKÝ, *In Boetium De Trinitate expositio*, II, q. 2, a. 1 ad 3). Ve *Druhých analytikách* označuje Aristoteles premisy sylogismu jako příčiny konkluze. V omezených poměrech lidského poznání, které v převážné většině případů postupuje od účinků směrem k příčinám, nelze vždy za premisami spatřovat reálné příčiny, ale spíše logické důvody ospravedlňující vyplývající závěr. Srov. ARISTOTELES, *Druhé analytiky*, I, 2, 71b 22-30.

[5] Z jiného úhlu pohledu je však vědeckost partikulárních věd umenšená ve srovnání s vědeckostí metafyziky, poněvadž metafyzika nepracuje s ničím neodůvodněným, na rozdíl od nemetafyzických vědních oborů, které nedokáží překročit pouhou hypotetičnost svých závěrů.

[6] *„Nulla enim earum* (tj. žádná z partikulárních věd) *determinat ‚de ente simpliciter', id est de ente in communi, nec etiam de aliquo particulari ente inquantum est ens. Sicut arithmetica non determinat de numero inquantum est ens, sed inquantum est numerus. De quolibet enim ente inquantum est ens, proprium est metaphysici considerare."* (TOMÁŠ AKVINSKÝ, *In Metaphysicam Aristotelis commentaria,* lib. VI, lect. 1, n. 1147.)

které zkoumají, skutečně jsou či nejsou, neboť úkolem téhož myšlení jest objasniti, co jest věc a zda jest."[7] (VI, 1025b 9-17)

Poněvadž se jedná o transcendentální determinace, jež se vyskytují i mimo oblast, kterou zkoumá exaktní věda, není přípustné činit obecné závěry ohledně těchto určení z její zúžené, specializované perspektivy. Nerespektování metodických limitů vede k scientistické anihilaci vlastní povahy skutečnosti – to, co je jiné, diferentní, je převedeno na univokální identitu a tím také vymazáno ze skutečnosti.[8] Transcendentalita zmíněných rozměrů však znamená, že na ně lidské poznání naráží úplně všude. Tedy i partikulární věda s nimi nějak pracuje a nemůže je pustit ze zřetele. Podle Aristotela se určení esence a existence včleňují do předmětných zón partikulárních věd na způsob nevytěsnitelných a netematizovaných předpokladů. Všechny tyto obory totiž nutně předpokládají, že jimi reflektovaný předmět má svoji určitost, kterou svou metodou také vysvětlují, a že tento předmět vůbec existuje. Určitost-struktura-dynamismus zachycené skutečnosti, které se ve specifickém metodickém nasvícení jeví jako základní, jsou pak vědami pojímány jako důvod a vysvětlení všech ostatních určení, jimiž se analyzovaná skutečnost vyznačuje. Určitost-esence věcí a dějů je pro partikulární vědy dostupná pouze skrze omezenou optiku jejich metod – v přírodní vědě je daná selekcí jistých smyslově vnímatelných charakteristik, v matematice se o ní rozhoduje na úrovni hypoteticky stanoveného axiomu.[9] Optimální forma vědění je ta, v níž se nutné znaky předmětu objasňují jakožto plynoucí z toho, co předmět ve své esenci *je*. V nemetafyzických přístupech k realitě se sice o žádné „esenci" nemluví, ale to je naprosto v pořádku, neboť tato dimenze reality nemůže být tematizována jinak než metafyzicky. Přesto má smysl zohledňovat vazbu partikulárních věd na esencialitu věcí, která se zde bere v tom nejširším možném smyslu slova jako *nutná určitost* struktur zkoumaných entit.[10] Dokonce i v případech, kdy se myšlení vědce zaobírá ryze nahodilými aspekty věcí, je důležitá reference k nutnému rozměru esence. Neboť i to, co je nahodilé, je nutně nahodilé, a z tohoto nezrušitelného faktu lze vyvozovat řadu stejně nutných a vědecky závazných konkluzí.

Oproti tomu metafyzika tzv. esence věcí explicitně tematizuje a chápe je jako pramen nutnosti jak reálné, tak i kognitivní. Podaří-li se prokázat, že jsou určení x, y, z založena v esenci reality A, je tím dokázána jejich nutná přináležitost k A, a samotné poznání tohoto stavu se vyznačuje nutností. Aristoteles spatřuje v esenci věci, zachycené prostřednictvím esenciální definice, poslední důvod nutných predikací o ní. Na druhé straně si

[7] Termíny „esence" a „existence" nemají v Aristotelově textu význam zcela identický s tím, jaký mu později přikládají scholastičtí myslitelé: „Nutno poznamenat, že v tomto, ale i v jiných kontextech nemají termíny *esence (tí esti)* a *existence (ei ésti)* ten význam, který budou mít ve středověké filosofii, kde je jim rozuměno ve vztahu k pojmu stvoření, a důsledkem toho získávají nový ontologický rozměr a tudíž úplně jinou valenci." (Giovanni Reale, *Aristotele. Metafisica*, vol. III., *Sommari e commentario*, ed. Vita e Pensiero, Milano 1993, str. 294.)

[8] „Vysvětlíme-li" například esenci lidského myšlení jeho scientistickou redukcí na biochemické funkce mozku, unikne nám odlišnost lidského myšlení ve srovnání s biochemickými procesy mozku. Tuto odlišnost scientista neuznává a vtěsnává heterogenní skutečnost do univokálního výkladu, aby tak dosáhl „přesnosti" a plné experimentální kontrolovatelnosti zkoumané sféry.

[9] *„Ipsum autem quod quid est sui subjecti aliae scientiae faciunt esse manifestum per sensum; sicut scientia, quae est de animalibus, accipit quid est animal per id quod ‚apparet sensui' idest per sensum et motum."* (Tomáš Akvinský, *In Metaphysicam...*, n. 1149.) Pro matematiku platí, že závěry plynou z předpokladů, které mají pouze hypotetickou hodnotu. Určitost matematického rezultátu je tedy podmíněna hypotetickým stanovením.

[10] *„... ex ipso quod quid est noto per sensum vel per suppositionem demonstrant scientiae proprias passiones, quae secundum se insunt generi subjecto, circa quod sunt."* (Tomáš Akvinský, *In Metaphysicam...*, n. 1149.)

uvědomuje, že počet takto nutně stanovených poznatků není zase příliš velký, poněvadž tzv. důkaz *propter quid*, v němž se vyvozuje nutná přináležitost určení na základě znalosti esence dané reality, je možno uplatnit právě jen za předpokladu přístupnosti její esence pro naše omezené poznání. Okruh takových realit je však značně úzký. Tomáš ve svém komentáři přesně naznačuje úlohu definičního vystižení esence při sestavování důkazu *propter quid* – definice zde hraje roli středního členu (*medium*), který zprostředkovává přináležitost predikátů subjektu.[11] Ideální stav metafyzikova vědění si představme na nějakém konkrétním příkladu silného důkazu *propter quid*. Dokažme v aristotelském stylu, že ke smyslu lidského života patří poznávání Boha:

a) člověk je bytost rozumná; b) rozumnost je určitý druh poznávací potence; c) potence je transcendentálním vztahem ke svému uskutečnění; d) uskutečnění potence rozumnosti je poznání všeho, co je; e) nelze poznat vše, co je, bez poznání posledního důvodu toho, co je, tj. bez poznání Boha; f) Konkluze: tedy ke smyslu-cíli člověka jakožto rozumné bytosti náleží poznání Boha.[12]

K jednotlivým předpokladům konkluze by měly být samozřejmě připojeny další důkazy, jimiž by byla jejich pravdivost přivedena ke zřejmosti. Momentálně nám však jde o konkrétní znázornění ideálu metafyzického vědění, které nám ve zvoleném případě dovoluje nevyvratitelné tvrzení o esenciálním založení smyslu lidského života. V premisách důkazu se objevují definiční a tedy esenciální/nutné znaky subjektů propozic – rozumnost je esenciálním, definičním znakem člověka (a), kognitivní potence definuje (genericky) rozumnost (b), transcendentální vztahování k uskutečnění definuje poznávací potenci (c), vše, co je (jakožto poznané), ustavuje esenci úkonu rozumové potence (d), Bůh je posledním důvodem všeho, co je (i důvodem poznatelnosti toho, co je), a tedy bez jeho poznání padají jak předpoklad (d), tak i všechny předchozí předpoklady (e). Konkluze (f) tedy plyne z definice obsažené v první premise – protože je člověk člověkem, náleží ke smyslu jeho života poznávání (a milování) Boha. Anebo vyjádřeno z opačného konce – pokud nepatří ke smyslu lidského života poznávání (a milování) Boha, není člověk člověkem (rozpor).[13]

Viděli jsme, že vedle esence počítá Aristoteles mezi předpoklady partikulárních věd i existenci jejich předmětů. Pochopit tento postoj není složité a jeho důvody lze opět zakotvit v dialektické argumentaci. Každá věda je totiž ustavena vztahem ke svému předmětu, takže pokud by dokazovala jeho existenci, vyústilo by to v rozpor. Na jedné straně by již musela existovat jako věda, jinak by nemohla nic dokazovat, na straně druhé by však ještě vědou být nemohla, protože by nebylo zřejmé, zda její předmět, na němž konstituce dotyčné vědy závisí, vůbec existuje. Partikulární vědě tedy nezbývá, než existenci svého předmětu předpokládat.

---

[11] *„Nam definitio est medium in demonstratione propter quid."* (*Ibid.,* n. 1149.)

[12] Stejně by šlo dokazovat tezi o smyslu lidského života kladeném do lásky k Bohu. Stačilo by v důkazu operovat „apetitivní" potencí namísto potence kognitivní.

[13] V metafyzice se vyhodnocují vztahy mezi pojmy a k závěru se dospívá sylogistickou cestou. To je samozřejmě v očích nemála moderních myslitelů diskreditující zjištění. Proto není neužitečné zamyslet se nad následnými slovy: „V novověku je sylogismus vnímán většinou jako nástroj středověké metafyziky, která bez kritické reflexe naivně důvěřovala myšlenkovým konstrukcím, nikterak nepodloženým poctivým empirickým výzkumem. Na kritickém hodnocení myšlenkových jednotek skutečně závisí posouzení sylogismu, zda je hrou prázných termínů zcela uzavřenou v řádu ideality, anebo zda lze vhodnými kombinacemi pojmů – materiálu sylogismu – odhalovat nové stránky skutečnosti. Rozhodnutí o kognitivní účinnosti tohoto prostředku je v kompetenci noetiky. Realistické řešení platnosti obecných pojmů je pozitivní. Proto se v rámci aristotelského realismu sylogismu přiznává funkce účinného prostředku osvojování nových vztahů a aspektů neempirické skutečnosti." (JIŘÍ FUCHS, *Úvod do filosofie. 1. Filosofická logika,* Praha: Krystal OP 1997, str. 155.)

Ale netýká se uvedený důvod rovněž metafyziky? Vždyť i ona je vědou, a pokud by existenci svého předmětu nepředpokládala, nýbrž teprve by jej dokazovala, ocitla by se ve výše naznačeném rozporu. Chce-li tedy Aristoteles odlišit metafyziku od partikulárních věd právě bezpředpokladností metafyziky ve vztahu ke jmenovaným určením (esence, existence), tlačí ji do rozporu. Únik z hrozící kontradikce je třeba hledat ve vysvětlení smyslu pojmu „bezpředpokladnost". Rozhodně se jím nemyslí absurdní předsunutí nicoty před první úkon metafyzického poznání. V momentě, kdy metafyzik začne svým způsobem reflektovat realitu, předpokládá danost esencí a existencí věcí společně se všemi lidmi, kteří uchopují realitu běžnými, každodenně užívanými a metafyzicky neprohloubenými pojmy. Bezpředpokladnost metafyziky znamená, že dimenze esencí a existencí věcí nezůstávají při aktivaci metafyzického poznání stálým předpokladem, jako je tomu v případě partikulárních věd, ale v určité fázi se promění v kvalifikovaný, nepřímým důkazem podložený poznatek. Metafyzik poukazem na rozpor příslušných antitezí prokáže, že aspekt esence a existence věcí není jen nedokazatelným a tedy možná fiktivním předpokladem lidského vědění, nýbrž objektivní a nutnou konstituantou všeho, co je.[14]

Aristoteles pokračuje ve svém výkladu srovnáním věd s ohledem na cíl, k němuž směřují. Nejvýraznější linie, která rozděluje vědy na dvě základní skupiny, podle něj vede mezi obory, které jsou na jedné straně zacíleny k produkci nějakého efektu (vědy produktivní) a na straně druhé neproduktivně zaměřeny na povahu myšleného jsoucna (vědy teoretické). V rámci první skupiny pak od sebe odděluje vědy, které realizují svůj produkt vně poznávajícího subjektu (vědy poietické – technologie), od věd, jež kladou účinek do tohoto subjektu (vědy praktické).[15] Jelikož řecký filosof zamýšlí osvětlit možnost metafyzického poznání, zajímají ho vědy, mezi nimiž figuruje metafyzika, což jsou vědy teoretické. Následuje nové srovnávání členů dělení, tentokrát však z jiného hlediska. Zatím je jasné, že všechny nemetafyzické teoretické disciplíny jsou tzv. partikulární, poněvadž se nezabývají skutečností v její celistvosti, nýbrž pouze v nějakém metodicky selektovaném aspektu. Tato základní diference se projevuje ve způsobu, jakým příslušná věda primárně zachycuje svoji oblast výzkumu (svůj předmět), ale i v určitém metodickém průběhu hledání, které ve svém výsledku nesmí překročit hranice předmětu, jímž je daná věda definována. Tuto diferenci Aristoteles rozebírá podrobněji.

7.2.2 Tomášova explikace problému

7.2.2.1 Základní rozlišení věd

Ve snaze o pochopení Aristotelovy myšlenky si pomůžeme již jednou citovaným dílem od Tomáše Akvinského *In Boethii De Trinitate expositio*,[16] poněvadž velká část tohoto důležitého spisu se tematicky překrývá s analyzovaným textem 1. kapitoly šesté knihy Aristotelovy *Metafyziky* a náš problém je zde rozvíjen v duchu aténského myslitele. Smíme se proto na tento zdroj dívat jako na obzvláště zdařilý detailní komentář k Aristotelovým pasážím, jimiž se nyní zabýváme.

[14] Pokud by tedy byl metafyzice odepřen statut vědy, byly by tímto verdiktem zasaženy i vědy partikulární, neboť by pak obsahovaly epistemické prvky (existenci, určitost předmětů apod.), které by nebyly teoreticky ospravedlnitelné.

[15] Mezi posledně jmenované vědy (vědy praktické) náleží např. etika, jejíž vědění směřuje k vytvoření ctností v myslícím a jednajícím subjektu. Ve svém komentáři *In Boethii De Trinitate expositio* se Tomáš Akvinský důkladněji zaobírá otázkou nastolenou Aristotelem a na příslušném místě jasně a výstižně postihuje jádro problému: *„... theoreticus sive speculativus intellectus in hoc proprie ab operativo sive practico distinguitur, quod speculativus habet pro fine veritatem quam considerat, practicus autem veritatem consideratam ordinat in operationem tanquam in finem."* (Tomáš Akvinský, *In Boethii De Trinitate expositio,* II, q. 5, a. 1, corp.)

[16] Česky: Tomáš Akvinský, Rozdělení a metody vědy, Česky vydal Krystal OP, Praha 2005.

Tomáš se nejprve ptá, kde leží poslední důvod Aristotelova dělení teoretických věd na fyziku, matematiku a metafyziku. Odpovědí je, že ho musíme hledat v rozdílech kvalifikujících předměty těchto věd. O jaké rozdíly se však konkrétně jedná? Akvinský připomíná, že jde o rozdíly, které určují esenciální odlišnost teoretických myšlenkových úkonů, nakolik jsou myšlenkové a nakolik jsou teoretické. To je poněkud složité, ale Tomáš to přibližuje prostřednictvím analogie mezi myšlenkovým a sensibilním uchopením předmětu. Naše vnější smysly se ve svých úkonech podstatně odlišují, neboť např. vizuální akt je něco podstatně jiného než akt auditivní. Přitom se v obou případech jedná o sensibilní, smyslové úkony. Nicméně každá hmotná, jistým způsobem kvalifikovaná skutečnost je smyslově vnímatelná navzdory hlubokým esenciálním rozdílům, které mezi jednotlivými hmotnými realitami panují. Např. rostliny a živočichové jsou esenciálně rozdílnými, smyslově postižitelnými jsoucny, ale tato zásadní diference se do rozdílu mezi jednotlivými smysly nepromítá. Není to tak, že by rostliny byly vnímatelné určitým smyslem a živočichové zase jiným smyslem. Esenciální rozdíl mezi zrakem a sluchem proto není založen v esenciálním rozdílu mezi rostlinami a živočichy. Tomáš k tomu dodává, že vzhledem k faktu sensibility (smyslové vnímatelnosti) jsou rozdíly mezi rostlinami a živočichy nepodstatné *(esse enim animal vel plantam accidit sensibili inquantum est sensibile et ideo penes hoc non sumitur differentia sensuum)*. Obě tyto sféry jsoucen jsou stejně viditelné a slyšitelné. Je pochopitelné, proč diskutovaný esenciální rozdíl *planta – animal* nevede k esenciální diferenciaci smyslů – smysl totiž takto hluboký rozdíl na úrovni metafyzické esence věcí vůbec nemůže postihovat. Proto o rozdílnosti smyslů rozhoduje jiný předmětný rozdíl, který je sice rovněž esenciální, avšak je situován do oblasti akcidentů (kvalit): posledním důvodem hledaného rozdílu mezi zrakem a sluchem je kvalitativní diference mezi barvou a zvukem. Toto odlišení kvalit se již nechová vzhledem k vizuální a auditivní vnímatelnosti předmětů akcidentálně (*per accidens*), nýbrž podstatně, esenciálně, nutně (*per se*). Podobně to platí i pro ostatní smysly.[17]

Pátráme-li po diferencích, které ustavují odlišnost jednotlivých teoretických věd, nesmíme se ani zde orientovat podle předmětných rozdílů, které se vztahují k jednotlivým teoreticky zkoumaným sférám čistě nahodile, ale musíme vyzvednout podstatné momenty diferenciace.[18]

Za tímto účelem nás Tomáš upozorňuje, že pokud kultivujeme nějakou teoretickou vědu, jsme vázáni na jisté subjektivně-objektivní podmínky její možnosti. Z hlediska lidského poznávajícího subjektu se teoreticky věděné vyznačuje abstraktností, z hlediska objektu nutností, neboť vědecky zkoumatelné jsou pouze jeho nutné dimenze. Abstrakt-

[17] *„Sciendum tamen, quod quando habitus vel potentiae penes obiecta distinguuntur, non distinguuntur penes quaslibet differentias obiectorum, sed penes illas quae sunt per se obiectorum inquantum sunt obiecta. Esse enim animal vel plantam accidit sensibili inquantum est sensibile et ideo penes hoc non sumitur differentia sensuum, sed magis secundum differentias coloris et soni.“* (*Ibid.*)

[18] *„Et ideo oportet scientias speculativas dividi per differentias speculabilium inquantum sunt speculabilia.“* (*Ibid.*) V těchto Tomášových pasážích si můžeme vychutnat obzvláštní přesnost jeho filosofické latiny.

ností se zde míní myšlenkové odhlédnutí od singularity zkoumaných entit.[19] Jelikož Tomáš považuje materii za poslední důvod nesdělitelné singularity (individuality) hmotných skutečností, hovoří v tomto kontextu o imaterialitě teoretických konceptů. Za tímto tvrzením se zjevně skrývá obtížný metafyzický problém tzv. individuace, na nějž není nutno náš výklad nijak vázat. Proto se přidržíme neutrálnější terminologie a budeme používat již uvedený termín „abstrakce".

Také nutnost je povinnou kvalitou vědeckého poznatku a Tomáš ji společně s Aristotelem nechávají plynout z objektivní, předmětné oblasti. To, co je zásadně nahodilé (nenutné), není vědecky zpracovatelné, co je naopak nutné, může se stát tématem vědeckého diskurzu. Nutnost ale implikuje neměnnost, a proto je zaměření vědy na nutné aspekty reality zároveň zaměřením na to, co o sobě nepodléhá změně.

V těchto subjektivně-objektivních podmínkách vědeckého teoretického poznání nalézá Tomáš spolu s Aristotelem důvody podstatných diferencí mezi jednotlivými teoretickými vědami.[20] Způsob a míra oddělenosti (*abstractio/separatio*) obsahů pojmů teoretických věd od striktní singularity analyzovaných entit a od nepředvídatelné, žádnou zákonitostí neřízené variability jsou identifikovány jako jejich podstatné (*per se*) diference.

7.2.2.2 Srovnání přírodovědy, matematiky a metafyziky

Aristoteles ukazuje, že se zmíněné rozdíly promítají již do prvních metodických kroků diskutovaných věd. Právě na jejich základě se vymezuje vlastní předmět fyziky, matematiky a metafyziky.[21] Fyzika, která zde označuje filosofii přírody, odhlíží (abstrahuje) od individuálních rozměrů investigovaných jsoucen a na této obecné rovině odhaluje nutné struk-

[19] Jelikož abstrakce vede k vytváření univerzálních pojmů, je každý náš pojem nutně obecný – postihujeme jím to, co je jednotlivým momentům společné, a tím pádem nahlížíme mnohost prizmatem jednoty. Je však vůbec možné poznávat mnohé skrze jedno? Tento problém a snaha o jeho řešení jsou přítomny v celých dějinách západní filosofie. Obecný problém vztahu jednoty a mnohosti se zde promítá do své specifické noetické podoby. Středověký spor o univerzálie je třeba umístit právě do tohoto širšího filosofického kontextu. Jazyk, v němž se střety tehdejších filosofů a teologů odehrávaly, je již možná zastaralý, ale jádro teoretické obtíže zůstává a navždy zůstane bezesporu aktuální, neboť je ve hře samotná esence způsobu lidského racionálního poznání. Nemálo dnešních myslitelů se domnívá, že moderní věda svou povahou již definitivně zamezila možnosti teoretické aktualizace tohoto prastarého filosofického tématu. Obecnost vědeckých teorií na straně jedné a neopakovatelná individuální konkrétnost zkoumaných oblastí na straně druhé však odhaluje naivnost takové progresivně laděné představy: *„The scientist expresses his knowledge in abstract and universal terms (for example, he does not make a statement about this particular electron, but about electrons in general), and if these terms have no foundation in extramental reality, his science is an arbitrary construction, which has no relation to reality."* (F. Copleston, *A History of philosophy,* vol. II, New York, Doubleday 1985, str. 139.)

[20] *„Speculabili autem, secundum quod est obiectum speculativae potentiae, aliquid competit ex parte potentiae intellectivae et aliquid ex parte habitus scientiae quo intellectus perficitur. Ex parte quippe intellectus competit ei quod sit immateriale ... ex parte vero scientiae competit ei quod sit necessarium, quia scientia de necessariis est... Omne autem necessarium inquantum hujusmodi, est immobile, quia omne quod movetur, inquantum hujusmodi, possibile est esse et non esse vel simpliciter vel secundum quid... Sic igitur speculabili, quod est obiectum speculativae scientiae per se competit separatio a materia et a motu, vel applicatio ad ea. Et ideo secundum ordinem remotionis a materia et a motu, scientiae speculativae distinguuntur."* (Tomáš Akvinský, *In Boethii De Trinitate expositio,* II, q. 5, a. 1, corp.)

[21] Aristotelovo dělení teoretických věd skrývá zásadní nekonzistenci, poněvadž je v příkrém kontrastu s jeho metodickými axiomy. V *Metafyzice* IV, 2, 1004a 2-6 totiž řecký filosof ukazuje, že je právě tolik částí filosofie, kolik je substancí. Matematika je ale pro něj evidentně filosofickou disciplínou, a to i přes to, že její předmět postrádá charakteristiky substanciálního bytí. Správně by tedy v souladu s Aristotelovým přesvědčením o strukturaci reality měla na místě matematiky figurovat astronomie (srov. např. G. Reale, *Aristotele. Metafisica.* I. *Saggio introduttivo e indici*, Vita e Pensiero, Milano 1993, str. 288-293). Tento klasifikační omyl nás však nemusí příliš rušit, protože teoretická reflexe nad metodickým statutem matematiky je i tak nezbytná pro pochopení toho, co je metafyzika v aristotelském smyslu.

tury a zákonitosti, které platí pro všechny individuálním způsobem jsoucí a změnám podléhající přírodní reality. Filosofii přírody a v širším pohledu veškerou přírodovědu zajímají struktury a zákony konkrétně existujících, smyslově vnímatelných skutečností. Proto Aristoteles vymezuje předmět fyziky jako smyslově vnímatelnou materii, samozřejmě ne v jejím striktně individuálním a tedy obecným pojmem nezachytitelném aspektu, ale v jejím obecně dostupném, specifickém charakteru. Přírodovědec tedy odhaluje, co nutně charakterizuje jsoucna mající materii určitého typu – různé struktury anorganických materiálů, různé typy rostlinných a živočišných organismů atd. Vědec, který hledí na přírodu z tohoto hlediska, neformuluje své závěry v podobě explicitní reference k individuálním exemplářům daného typu („druhu"), nýbrž ponechává a musí ponechat své teorie na obecné úrovni, na níž není řeč o *tomto* organismu, o *této* tkáni či *této* anorganické materii, ale o organismech, tkáních a materiích *tohoto typu*. Jak patrno, filosofie přírody a obecně přírodověda mají nutně abstraktní povahu, poněvadž z podstaty věci musí odhlížet od individuálních konkretizací svých teorií a soustředit se na typologii zkoumaných, o sobě singulárních realit. Limit přírodovědné abstrakce spočívá v tom, že musí být vždy zohledněna materialita předmětů, třebaže se jedná o materialitu typologizovanou, či klasičtěji řečeno specifikovanou. Kvůli sémantické elastičnosti pojmu „esence" související s jeho transcendentální platností se Tomáš nezdráhá přisoudit přírodovědnému bádání intenci odhalení statickodynamické určitosti (*quidditas et proprietates*) tematizovaných hmotných skutečností.

Rovněž zde se ukazuje, že problém esence není z lidského myšlení vytěsnitelný, ačkoliv se jeho moderní banalizace neobtěžují zjišťováním pravých důvodů jeho zavedení. Odpor proti tomuto „překonanému přístupu k realitě" vychází často z přesvědčení, že tzv. esence tvoří jakési mlhavé pozadí empiricky dostupných dimenzí světa a vnáší do reality rozdělení: na jedné straně stojí zkušenostně více či méně konstatovatelná určení a na straně druhé jakési tajemné „podstatné" jádro (esence), ve srovnání s nímž je materiální barvitost skutečnosti prohlašována za marginální, tj. za případkovou.

Pro ty, kdo se nespokojují se slogany a pouhou verbální magií, ale podkládají své výroky seriózním zkoumáním toho, o čem se vyjadřují, je podobný způsob kompromitace Aristotelova myšlení nepřijatelný. Výše naznačená kritika nemůže být pravdivá už proto, že opomíjí základní vlastnost „klasické" esence, totiž její transcendentalitu. Je to právě tato vlastní známka, která znemožňuje rozpad reality do protichůdných, vzájemně nekomunikujících struktur typu „vnitřní/vnější", „esenciální/neesenciální". Co je transcendentální, neobývá jenom určitou zónu skutečnosti, nýbrž rozprostírá se v jejím celku. Proto i ty rozměry světa, které jsou empiricky evidovatelné, musí být považovány za „esenciální", alespoň v tom smyslu, že mají svou myšlenkově proniknutelnou, exaktní vědou odhalitenou identitu.[22] Přečte-li si moderní kritik pozorně některé pasáže z Aristotelovy *Metafyziky* a z Tomášova komentáře ke stejnojmennému dílu, měl by pochopit, že tito autoři spatřují

[22] Naše úvaha platí pouze na rovině, z níž je proti klasické metafyzice vedena moderní kritika a na níž nedochází k nezbytnému rozlišování různých významů pojmu „esence", protože její význam je univokálně zploštěn. Oproti tomu z hlediska klasické metafyziky je potřeba vyzvednout nejednoznačnost pojmu „esence", takže z její perspektivy již má smysl hovořit o esenciálních a neesenciálních rozměrech věcí. Tato distinkce totiž předpokládá zcela určité, nekonfúzní, významově pluralizované pojetí esence. V takovém kontextu zaujímá esence centrální, metafyzicky konstitutivní pozici a v porovnání s ní jsou všechna ostatní určení „neesenciální" (metafyzicky nekonstitutivní).

v materialitě a v dění esenciální rysy hmotné skutečnosti, které čekají na své myšlenkové uchopení ze strany adekvátně strukturované vědy.[23]

Zdá se však nepravděpodobné, že by Aristoteles svým způsobem definování přiměřeným jeho filosofii přírody anticipoval moderní přírodovědu.Vždyť ta si na rozdíl od Aristotelova požadavku teoretičnosti klade za cíl kromě jiného dosažení praktické dominace člověka nad prostředím. Navíc také disponuje metodami výzkumu, o nichž neměl řecký filosof ani nejmenší potuchy. Naše předchozí vyjasňování tedy neodstranilo nesmiřitelný kontrast antického a moderního pohledu na skutečnost, který je tak samozřejmý, že se každá snaha o harmonizaci musí jevit jako komicky nepoučená.

Musíme připustit, že o nějaké harmonizaci zde opravdu nemůže být vůbec řeč. Soulad není možné vytvářet mezi nesouměřitelnými perspektivami, kterými Aristotelova a moderní přírodověda *de facto* jsou. Spíše je třeba apelovat na typický znak Aristotelových pojmů, které v diskutované problematice hrají prvořadou úlohu – na jejich analogičnost. Dnes beznadějně opuštěné Aristotelovy koncepty materie a formy nejsou to, zač jsou s neskrývaným opovržením považovány. Nejsou to pojmy antické fyziky, ale pojmy vlastní každé konzistentní metafyzice, což s sebou nese jako důsledek jejich obrovskou mnohovýznamnost. Forma se v této bohaté významové škále dá interpretovat jako struktura, organizace, systém atd., materie jako princip strukturovatelnosti, organizovatelnosti, uspořádatelnosti atd. skutečnosti. Je-li tomu tak, je opravdu tak nepřiměřené hovořit v souvislosti s moderní přírodovědou (a nejen s ní) o zmíněných Aristotelových konceptech? Nenarážíme na ně, když se vyjadřujeme např. o struktuře nerostu, struktuře a mikrostruktuře hmoty, morfologii organismu a jazyka, psychologické typologii, politických systémech, ekosystémech atd.? To vše jsou příklady, v nichž jsou předměty oborů vymezeny v souladu s Aristotelovými metodickými kriterii (*in definitione ponitur forma cum materia*).

Někdo může namítnout, že termíny „struktura, mikrostruktura, morfologie, typologie, systém, ekosystém" aj. které jsou moderními vědami používány a definovány, mají přece zcela jiný, zásadně odlišný význam, než jaký je obsažen v Aristotelových pojmech materie a formy. Jenže právě to je neopodstatněný a neodůvodnitelný předpoklad. Filosofické pojmy materie a formy jsou prokazatelně analogické, takže obsahují podstatnou sémantickou diferenciaci v závislosti na mnohotvárnosti reality samé.[24] Proto svým obecným významem pokrývají i ty oblasti, v nichž se pohybují moderní vědy. Ty už jen obecný filosofický význam uvedených pojmů specifikují. Přitom se však nedostávají do oblasti kompetence filosofie, protože významová participace speciálních pojmů na konceptu autenticky metafyzickém žádný takový dopad nemá. Metafyzická obecnost je analogická a tudíž nejen připouští, nýbrž přímo vyžaduje esenciální rozdílnost významů. Vědecká „specifikace"

[23] *„Nullius enim praedictorum definitio potest assignari sine motu, sed quodlibet eorum habet materiam sensibilem in sui definitione et per consequens motum. Nam cuilibet materiae sensibili competit motus proprius... Et ex hoc palam est quis est modus inquirendi quidditatem rerum naturalium et definiendi in scientia naturali, quia scilicet cum materia sensibili."* (Tomáš Akvinský, *In Metaphysicam...,* lib. VI, lect. 1, n. 1158.) Při promýšlení této problematiky je dobré si uvědomit, že to, co je „podstatné" a „esenciální" pro partikulární vědu, nemusí být podstatné a esenciální pro metafyziku. Spory o tom, co v daném případě podstatné je a co podstatné není, jsou nezřídka vedeny tak nešťastně, že nemohou vyústit do pozitivního rozuzlení teoretické zápletky. Neboť nedojde-li k důslednému rozlišování „vědecké" a „filosofické-metafyzické" perspektivy ve vztahu k diskutovanému tématu, je naděje na dosažení jakéhokoliv zodpovědného konsensu ztracena. Ve zmíněných pohledech se totiž uplatňují odlišná kriteria, která o „podstatnosti" a „nepodstatnosti" zkoumaných dimenzí reality rozhodují. Jako příklad závažného nedostatku rozlišování nám mohou posloužit „vědecké" a „zasvěcené" debaty o statutu embrya v těle lidské matky, kterými vědečtí specialisté osvícensky vzdělávají nepoučenou laickou veřejnost.

[24] Srov. např. G. Barzaghi, „Materia e forma.Senso metafisico ed espansioni analogiche dell'illemorfismo in S. Tommaso d'Aquino", in: *L'essere, la ragione, la persuasione,* ESD, Bologna 1994, str. 95-138.

významů metafyzických pojmů tak nevede k signifikátům, které by byly univokální se signifikáty filosofickými, nýbrž obojí dělí od sebe esenciální propast.[25]

Ve stejném duchu se podívejme na druhou teoretickou vědu, o níž Aristoteles v 1. kapitole 6. knihy *Metafyziky* hovoří. Autor je v tomto případě velice stručný. V kratičkém odstavci se dozvídáme, že matematika tematizuje matematická jsoucna, pro něž je charakteristické, že jsou myšlena jako nepodléhající změnám a jako oddělená od smyslově vnímatelných kvalit.[26] Řecký filosof váhá, zda matematickým entitám náležejí tyto atributy také ontologicky, tj. zda skutečně existují separovaně bez smyslově vnímatelných vlastností. Této otázce se bude v otevřené polemice s platoniky věnovat až v závěrečných dvou knihách *Metafyziky*. Diskuze vyústí do známé Aristotelovy konkluze, podle níž žádná matematická určení neexistují nezávisle na hmotných předmětech naší zkušenosti. Jejich oddělenost (*separatio*) od typických rysů hmotného světa (smyslová vnímatelnost, změna) je toliko myšlenková (*abstractio*). To je tvrzení, které ukáže svoji důležitost právě při stanovení předmětu metafyziky a tedy i její samotné možnosti.

Tomášovy reflexe v *In Boethii De Trinitate* rozvíjejí tento problém *Metafyziky* s velkou pečlivostí a dávají nám lepší šanci na pozdější pochopení toho, v čem Aristoteles spatřuje podstatu metafyziky. Akvinský nejprve uvádí do vztahu pojmy „abstrakce" a „separace" s korespondujícími mentálními akty – abstrakce je elementární, pojmotvorný myšlenkový úkon člověka a předchází konfrontaci pojmů, která se odehrává v soudech. Pokud je soud negativní, dochází v něm k oddělení určení zachycených pojmy.[27] Abstrakce je intencionálním zaměřením a neimplikuje tvrzení o oddělenosti či neoddělenosti zaměřeného rozměru skutečnosti od toho, co spadá mimo hranice abstraktního záběru (řeknu-li, že jablko je červené, netvrdím tím, že není červivé, neboť pojem „červený" se o červivosti subjektu nezmiňuje). Separace zúčastněné pojmy naopak výslovně odděluje (řeknu-li, že toto červené jablko není červivé, míním explicitně, že mu červivost nenáleží).[28]

Podle tohoto vzoru matematik neformuluje separační soudy, ale pouze abstrahuje. Netvrdí, že jím zkoumaná realita existuje mimo tento hmotný svět, operuje jen s pojmy, které svým obsahem nezpřítomňují ani smyslově vnímatelné kvality, ani změnu. Kvadratická rovnice není ani červená ani bílá, nemá kapalné ani jiné skupenství, nedosahuje teploty varu a nevyvíjí se ze semínka do svého zralého věku. Kvadratická rovnice je prostě relací mezi určitými kvantitami.

Přesto podle Aristotela i Tomáše obsahuje tato matematická struktura něco, co nalézáme ve hmotném světě: kvantitu a relaci. Tyto dimenze byly matematikem z hmotné skutečnosti nikoli separovány explicitním negativním soudem, ale abstrahovány tím typem abstrakce, jímž se rodí pojmy zbavené jakéhokoliv vztahu ke konkrétním smyslovým jsoucnům. Když je zde řeč o „kvantitě", nemá se samozřejmě na mysli kvantita vnímaná našimi smysly. Neboť ta je opět jen jedním z analogických určení „kvantity", která je ve

[25] *„... quamvis subjecta aliarum scientiarum sint partes entis, quod est subiectum metaphysicae, non tamen oportet quod aliae scientiae sint partes eius. Accipit enim unaquaeque scientiarum unam partem entis secundum specialem modum considerandi alium a modo, quo consideratur ens in metaphysica; unde proprie loquendo, subiectum illius non est pars subiecti metaphysicae, sed hac ratione considerata ipsa est specialis scientia aliis condivisa."* (TOMÁŠ AKVINSKÝ, *In Boethii...*, II, q. 1, a. 1, ad 6.)

[26] Srov. ARISTOTELES, *Metafyzika*, VI, 1, 1026a 7-10.

[27] Separační soud bývá převážně formulován negativně, ačkoliv ho lze samozřejmě vyjádřit také pozitivně.

[28] *„Sic igitur intellectus distinguit unum ab altero aliter et aliter secundum diversas operationes, quia secundum illam qua componit et dividit, distinguit unum ab alio per hoc quod intelligit unum alii non inesse. In operatione vero qua intelligit quid est unumquodque, distinguit unum ab alio, dum intelligit quid est hoc, nihil intelligendo de alio, neque quod sit cum eo, neque quod sit ab eo separatum. Unde ista distinctio non proprie habet nomen separationis, sed prima tantum."* (TOMÁŠ AKVINSKÝ, *In Boethii...*, lect. II, q. 1, a. 3 corp.)

svém nejvlastnějším smyslu potenciální či aktuální multiplicitou (kontinuita a diskontinuita). Nezapomeňme na Aristotelovo učení o tom, že k autentickým významům určitých pojmů dospíváme mnohdy na základě poznání toho, v čem je tento význam obsažen jen stínově. Např. pojem „uskutečnění" si vytvoříme analýzou toho, co není „čisté" uskutečnění, a podobně pojem „matematické kvantity a relace" si utváříme poznáváním toho, co není „čistou" matematickou kvantitou a relací.

Tomáš upozorňuje své čtenáře na to, že mezi bytostnými dimenzemi hmotných skutečností panuje určitý řád, který na jedné straně umožňuje matematickou abstrakci a na straně druhé vysvětluje aplikovatelnost matematických konstrukcí na náš konkrétní svět. Poněvadž v realitě kvantita předchází kvalitu, je taktéž kvantita myslitelná bez kvalit, zatímco opak neplatí – každá kvalita hmotné věci je myslitelná jen ve vztahu ke kvantitě. Samozřejmě, že ani kvantita nemůže existovat bez kvalit, ale tento stav by znemožnil matematické zkoumání jen tehdy, kdyby matematik musel formulovat separační soudy, což, jak jsme viděli, nečiní. Přirozená priorita kvantity před kvalitou uvolňuje prostor pro matematickou abstrakci, která neseparuje, ale pouze nezohledňuje kvality a proměny jsoucen nadaných kvantitou.[29] Jelikož vidí Aristoteles v hmotných skutečnostech reálný fundament matematických operací, nečiní mu problém pochopit, že matematické výpočty, třebaže se odehrávají na vysoce abstraktní úrovni, mohou být aplikovány na materiální oblast světa s výhledem na dosažení různých praktických výsledků (technologie).

Literatura pro kapitolu

Aristoteles, *Metafyzika*, IV, 1 a VI, 1.

Tomáš Akvinský, *In Metaphysicam Aristotelis commentaria*, lib. IV, lect. 1, nn. 529-533 a lib. VI, lect. 1., nn. 1144-1163.

Tomáš Akvinský, *In Boethii De Trinitate expositio*, lib. II, q. 5, a. 1.

Giuseppe Barzaghi, „Materia e forma. Senso metafisico ed espansioni analogiche dell'ilemorfismo in S. Tommaso d'Aquino", in: *L'essere, la ragione, la persuasione*, ESD, Bologna 1994, str. 95-138.

[29] Při zkoumání možnosti matematiky z tohoto úhlu vlastně není třeba postulovat předchůdnost kvantity před kvalitou, poněvadž k zajištění možnosti matematiky plně dostačuje *reálný rozdíl* mezi jmenovanými určeními. Proto je Tomášovo řešení problému v námi rozebírané pasáži zbytečně komplikované. Poukaz k reálnému rozdílu mezi akcidenty navzájem a v jejich vztahu k substanci uspokojivě identifikuje fundament možnosti matematické abstrakce. Navíc text obsahuje tvrzení, které koliduje s autentickým Tomášovým metafyzickým přesvědčením. Čteme v něm, že povaha každého akcidentu závisí na substanci (*cuiuslibet accidentis ratio dependet a substantia*). Tento výrok není přijatelný, neboť akcidenty závisí na substanci pouze z hlediska existenčního, ne esenciálního. Právě proto je myšlenkové zaměření na kvantitu se současným odhlédnutím od substance a od ostatních případkových určení legitimní. K poměru mezi kvantitou a kvalitou srov. Tomášovy úvahy v *In Boethii De Trinitate*, lect. II, q. 1, a. 3, corp. V komentáři k *Metafyzice* je to paragraf 1161 (edice Marietti), který velmi stručně, ale výstižně zachycuje Aristotelovu myšlenku: *„Sed tamen hoc est manifestum, quod scientia mathematica speculatur quaedam inquantum sunt immobilia et inquantum sunt separata a materia sensibili, licet secundum esse non sint immobilia vel separata. Ratio enim eorum est sine materia sensibili... In hoc enim differt mathematica a physica, quia physica considerat ea quorum definitiones sunt cum materia sensibili. Et ideo considerat non separata, inquantum sunt non separata. Mathematica vero considerat ea, quorum definitiones sunt sine materia sensibili. Et ideo etsi sunt non separata ea quae considerat, tamen considerat ea inquantum sunt separata."* (Tomáš Akvinský, *In Methaphysicam...* lib. VI, lect. 1, n. 1161.)

8 K metodě metafyzického zkoumání (II)

Metafyzika mapuje celek skutečnosti. Aby byl autentický metafyzický pojem konzistentní, musí tedy zpřítomňovat celou šíři reality. To je zajištěno jen v případě, kdy se při jeho vytváření v celku reality již povšechně orientujeme a umíme zodpovědět otázku, zda do něj spadá jen to, co zkušenostně vnímáme, či snad také jsoucna zkušenostně nedostupná. Způsob formulace obsahů metafyzických pojmů na vyhodnocení tohoto problému přímo závisí. Otázka po možnosti metafyziky není jednoznačná. Můžeme mít na mysli její možnost negativní, anebo pozitivní. Ke stanovení negativní možnosti metafyzického vědění („může nebýt") plně postačuje noetická argumentace. Zajištění pozitivní možnosti metafyziky („může být") vyžaduje teoretický příspěvěk dalších filosofických oborů. Pokud je explicitně negována ne možnost metafyziky v neprecizovaném smyslu empiricky nedostupného poznání, nýbrž možnost metafyziky aristotelské, stává se noetika plně kompetentní k vyvrácení negativní antiteze, a tím pádem i k zprostředkování pozitivní možnosti metafyziky uvedeného typu.

8.1 Separační soud: nutná podmínka pozitivní možnosti Aristotelovy metafyziky

Všechny úvahy předchozí přednášky směřují k jednomu – k osvětlení teoretické perspektivy, kterou zaujímá metafyzika. Ve čtenáři Aristotelovy *Metafyziky* může povstat určité napětí, jak autor vyřeší problém nastolený v rozebírané kapitole. Vždyť se zdá, že přírodovědné disciplíny plus matematika si vyčerpávajícím způsobem rozdělily kompetence při zkoumání světa a že pro žádnou jinou vědu již nezbývá místo. Problém je ještě ožehavější, když vedle přírodovědných oborů zařadíme všechny ty, které splňují Aristotelovo obecné metodologické kritérium při stanovení jejich oblastí zkoumání – definují formy, struktury, uspořádání atd. smyslově postižitelných domén. Řecký filosof tuto potíž naplno vnímá. Proto jeho výklad sestupuje na škále jistoty o stupeň níže a ocitá se v hypotetické rovině. Na počátku druhé části kapitoly doslova čteme:

> „Je-li však něco věčného, nehybného a odloučeného, je zřejmo, že poznání toho jest úkolem vědy teoretické, ale nikoli fyziky – neboť cílem zkoumání fyziky je to, co je podrobeno pohybu –, ani matematiky, nýbrž vědy, která je oběma nadřazena." (1026a 10-13)

Jak patrno, Aristoteles zde netvrdí, že metafyzika je věda, která je možná, nýbrž že by byla možná tehdy, kdyby existovala skutečnost nepodléhající změnám, tedy realita separovaná co do svého bytí od hmotného světa zkoumaného partikulárními vědami. Vzpomeneme-li si na to, o čem jsme mluvili v předchozí přednášce, nemusí se nám tento problém jevit tak dramaticky. Vždyť se již ukázalo, že partikulárním vědám unikají rozměry esence a existence věcí, takže tím je nejen možnost, ale přímo nutnost metafyziky jednou provždy zajištěna. V momentě, kdy existují principy, které leží za (= *meta*) metodickým dosahem partikulárních oborů, povstává též nutnost jejich teoretického zpracování novou vědou – *meta*fyzikou.

Jenže Aristoteles chápe metafyziku podstatně jinak než jako pouhou komplementární disciplínu, která supluje metodické limity partikulárních věd ve vztahu k hmotné skuteč-

nosti.[1] Klade si otázku, zda existuje něco, co je separovatelné od materiálních podmínek ne toliko myšlenkově (abstraktně), ale reálně. Tedy zda existuje nějaká pozitivně nehmotná skutečnost. Takovou otázku nelze odmítnout jako nesmyslnou, protože k tomu neexistují dostatečné důvody. Aristoteles při formulaci problému vychází jednak z obecného přesvědčení o jsoucnosti nehmotných skutečností (např. náboženská víra v existenci duše, Boha), jednak ze svých vlastních filosofických reflexí, které ho např. ve *Fyzice* nebo v díle *O duši* přivedly k odůvodněnému potvrzení existence nehmotných entit. S metodickou skepsí slučitelná, ale právě proto nezamítnutelná hypotetická existence imateriálních skutečností dává nahlédnout, že pokud by něco nehmotného skutečně existovalo, pak by musel být pojem jsoucna/skutečnosti definován zcela novým způsobem.

Pokud by něco nehmotného skutečně existovalo, v prvé řadě by nebylo možno použít *modus definiendi* základního stupně teoretických věd, kam patří např. disciplíny přírodovědné, protože jejich explicitní reference k hmotným strukturám různých oblastí skutečnosti by znemožnila predikaci pojmu „reality" (*ens*) o nehmotných entitách. Podobně ani matematika by se pro zkoumání takových skutečností nedala použít, neboť oblast vymezená matematickou abstrakcí vylučuje ze svého obzoru vše, co není matematizovatelné,

[1] Abychom mohli označit vědecký diskurz o esenci a existenci věcí zkoumaných empirickými vědami za metafyzický (tj. týkající se skutečnosti jako celku), musíme mít jistotu o tom, že se extenze hmotné skutečnosti kryje s extenzí skutečnosti jako takové. Podobnou jistotu nám ale může zprostředkovat pouze nezvratitelný důkaz. Jeho prostřednictvím by bylo třeba pozitivně prokázat nemožnost existence nějaké nehmotné reality. Bez tohoto důkazu riskujeme, že naše „metafyzická" teorie esence a existence jsoucna je popravdě řečeno nemetafyzická, protože s jistotou nevíme, zda opravdu platí pro skutečnost v její celistvosti. Proto se nelze tak snadno zbavit Aristotelova stanoviska ohledně pozitivní možnosti metafyziky, kterou v tomto příspěvku představujeme a obhajujeme. Nedaří se ho obejít ani tehdy, kdy se poukazuje na nutnost formulace takové teorie jsoucna, která by platila i o *možných* nehmotných jsoucnech, aniž bychom jejich existenci museli explicitně argumentačně zajišťovat. Dokud totiž nebude jisté, že možnost existence nehmotného jsoucna není absurdní (rozporná), nedá se k předmětu metafyziky zodpovědně přistupovat naznačeným způsobem. Nešlo by se ale Aristotelovu požadavku vyhnout oklikou přes noetický důkaz vnitřní rozpornosti empirismu? Jeho nutným důsledkem by přece byl důkaz existence něčeho, co není smyslově ověřitelné (tj. co není dostupné smyslovému poznání). Nicméně touto smyslům nedostupnou realitou mohou být jen esence hmotných skutečností, které jsou *per se* smyslům nedostupné; proto tento noetický úkon ještě neospravedlňuje možnost metafyziky v aristotelském smyslu slova. Empirismus noeticky ztroskotává na popírání té dimenze reality, která je v souladu s Aristotelovými metodickými kritérii definovatelná jako *forma cum materia sensibili*, k čemuž ovšem plně dostačuje už tzv. první stupeň abstrakce, který nezbytně kvalifikuje každý myšlenkový úkon. Proto je také empirismus vždy nutně v sobě rozpornou interpretací lidského poznání. Dříve, než se k problému vyjádříme obšírněji, si všimněme, jak vlastně noetika obhajuje možnost metafyziky. To činí např. J. Fuchs, když ve své noetice (srov. J. Fuchs, *Filosofie. 2. Kritický problém pravdy,* Praha: Krystal OP 1995) na str. 108 v polemice s Humem dokazuje, že již počáteční úkony lidského myšlení orientované na zkušenostní data mají přirozený metafyzický rozměr (úvahy podobného typu se vyskytují i na str. 104 a 109). Termíny „metafyzika" či „metafyzický" jsou zde autorem užívány ve zřejmé souvislosti s pojednávaným tématem, kterým je Lockův a Humeův empirismus. Pro tento filosofický proud je vyjma matematiky „metafyzické" vše, co není empiricky ověřitelné. Je známo, že na setkáních členů Vídeňského kroužku vždy zaznívalo varovné zvolání „Metafyzika!" pokaždé, když někdo vyslovil soud nemající striktní korelát ve smyslové zkušenosti. Fuchs systematicky odkrývá, jak je empiristy proskribovaná „metafyzika" přítomná v samotných jejich základních empiristických tezích. To je také důvodem vnitřní rozpornosti takového způsobu myšlení. Pojmy „člověk", „poznání", „vjem", „idea", „slunce, „vycházet" atd. (srov. citované strany) se totiž vyznačují rysy (např. nutnost, obecnost), které jsou v přímém protikladu s charakteristikami empiristicky chápané zkušenosti. Jsou proto nutně meta-empirické povahy a tedy v jazyce empiristů „metafyzické". Ovšem ve vlastním smyslu nespadá filosofická reflexe těchto pojmů do kompetence metafyziky. Metafyzika zkoumá jsoucno jako takové, zatímco uvedené pojmy jsou tématem pro speciální filosofické disciplíny – filosofická antropologie, noetika, kosmologie atd.

tedy kromě jiného právě to, co hypoteticky jsoucím nehmotným realitám nutně náleží (jejich kvality, činnosti atd).[2]

Hlavní úskalí při úvahách o realizovatelnosti metafyziky spočívá v tom, že metafyzický pojem se predikuje o *celku* skutečnosti, tj. o skutečnostech všeho druhu, bez ohledu na to, zda se jedná o realitu hmotnou či případně nehmotnou. Řečeno jinak a provokativněji, metafyzický pojem musí mít takový obsah, který nám dovoluje poznat jakoukoliv skutečnost nezávisle na hmotném či nehmotném modu její realizace. Je vůbec vytvoření takového pojmu možné? Právě tato otázka Aristotela znepokojuje. Její zodpovězení je vázáno přinejmenším na dvě podmínky: 1) na existenci něčeho nehmotného, 2) na vyloučení exkluzivní protikladnosti obou bytostných sfér (hmotné a nehmotné).

Dříve, než se dostaneme k vyjasnění problému, podívejme se, jak předmět hypoteticky možné metafyziky zachycuje ve svém komentáři Tomáš Akvinský. Stačí k tomu citovat jedinou jeho větu:

> „Avšak první věda (metafyzika) se zabývá reálně separovanými skutečnostmi, které jsou naprosto neměnné".[3]

V tvrzení je třeba si všimnout obratu *separabilia* („oddělitelné"). Je jím vyjádřena kontinuita s našimi předcházejícími reflexemi. Ještě důležitější je, že za předmět metafyziky není dosazeno to, co by se dalo označit jako *entia separata* („jsoucna oddělená"). Chce-li totiž metafyzik za předpokladu existence nehmotných jsoucen obsáhnout svým myšlením realitu v její celistvosti, nemůže ho specifikovat jen jejím jedním sektorem, v tomto případě nehmotnými, reálně separovanými skutečnostmi. Neboť pak by se dostal do stejné metodické situace jako partikulární vědy – zkoumal by jen určitý výsek *(pars)* skutečnosti. Nezbývalo by mu tedy než postihnout vše jsoucí, hmotné i nehmotné, v jednom pojmu najednou. To by se však mohlo zdařit jen v případě, jestliže by hmotná a nehmotná zóna skutečnosti nestály v nesmiřitelném protikladu a jestliže by měly naopak něco společného.[4]

V hmotných věcech, které se primárně nabízejí našemu poznání, by tedy metafyzikovo myšlení muselo odhalit určení, která se vyskytují v různých modifikacích na všech rovinách skutečnosti a jsou vlastní i nehmotným jsoucnům. V oblasti běžné zkušenosti se světem by tyto konstanty nekvalifikovaly hmotné skutečnosti, nakolik jsou *hmotné*, nýbrž nakolik prostě *jsou.* V tomto smyslu by sice *in concreto* nebyly oddělené (separované) od materiality diskutovaných entit, ale v globálním pohledu by bylo patrné, že jsou od ní oddělitelné (*separabilia*), protože jsou realizovatelné v esenciálně rozdílné dimenzi skutečnosti (jako nehmotné entity).

Aristotelův výklad z 1. kapitoly čtvrté knihy *Metafyziky* tak dostává smysl. Na jakoukoliv hmotnou věc se můžeme myšlenkově zaměřit jinak, než jak to činí partikulární, „exaktní" vědy. Konkluze těchto věd jsou vposledku založeny ve hmotné struktuře a organizaci zkoumaných realit. Metafyzika by oproti tomu vycházela z odlišného rozměru hmotných věcí, a proto by její výstupy nebylo možno ověřovat metodami omezenými na

---

[2] Hypoteticky existující nehmotné jsoucno by nutně muselo mít nějakou *kvalitu* (přinejmenším to, co ho metafyzicky ustavuje, což je vždy kvalita – srov. ARISTOTELES, *Metafyzika,* V, 14, 1020b 13-16) – a taktéž by nutně muselo být *in actu*, kterýžto metafyzický stav se vždy nutně projevuje v činnosti jsoucna (*activitas*).

[3] *„Sed prima scientia est circa separabilia secundum esse et quae sunt omnino immobilia."* (TOMÁŠ AKVINSKÝ, *In Metaphysicam Aristotelis commentaria,* lib. VI, lect. 1, nn. 1163.)

[4] Platónovy úvahy obsažené v jeho dialogu *Sofista* nabývají v této souvislosti na evidentní důležitosti.

strukturu materiálních skutečností.[5] Jaká bytostná určení by tedy mohla zpřístupňovat metafyzické poznání? Bezesporu jen taková, anebo především taková, která mají transcendentální, semitranscendentální či alespoň kategoriální povahu, což znamená, že pokrývají celý rozsah skutečnosti bez ohledu na způsob její realizace. Klasičtí metafyzikové v čele s Aristotelem by sem zařadili např. *substanci, esenci, existenci, uskutečnění (actus), činnost (actio), možnost (potentia), jednotu, kvalitu, vztah* apod. Kdyby neexistovalo nic nehmotného, vyčíslené kategorie by se realizovaly vždy a za všech okolností hmotným způsobem, takže jejich definice by byla „fyzická" v aristotelském smyslu slova. Fyzika, tj. soubor všech věd, jejichž polem působnosti je *ordo materiae sensibilis* v nejobecnějším významu, by vzájemnou součinností vytvářely nepřekročitelný kognitivní horizont, v němž by se našemu poznání prezentovala skutečnost ve své úplnosti.

Proto je pozitivní podmínka možnosti metafyziky Aristotelem shledána ve zdůvodněné existenci nehmotných entit (myšlení jakožto myšlení, první příčina změny jakožto změny). Takovým teoretickým počinem se pojem skutečnosti významně rozšiřuje, takže na to musí zareagovat i jeho obsah – musí být definován *„sine materia sensibili"* a zároveň nesmí smyslově vnímatelnou dimenzi reality s jejími určeními pozitivně vylučovat. Metafyzika je vědou o celku skutečnosti jen tehdy, když je v ní místo i pro úvahy o hmotné skutečnosti a o změně.[6]

8.2 Precizace problému možnosti metafyziky

I pro metafyziku však platí, že jakmile se v ní anebo ohledně ní vyřeší nějaký problém, vynořuje se vzápětí nový a neméně obtížný. Tak je tomu i v našem případě. Je-li k zaujetí metafyzického pohledu na skutečnost nutné nejprve dokázat existenci nějaké nehmotné entity, povstává celá řada nových otázek, mezi nimi např. otázka po jasném stanovení předmětu metafyziky.

Co je tedy vlastně předmětem metafyziky? Odpověď je zdánlivě jednoznačná – skutečnost jako taková *(ens inquantum ens)*. Ale patří k tomuto předmětu např. i první příčina skutečnosti (Bůh), na jejímž důkazovém odhalení závisí podle Aristotela ustavení metafyziky? Různí filosofové v historii filosofie odpovídají na vzniklý problém různě, a to i zcela opačně. Jedni tvrdí, že problém existence a esence Boha spoluustavuje vlastní předmět metafyziky (např. Averroes), druzí to odmítají a trvají na tom, že stanovení předmětu metafyziky není nutně podmíněno důkazem existence první příčiny skutečnosti či nějaké jiné nehmotné reality a že naopak možnost takového důkazu již metafyziku jakožto v sobě etablovanou vědu předpokládá (např. Avicenna). Obtíž nemá evidentně význam jenom pro dějiny filosofie. Ve hře je samotná možnost metafyziky a konkrétní způsob jejího pozitivního stanovení. Negativně je možnost metafyziky stanovena vnitřní kontradikcí všech opozic možnosti metafyziky. K pozitivnímu podložení možnosti metafyziky se požaduje

[5] To je také důvod, proč Tomáš v zajímavých pasážích svého *In Boethii De Trinitate* trvá na tom, že metafyzika *„non resolvit ad sensum"*, tj. nehledá ospravedlnění svých závěrů v empiricky dostupných faktech (srov. lect. 2, q. 2, a. 1-2 passim).

[6] *„Advertendum est autem, quod licet ad considerationem primae philosophiae pertineant ea quae sunt separata secundum esse et rationem a materia et motu, non tamen solum ea, sed etiam de sensibilibus, inquantum sunt entia, philosophus perscrutatur. Nisi forte dicamus, ut Avicenna dicit, quod hujusmodi communia, de quibus haec scientia perscrutatur, dicuntur separata secundum esse, non quia semper sint sine materia, sed quia non de necessitate habent esse in materia, sicut mathematica"* (Tomáš Akvinský, *In Metaphysicam...* lib. VI, lect. 1, n. 1165.) *„... metaphysicus considerat etiam de singularibus entibus, non secundum proprias rationes, per quas sunt tale vel tale ens, sed secundum quod participant communem entis rationem et sic etiam pertinet ad eius considerationem materia et motus."* (Tomáš Akvinský, *In Boethii...*, lect. II, q. 1, a. 4 ad 6.) Struktura specifického předmětu metafyziky by se tudíž dala vyjádřit jako *forma sine materia sensibili, tamen sine ejus exclusione positiva.*

více – důkaz existence nehmotného jsoucna.[7] Je tomu ale opravdu tak? Nestačí k zajištění možnosti metafyziky a zároveň i k jejímu elementárnímu uskutečnění pouze negativní, dialektický způsob argumentace? Pokud ano, pak je nastolený problém zbytečný a nemusíme se jím znepokojovat.

Abychom tuto potíž nepodcenili, zamysleme se nad tím, co se vlastně míní problémem možnosti metafyziky. Ptáme-li se na možnost metafyziky, dotazujeme se na to, zda naše pojmy a soudy o celku skutečnosti nejsou pouhou fikcí, tj. naší svévolnou konstrukcí, a zda opravdu odpovídají tomu, co skutečně, objektivně je. Máme tak co dělat s problémem poměru našeho myšlení a skutečnosti, který řeší filosofická disciplína zvaná noetika. Ani logika, ani metafyzika zde svoje kompetence neuplatňují.

Logika může dokázat jen logickou bezrozpornost pojmů a soudů o celku reality, a tudíž jen logickou možnost metafyziky, která nutně neimplikuje její objektivní realizovatelnost. Svět fikcí a pohádek může být logicky nekontradiktorní, a přesto jde o objektivně neuskutečnitelný konstrukt lidského myšlení. I to, čemu neodpovídá nic objektivně jsoucího, může být dokonale logicky konzistentní, takže musíme respektovat staré dobré pravidlo klasické filosofie: *ab posse (logico) ad esse (ontologico) non valet illatio* (z logické možnosti nelze usuzovat na skutečnou existenci). Obrat *esse ontologico* zde zastupuje objektivní, tj. objektivně realizovatelnou možnost. Navíc logika platnost principu sporu (tj. základní podmínku objektivity) předpokládá, jeho objektivní hodnotu nedokazuje. Manifestace logické bezrozpornosti není tudíž totožná s důkazem objektivní bezrozpornosti, tj. objektivní možnosti.[8] Z hlediska logiky vypadá situace tak, že rozpor signalizuje nemyslitelnost nezávisle na obsahu výpovědi. Ať se jedná o soud formulovaný v rámci logiky, filosofie přírody, metafyziky či jakéhokoliv jiného odvětví, je-li logicky rozporný, netvrdí se jím nic, a tedy ve vztahu k našemu problému ani objektivní možnost metafyziky. Logická bezrozpornost je nezbytnou podmínkou (*conditio sine qua non*) myslitelnosti čehokoliv, objektivní možnost metafyzického poznání nevyjímaje. Pokud je naopak tvrzení o objektivní možnosti metafyziky logicky bezrozporné, je nutný požadavek jeho myslitelnosti garantován, avšak není tím ještě naplněna dostatečná podmínka (*conditio sufficiens*) jeho objektivní platnosti. Působnost logiky tak nepřekračuje při diskuzích o možnosti metafyziky linii maximálně obecných a negativních výpovědí. Logik sice oprávněně zamítá myslitelnost a tedy i možnou validitu všech logicky rozporných konstruktů, ale k sestrojení *pozitivního* důkazu objektivní možnosti metafyzického poznání nemá kompetence. Proto logice nepřísluší soud o objektivní možnosti metafyziky, nýbrž pouze soud o logických možnostech myslitelnosti této objektivní možnosti.

Podobně ani metafyzika si nemůže osobovat nárok na dokázání své vlastní možnosti. Aby ji totiž spolehlivě a filosoficky přijatelně dokázala, musela by již být kriticky ustavena jako metafyzická věda, což by předpokládalo její možnost. Je to právě *noetika*, která zbavuje metafyziku hrozby neustálé předpokladnosti a zásadní nedokazatelnosti své mož-

[7] Negativní důkaz možnosti metafyziky vyvrací negativní soudy o možnosti metafyzického poznání. Pozitivní důkaz obhajuje existenci konkrétních pozitivních podmínek k možnosti realizace metafyzického vědění.

[8] Jak je zřejmé, má zde pro nás pojem „objektivní" smysl noetický.

nosti. Noetika vyvádí na světlo rozpornost všech explicitně antimetafyzických tezí a tím spoluzajišťuje objektivní možnost metafyzického poznání.[9]

Je ale možné tyto naše úvahy beze všeho vztáhnout na Aristotelovu metafyziku? Vždyť řecký myslitel nezná noetiku jako samostatnou, od metafyziky rozdílnou filosofickou disciplínu, a kritické reflexe metafyzických pojmů včetně problému samotné možnosti metafyziky spadají tím pádem pod pravomoc metafyziky. Nepostřehl Aristoteles onu diskrepanci, která nutně povstává z faktu nerozlišení noetiky od metafyziky? Brání u něj metafyzika sama sebe, a tedy i svou vlastní možnost?

Záleží na tom, z jakého pohledu k otázce přistoupíme. Pokud ještě metafyziku jako vědu nemáme k dispozici, pak i Aristoteles požaduje pro zprostředkování její objektivní možnosti nějakou jinou vědu, než je ještě nekonstituovaná metafyzika – konkrétně fyziku, v jejímž horizontu je detektována nehmotná skutečnost.[10] Tím se metafyzika jako věda stává nejen reálně možnou, ale dokonce nutnou. Pokud však již metafyzika ustavena je, pak nic nebrání tomu, aby kontinuálně ospravedlňovala svou možnost poukazy na konzistentnost svých řešení – *ab esse ad posse valet illatio* – třebaže objektivitu této možnosti

[9] V poznámce č. 137 jsme měli možnost si uvědomit, že i noetika naráží při dokazování možnosti metafyziky na své metodické limity. Odhalování rozporů v explicitně antimetafyzických pozicích totiž nestačí k překročení prvního stupně abstrakce, v němž se podle Aristotela našemu myšlení metafyzický horizont ještě neotevírá. Proto noetika pouze spoluzajišťuje možnost metafyzického poznání, a to v součinnosti s vědami, které jsou schopny dokázat existenci nehmotných skutečností (racionální psychologie a filosofie přírody). Zdá se však, že námi předkládané pojetí pozitivní konstituce metafyziky skrývá přinejmenším jednu zásadní slabinu. Není-li totiž negace možnosti metafyziky již sama pozitivním metafyzickým aktem, pak není v sobě rozporná a je tudíž možné ji bez obav zastávat. Za takové situace se ani noetice nemůže zdařit její vyvrácení. Když se poukazuje na vnitřní rozpornost explicitně antimetafyzických tvrzení, nejde o tvrzení jakožto tvrzení, poněvadž ta nemají žádnou vědeckou relevanci. Míní se samozřejmě tvrzení, nakolik je odůvodněné. A odůvodňování antimetafyzických tezí by již nutně muselo probíhat metafyzicky, neboť by v něm musely být přivedeny ke zřejmosti všechny jejich skryté předpoklady, mezi něž teoretická konzistence metafyzických pojmů (např. esence, existence, jsoucno atd.) bezesporu patří. Prostá konstatace nemožnosti metafyziky je tudíž rozporná v uvedeném smyslu, ačkoliv sama o sobě není metafyzickým úkonem v metodickém smyslu slova.

[10] Toto pojetí se nemůže vyhnout námitce, která fyzice (filosofii přírody) upírá kompetenci k odhalení nějaké separované nehmotné skutečnosti. Neřekli jsme před chvílí, že filosofie přírody pracuje v metodickém režimu, který jí dovoluje postihovat pouze formy a struktury realizované ve smyslově vnímatelné oblasti? Pak se však odhalení nehmotné reality vymyká jejímu dosahu, neboť o ní rozhoduje metodická orientace dané vědy. Musíme si ale uvědomit, že filosofie přírody (aristotelská fyzika) je disciplínou filosofickou a jako taková pátrá po posledních důvodech-příčinách tematizované skutečnosti. K předmětu filosofie přírody náleží též fenomén *změny* a jeho příčinné vysvětlení (k analýze tohoto axiomu viz kurz „Filosofie Boha"). Problém filosofie přírody spočívá v tom, že pokud zůstává věrná svým metodickým limitům, udává pro každou změnu jen příčiny hmotné povahy, neboť je metodicky zaměřena jen na hmotnou sféru skutečnosti (zkoumá *formae in materia sensibili*). Zároveň ale chápe, že co je hmotné, je *ipso facto* též proměnné a jako takové opět potřebuje kauzální explikaci. Požadavek plynoucí z jejího filosofického rozměru, totiž hledání posledních příčin, ji proto staví do značně paradoxní situace. Neboť to, co nalézá v hmotném řádu jako příčiny, jsou zároveň účinky (jakožto příčiny hmotné jsou proměnné a tedy kauzálně závislé). Co má být vysvětlením (příčina), v sobě stále nese znaky toho, co má být vysvětleno (účinek). Hledané poslední vysvětlení se za těchto okolností nekoná. Proto filosofie přírody navzdory svému metodickému omezení směřuje ke konkluzi o existenci transcendentní (neměnné-nehmotné) příčiny změn ve světě, kterou už nemůže kvůli své metodické struktuře dále tematizovat. Metafyzika však nachází v tomto objevu důvod, který ospravedlňuje její nutnost a tedy i možnost v pozitivním smyslu slova.

může definitivně založit zase jenom noetika.[11] Metafyzika zkoumá povahu a strukturu jsoucna, ne objektivitu svých závěrů, takže její péče o konzistenci vlastních důkazních procedur pouze spolu-garantuje její možnost; bez konzistence metafyzických pojmů a soudů by její objektivitu nebylo možné ani z tohoto obráceného pohledu noeticky konstatovat.

8.3 Wippelovo alternativní řešení problému

Nesmíme se však s přílišnou lehkostí přenést přes námitky, které argumentují ve prospěch protikladné teze, že totiž stanovení předmětu metafyziky je možné nezávisle na důkazu nehmotné entity, který je chápán jako závěr argumentačního postupu v rámci již konstituované metafyziky. V moderním podání je tato verze zastávána např. americkým filosofem Johnem F. Wippelem.

Wippel poukazuje na fakt, že jsoucí skutečnost nabízí našemu myšlení základ pro kladení dvou reálně odlišných otázek: *co* daná skutečnost je a *zda* je. Protože otázky mají rozdílný obsah, budou odlišné i odpovědi na ně. To, že nějaká věc je materiální, podléhající změnám apod. odpovídá otázce a myšlenkové perspektivě zaměřené na to, *co* tato věc je. Tutéž věc však lze nahlížet z jiného, reálně rozdílného pohledu, v němž se nám odhaluje, *že* věc je, a tak máme možnost promýšlet skutečnost nezávisle na její materialitě a proměnnosti, aniž bychom dokazovali aktuální jsoucnost něčeho nehmotného. Podle Wippela je tedy metafyzika nejen možná, ale i aktuálně realizovatelná samotným myšlenkovým uchopením pojmu jsoucna díky jeho existenčnímu aspektu, který nám dovoluje reflexi skutečnosti separované od jejích „fyzikálních" určení. Ke konstituci metafyziky proto dostačuje tzv. negativní imaterialita jsoucna a není nutné vyžadovat naplnění podmínky jeho pozitivní imateriality, která by byla dána důkazem jsoucnosti nějaké nehmotné sku-

[11] Je-li již metafyzika ustavena, tj. objímá-li jí reflektovaný pojem jsoucna jak realitu hmotnou, tak nehmotnou, stává se noetika plně kompetentní k obhajobě možnosti metafyzického poznání, protože její závěry o rozpornosti všech explicitně antimetafyzických pozic se již situují na kognitivní úroveň vlastní metafyzice (tzv. třetí stupeň abstrakce). Neboť právě na této platformě jsou autenticky metafyzické pojmy utvářeny a noetický důkaz rozpornosti stanovisek, která negují konzistentnost těchto (aristotelských) pojmů, potvrzuje jejich objektivní možnost (noetickou bezrozpornost), z čehož jako důsledek plyne možnost separované existence nehmotné skutečnosti, což z kritické konfrontace s empirismem nijak neplynulo.

tečnosti.[12] V závěru kapitoly věnované našemu problému cituje Wippel Klubertanzovu sentenci, v níž je Aristotelův názor o pozitivním ustavení metafyziky odmítnut jako rozporný. Kdyby prý již v prvním myšlenkovém hnutí nebyl obsah pojmu jsoucna negativně nehmotný, nešlo by jeho pomocí dokazovat existenci nehmotné reality, jak to Aristoteles *de facto* činí. Závěr o její existenci by implikoval spor, a to kvůli nemožnosti vyvázanosti jsoucna z pout materiality. Mluvilo by se totiž o nehmotném jsoucnu, které je ale vždy hmotné.[13]

Wippel tak radikální není – nestaví svoji tezi do kontrapozice k Aristotelovu řešení, pouze se snaží ukázat, že Aristotelův způsob, jak dospět k metafyzickému poznání, není tím jediným možným. Wippelova myšlenka vyhlíží dosti sympaticky a skrývá se v ní příslib vstřícnějšího přijetí ze strany současných filosofů. Vždyť vzhledem k vývoji moderní filosofie není vůbec bezvýznamné vzdát se toho, co často bývá příležitostí k zamítání meta-

[12] *„I would ask the reader evaluating my approach to distinguish two questions and, corresponding to this, two kinds of intelligibilities. One question searches for that by reason of which something is recognised as real or as sharing in being. Another seeks after that by reason of which something enjoys a given kind of being. If these are two different questions, it seems that one ist justified in offering two different answers for them. That intelligible content of a thing by reason of which it is recognized as enjoying reality or being should be distinguished from that intelligible content by reason of which it is recognized as enjoying this or that kind of being. To be material, or living, or mobile is to enjoy a given kind of being, it would seem. Without presupposing that there is any being which is not living and material and mobile, we can still ask why any thing which we experience enjoys being. To ask this is very different from asking what kind of being it enjoys. If these two questions are not identical, it follows that the answer to the one does not have to be identified with the answer to the other. That by reason of which something is recognized as enjoying being need not be identified with that by reason of which it enjoys this or that kind of being. Therefore, we may investigate one and the same physical and changing thing from different perspectives. We may study it insofar as it is material and mobile, or insofar as it is living, as insofar as it is quantified. An objection might be raised: Is this not to make metaphysics a science of the merely possible? Not at all. To examine something from the standpoint of being is to continue to apply to it the intelligible content contained in our primitive understanding of being as ‚that which is'. As a result of separation we continue to recognize whatever we study in metaphysics as enjoying being, or as a instance of ‚that which is'. We do not abstract from this inclusion of existence in our primitive understanding of being when we apply separation to it. We rather judge that the intelligible content in virtue of which we recognize any thing as being (‚that which is') is not to be restricted to or identified with that intelligible content by which we recognize it as being of this or that kind. Otherwise being could only be one in kind. At this point I should emphasize that it is not Thomas's distinction and composition of essence and an intrinsic existence principle (act of being) which is discovered through separation. Through separation one simply recognizes the legitimacy of investigating any given thing in terms of its reality or as a being (‚that which is') rather that from any other perspective. Investigation of the relationship between essence and existence (esse) can only come later in the order of discovery, and presupposed that one has already discovered being as being. In concluding this chapter I should add that I do not wish to exclude the possibility that one might proceed in a different way. If one has succeeded in demonstrating the existence of some positively immaterial being in physics, well and good. Than it may be easier for such a person to formulate a negative judgement with respect to being and to conclude that being may be considered not merely as mobile but as being, although in a new and different science. In my opinion, however, such an approach is not required for one to discover being as being through separation and hence to begin metaphysics."* (John F. Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being,* The Catholic University of America Press, Washington 2000, str. 61-62.)

[13] *„On this point, Klubertanz takes a very strong position. As he sees it, it is not possible for one to base one's knowledge of being as being on a prior demonstration of the existence of immaterial entity. Either ‚is' is freed from its sensible and changing context (prior to the proof of the existence of immaterial being, and thus is meaningfull when we conclude to the existence of such being) or ‚is' remains as we first find it immersed in sensibility and change. In the latter case, ‚is' means ‚is sensible, material and changeable', and to assert that ‚An immaterial, immobile thing is sensible, material and changeable' is a contradiction."* (G. P. Klubertanz, *Introduction to the Philosophy of Being,* New York 1963, str. 52, n. 28, citováno in: John F. Wippel, *The Metaphysical...,* str. 61-62.)

fyziky, totiž dokazování nehmotné sféry jsoucího. Posuďme proto konzistenci předloženého závěru.

Wippel vychází z distinkce dvou interogativních aktů, které nacházejí objektivní základ v realitě samé. Skutečnost se představuje našemu poznání ve svém duálním charakteru – vedle aspektu „takovosti" věcí (*so-sein*) konstatujeme i prostou danost „takto" jsoucích (*des so-seienden*) entit. Autor tedy hovoří o esenciálním a existenčním rozměru reality. Podle jeho názoru se metafyzika pozitivně ustavuje myšlenkovým zaměřením na existenční aspekt věcí, které vede k formulaci pojmu jsoucna oproštěného od materiálních vazeb. Materialita věcí se totiž kryje s jejich esenciálním určením. Americký autor používá ve svém textu obrat „separace", na nějž jsme při našem předcházejícím výkladu Aristotelovy pozice systematicky naráželi. U Wippela jde ale evidentně pouze o separaci logickou (abstrakci), o myšlenkové zaměření jednoho aspektu skutečnosti při současném odhlédnutí od jejích netematizovaných dimenzí. Aténský metafyzik naopak dává termínu silný ontologický význam a označuje jím stav subsistence nehmotného jsoucna (separace reálná).

Jakým způsobem by asi Aristoteles zareagoval na předloženou tezi? V prvé řadě by vyzvedl korelativnost pojmů esence a existence. V žádném případě by nepřipustil možnost dokonalé abstrakce esence od existence a naopak. Obě určení konotují svůj pojmový protipól Esence je vždy esencí něčeho jsoucího, existence se zase vždy týká něčeho esenciálně determinovaného.[14] Vychází-li tedy Wippel při stanovování možnosti metafyziky pouze z existence hmotných skutečností, musí připustit, že jím myšlená existence, která má údajně ospravedlnit možnost metafyzického poznání, konotuje materialitu a nikdy se z vazby na materiální obsah nemůže vymanit.[15] Existence hmotných entit nutně konotuje jejich esenci, a proto tato existence nemůže být definována jinak než jako uskutečnění materiální skutečnosti (*actus materiae sensibilis*). Tím se se dostává do zorného úhlu nikoli metafyziky, nýbrž filosofie přírody (první stupeň abstrakce). Filosofie přírody má za těchto předpokladů dostatečné prostředky ke zvládnutí předmětu, jímž je existence hmotné reality.

Wippelovi nedochází, že k ustavení metafyziky nestačí odhalení jakékoliv nehmotné dimenze skutečnosti. Ta se totiž vynořuje již na prvním stupni abstrakce (formální, strukturální, organizační aspekt věci jakožto rozdílný od aspektu formovaného, strukturovaného, organizovaného, materiálního). V pozadí Wippelova nezdaru se tedy skrývá nepochopení dosahu Aristotelových metodických distinkcí ohledně teoretických věd. Přesvědčivé nejsou ani Klubertanzovy úvahy, ke kterým Wippel odkazuje na potvrzení svého stanoviska. Podle nich by bylo rozporné, kdybychom si mysleli, že pojem jsoucna má výlučně materiální referenci, a přitom se snažili dokazovat existenci nějaké imateriální skutečnosti. Na to nelze opravdu nic namítat. Problém je ale v tom, že před aktuálním ustavením metafyziky nevíme, zda jsoucno tuto výlučnou referenci implikuje, či nikoli, a v této fázi našeho poznání je jediným zodpovědným filosofickým postojem zdržení se soudu. Kdybychom takovým pozitivním věděním disponovali, každý pokus o důkaz existence imateriální entity by byl odsouzen k neúspěchu.

[14] Podobnou kritiku bychom mohli očekávat i od Tomáše Akvinského, který by nepochybně na striktní korelaci esence a existence jsoucna neochvějně trval. Je to patrné například z následujícího textu, v němž je Tomášův názor na poměr esence a existence ošetřen zmínkou o korelaci materie a formy, jež v širším pojetí analogicky odpovídá relaci mezi potencí a aktem: *„Similiter autem cum dicimus formam abstrahi a materia, non intelligitur de forma substantiali, quia forma substantialis et materia sibi correspondens dependent adinvicem, ut unum sine alio non possit intelligi, eo quod proprius actus in propria materia sit..."* (TOMÁŠ AKVINSKÝ, *In Boethii...*, lib. II, q. 1, a. 3 corp.)

[15] Neboli Wippel nedokáže vyloučit možnost, že existují pouze hmotná jsoucna.

Protože však aplikace základní vlastnosti jsoucna (zatím jen hmotného), a sice principu sporu, na smyslově dostupnou oblast reality vede k odhalení existence nehmotných entit (myšlení jakožto myšlení a poslední příčina změny jakožto změny), je tím prokázáno, že pojem jsoucna nemůže mít pod hrozbou rozporu výlučně materiální obsah. Klubertanz se mylně domnívá, že pokud lidské myšlení ihned od počátku nepovažuje obsah pojmu jsoucna za negativně nehmotný, už nikdy se k zaujetí metafyzického postoje nepropracuje. Vada jeho předpokladu tkví v tom, že v prvních momentech, kdy reflexivně uchopujeme pojem jsoucna, nemáme žádný důvod k přijetí možnosti jeho realizace v nehmotných poměrech, tedy k zastávání jeho negativní imateriality. Protože však nevíme, zda je jsoucno pouze materiální či nikoli, netvrdíme, že mu je k jeho realizaci určena výlučně doména hmoty. Rozpor, který Klubertanz spatřuje v Aristotelově řešení problému možnosti metafyziky, je tudíž fiktivní.[16] Nezbývá, než se smířit s nepopulární pravdou, že metafyzika se bez prokázání existence nějaké nehmotné skutečnosti nekoná a konat nemůže.[17]

Literatura pro kapitolu

Tomáš Akvinský, *In Boethii De Trinitate expositio*, lib. II, q. 5, a. 1.
Tomáš Akvinský, *In Metaphysicam Aristotelis commentaria*, lib. VI, lect. 1, nn. 1164-1170.
John F. Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*, The Catholic University of America Press, Washington 2000.

[16] Klubertanz si neuvědomuje, že nemůžeme počítat s tzv. negativní imaterialitou obsahu pojmu jsoucna dříve, než dospějeme k důkazně podložené jistotě o neabsurditě (smysluplnosti) možnosti existence nějaké nehmotné reality. Tato jistota se ale bez důkazu existence zmíněné reality nedostaví. Proto je význam termínu „negativní imaterialita" pro metafyziku irelevantní, neboť v momentě, kdy důkaz existence nehmotného jsoucna provedeme, se stává jasné, že obsah pojmu jsoucna je mnohem více, než jen „negativně imateriální".

[17] Nakonec se ještě musíme vyrovnat s námitkou, kterou jsme naznačili výše: a) nutnou podmínkou ustavení metafyziky jako vědy je důkaz existence první transcendentní příčiny; b) tento důkaz je konstruován až v rámci metafyziky. Zatímco důkaz existence nehmotného jsoucna se ukázal být nezbytný pro pozitivní konstituci metafyzického vědění, specifikace tohoto jsoucna ve smyslu Boží existence není pro tento účel nutná. Pokud totiž nějaká transcendentní první příčina skutečnosti opravdu existuje, je smysluplnost její existence dána důkazem smysluplnosti nehmotného jsoucna obecně.

9 Jednota a mnohost jsoucna (I)

O „problematičnosti" a „kritičnosti" se často hovoří v souvislosti s tzv. vyzrálým moderním vědomím. Nedomyšlenost těchto pojmů však nezřídka vede k tomu, že se samy proměňují v nedotknutelnou, tj. neproblematickou a nekritickou kognitivní platformu, z níž se vše jeví zpochybnitelné, ale jež sama zpochybnitelnosti uniká. Běžně se předpokládá, že téma „mnohosti" (plurality) bylo kritickým úsilím moderní filosofie vyrváno z tenat antickostředověkého nedocenění. Tím postupně degradovalo na úroveň nezpochybnitelného předpokladu jakéhokoliv diskurzu. Metafyzika ale podobné ochabnutí kritičnosti nepřipouští. Zdánlivě banální a dnes až příliš samozřejmý fakt mnohosti – plurality jsoucna je pro ni závažný a nevyhnutelný problém.

Mnohost věcí se nám zpřístupňuje v obecných pojmech. Univokálními pojmy zaměřujeme to, co mají věci společné takovým způsobem, že jsou v tomto ohledu určené naprosto stejně. Naopak pojmy analogické a zvláště transcendentální prezentují poznanou realitu nejen v tom, v čem se různé entity shodují, ale i v tom, v čem se vzájemně liší. To nás staví před obtížnou otázku, zda lze vůbec v jednom pojmu myslet transgenericky diferencovaný obsah.

Pojem jsoucna v sobě absorbuje veškerá bytostná určení, tedy i ta, která se z jisté perspektivy jeví jako protikladná. Tím se zvyšuje riziko jeho rozpornosti. Aristoteles i Tomáš Akvinský, hlavní reprezentanti klasického metafyzického pluralismu, se snaží zajistit smysluplnost tohoto pojmu vyvrácením opoziční alternativy, parmenidovského monismu. Přitom jsou nuceni užívat tzv. nepřímý důkaz, v němž vychází najevo principiální povaha pluralistické koncepce jsoucna.

9.1 Nesamozřejmost metafyzického tématu

O metafyzice se někdy hovoří jako o vědě, která uvažuje o naprosto běžných a samozřejmých věcech. Tento postřeh je v určitém ohledu správný, nicméně snižuje přitažlivost metafyziky zvláště u těch, kdo spojují vědeckou seriózност s přísnou specializací. Metafyzická odhodlanost „poznávat vše" je v této mentalitě interpretována jako nepoučený přístup k realitě, jenž si vystačí s tak vágními pojmovými šablonami, že se do nich vejde prakticky cokoliv. Špatná pověst bývalé královny věd se zakládá na dojmu, že její problémy jsou obyčejné pseudoproblémy.

Moderní kritika chce problematizovat vše, ale často se v ní zapomíná na to, že samotná identifikace problému je filosofický problém, který nelze svévolně stanovovat. Je-li pojem „kritika" obsahově shodný s pojmem „problematizace", pak k jeho vyjasnění náleží zodpovězení otázky, co a proč je vlastně problémem. V prvé řadě je třeba říci, že problém je korelativní pojem. Nelze totiž myslet pojem problému bez jeho významového vztahu k pojmu řešení, tak jako není možné pochopit, co je otázka, bez vazby na pojem odpovědi. Proto vědy, které nemají odpovědi a řešení na jisté otázky a problémy, tíhnou k jejich eliminaci.

Stejně důležité je ale odpovět na otázku, proč je vlastně něco problém. Může to být proto, že jeho řešení odpovídá nějaké zcela konkrétní potřebě člověka. Má-li člověk určité potřeby a není-li jejich uspokojování automaticky zajištěno, objevuje se okamžitě problém, jak řečené potřebě vyjít vstříc. Samozřejmě záleží na tom, jak vymezíme obsah pojmu potřeba. Možnosti jeho zužování jsou jistě neomezené. Snad se takové chyby nedopustíme, když zůstaneme u tvrzení, že potřeba je prostě to, co si žádá být uspokojeno.

Termíny této jednoduché definice mají psychologickou konotaci, ale i tady je nezbytné podotknout, že sám obrat „psychologický" je vystaven silnému nebezpečí definiční redukce a současná podoba psychologických oborů to jen potvrzuje. Nechceme-li se nechat omezit úzkými významovými mantinely vysoce specializovaných „psychologií", musíme vyjít ze zdánlivě banálního odkazu na etymologii. Řecké substantivum *psýché* označuje princip specifických bio-projevů živých bytostí. Pokud je aplikován na člověka, znamená základ všech lidsky relevantních životních projevů. Je pochopitelné, že určení obsahu daného pojmu je přímo závislé na tom, co je uznáno za bio-funkce v rámci lidského bytí a jaká povaha je těmto funkcím přiznána. Je-li k člověku přistupováno ze zúžené perspektivy empirických věd, pak se do zorného pole dostávají jen empiricky daná a tedy materiální určení, takže pojem „psychický" bude komponován výlučně ze znaků, které mají vztah ke smyslově dostupným skutečnostem.

Filosofie ale není dílčí vědou. V případě interpretace povahy lidského poznání nesmí přehlížet to, co partikulárním vědám prokazatelně uniká. Protože lidské myšlení jakožto myšlení je nehmotné, odkazuje filosofický pojem „psychický" i k té stránce lidské reality, která není empiricky dosažitelná.[1]

Když se tedy chceme dopracovat k nahlédnutí esence „problému" přes pojem „potřeby" s jeho psychologickou konotací, musíme počítat s tím, že se „potřeba", tj. žádost uspokojení, týká i nehmotných hnutí lidské mysli. Je-li myšlení se svou specifickou povahou podstatnou komponentou lidské *psýché*, pak se zdá být nevyhnutelná existence potřeb i na této empiricky nedostupné úrovni lidského žití. Je možné odhalit primární potřebu našeho myšlení, a tak vrhnout světlo i na to, co znamená „problém" ve vztahu k tomuto nad-empirickému řádu?

Primární potřebou a tedy problémem lidského myšlení je uchování identity samotného myšlení. Aby myšlení zůstalo myšlením a potažmo aby člověk zůstal člověkem,[2] musí být splněny všechny podmínky, které lidskému myšlení udělují jeho totožnost. K těm nejzákladnějším patří jeho diskurzivita, která je odvozena z jeho omezenosti. Omezenost našeho myšlení s sebou nese to, že nejsme schopni myšlenkově zachytit skutečnost najednou a jedním jediným úkonem, ale jsme odkázáni na komparativní postup (souzení a usuzování), v němž jedno chápeme vztahem k jinému. Skutečně kritické myšlení nezná žádný myšlenkový obsah, který by se dal vyčlenit z režimu diskurzivity. Jinými slovy, v řádu omezeného poznání neexistuje nic bezprostředně zřejmého, nýbrž vše musí být diskurzivně přivedeno ke zřejmosti.

A právě zde se odhaluje esence „problému". Problém je dán myšlenkovou situací, kdy je kognitivně uchopené téma nahlédnuto jako nezřejmé, a proto si žádá důkazového vyjasnění (saturace myšlenkové potřeby). Konkluzi příslušného důkazu je možné považovat za řešení problémové situace**.**

Ve světle právě řečeného je patrné, že opravdová kritičnost – problematizace nezná nic samozřejmého, ale že se snaží vše vědecky prověřit. Naprosto vše je problematické. Odsuzování metafyziky s poukazem na to, že se zabývá tzv. pseudoproblémy nebo problémy údajně banálními, je neopodstatněné. Neboť metafyzika zkoumá nutné předpoklady všech partikulárních vědních disciplín, což rozhodně není banální problém, natož pak pseudoproblém. Z hlediska radikálně kritického metafyzického zkoumání vůbec nelze o banálních problémech hovořit.

[1] Viz náš důkaz nehmotnosti lidského myšlení v přednášce č. 5: *Zrod metafyziky podle Aristotela – I.*

[2] Patří-li schopnost myslet, vymezitelná pouze vztahem k aktuálnímu myšlení, k definičním rysům člověka, pak je v textu naznačená souvislost zcela zřejmá.

Definice obsahu pojmu „problém" a míra problematičnosti v různých případech je tedy nepochybně věcí filosofickou. Myšlenková kvalita opravdové kritičnosti musí být proto spojena se schopností autoreflexe nad jejími předpoklady, neboť ty nemohou být chráněny pečetí samozřejmosti. Terčem kritiky se nezřídka stávají pozice, které se dopouštějí zjednodušování a jsou příliš jednostranné. V zápalu kritiky se ale lehce zapomene na to, že i kritice jsou vlastní nějaké „evidentní" předpoklady, o jejichž správnosti se nepochybuje. Bezprostřední samozřejmost se tak staví do cesty vědeckému prověřování.

Každá partikulární věda je vystavěna na samozřejmostech tohoto typu. To, že něco je, že existuje mnohost věcí v nejobecnějším smyslu slova atd., jsou fakta, která jsou přítomna na způsob netematizovaných předpokladů v samotných specifických pojmech zmíněných věd. Ale v momentě, kdy se existence věcí, jejich mnohost apod. stanou předmětem myšlenkové činnosti, jsou *ipso facto* zbaveny své samozřejmosti a vyvstává nezbytná potřeba jejich kritického založení. Tvrdit, že takové problémy jsou bezvýznamné, znamená neprůchodňovat hranice mezi tím, co samozřejmé není, a tím, co údajně samozřejmé je. To nejhorší, co se deklarovaně otevřeným myslím může stát, je obrana nedotknutelných tabu ve jménu myšlenkové otevřenosti.

9.2 Problém myslitelnosti objektivně plurální skutečnosti

Nejprve si musíme uvědomit, že existence mnohosti jsoucen není vůbec samozřejmým faktem, že se jedná o skutečný problém. Zabývá se jím metafyzika, jejíž samotné dějinné počátky jsou vázány na pokusy o jeho řešení.

Vyjděme od toho, co nás učí noetika. V ní se dokazuje, že lidské poznání je principiálně objektivní. Nedílnou součástí této objektivity je i mnohost předmětů, jichž se naše myšlenková aktivita týká. I kdyby se naše myšlení vztahovalo pouze k tzv. intramentálním objektům, byla by tím objektivní existence plurality jsoucen potvrzena. Důkaz subjektivity myšlení chce být objektivní, tj. platný pro všechny myslící subjekty. Jelikož noeticky uchopený pojem poznání zpřítomňuje objektivní pluralitu, můžeme si být hned na počátku filofického výzkumu jisti, že objektivně existuje mnohost jsoucen.[3]

V druhém kroku si společně s Aristotelem připomeňme, že lidské myšlení má transcendentální rozpětí a že jsme tudíž schopni kognitivně kontaktovat naprosto vše jsoucí.[4] Myslíme tedy celek skutečnosti, pro nějž je typická mnohost. Povaha lidského myšlení je prostě taková, že se vztahuje k realitě charakterizované mnohostí. Po absolvování příslušných důkazových kroků můžeme s touto pravdou počítat jako se samozřejmým[5] předpokladem dalších filosofických úkonů.

To, co jsme právě řekli s odvoláním na noetiku a na Aristotelovu úvahu o povaze lidského myšlení, však vyjasňuje pouze jeden problém, přesněji problém objektivní existence mnohých jsoucen a její principiální myslitelnosti lidským myšlením. Na druhé straně ale navozuje nový problém: vyvstává otázka po objektivní povaze plurálně jsoucí skutečnosti. Dokázaná teze o *existenci* mnohých jsoucen ještě nic nevypovídá o *esenciálních* určeních mnohé skutečnosti, nakolik je mnohá. Pátráním po definičních znacích plurální reality se

[3] Lidské poznání, které je prokazatelně objektivně reflektovatelné, se samo vyznačuje jistou pluralitou. Jeho diskurzivní struktura ho váže na kognitivní etapy označitelné jako *pojem – soud – úsudek*, které se navzájem liší, a proto vytvářejí mnohost na straně poznávajícího subjektu. Jelikož jak pojem, tak soud a úsudek mají obecnou povahu, vztahují se ve své objektivitě k mnohým reálným objektům (viz noetický důkaz objektivity obecnin). Tím je dokázána danost mnohosti i na straně poznávaných předmětů.

[4] Srov. naše předchozí přednášky.

[5] Pojem „samozřejmý" zde znamená samozřejmost důkazně zprostředkovanou, a nemá proto význam oné výše kritizované samozřejmosti nezprostředkované, která brzdí myšlení v jeho opravdu vědeckém postupu.

okamžitě dostáváme do oblasti vysokého problémového napětí, kde o nějaké samozřejmosti vůbec nemůže být řeč.

Kde leží hlavní ložisko indikovaných obtíží? Náš pojem skutečnosti (*ens*, jsoucno, realita) je jeden, a přitom jím poznáváme něco mnohého. Není to protismyslné? Můžeme *jedním* označovat to, co není jedním? Nezdá se, že by z problému neexistovalo žádné východisko. Vždyť každý obecný pojem je jeden a přesto jím zachycujeme mnohé skutečnosti. Kde je tedy nějaká nepřekonatelná překážka? Těžkost, kterou se snažíme uchopit, pramení z toho, že máme myslet poměr jednoty a mnohosti ne v nějaké partikulární skutečnosti (např. jednotu a mnohost ve vztahu k člověku, psu, květině, knize atd.), nýbrž poměr jednoty a mnohosti ve jsoucnu jako takovém (*unitatem et multitudinem ipsius entis*).

9.3 Jednota a mnohost v obecných pojmech

Než se začneme zabývat problémem jednoty a mnohosti ve jsoucnu, ujasněme si, co znamená „obecnost" pojmů. Např. pojem „kniha" je obecný, protože je vypovídatelný o všech jednotlivých knihách. Jak je ale možné, že je tento pojem ve svém jednotném významu predikovatelný o mnohých, vzájemně odlišných knihách? Protože každá kniha v sobě navzdory svým individuálním znakům realizuje obsah obecného pojmu „kniha". Realističtí filosofové vysvětlují možnost obecných pojmů teorií abstrakce. Abstrakce je myšlenková činnost postihující tu dimenzi reality, v níž vzájemně odlišné entity komunikují,[6] přičemž dochází k současnému odhlédnutí od toho, co zakládá jejich rozdíl (diferenci). Abstrakce je myšlenkový dynamismus směřující od myšlené skutečnosti k myšlení – jeho výsledkem je vytvoření obecného pojmu.[7] Predikovatelnost jakožto jeden ze základních rysů obecného pojmu je podmíněna abstrakcí. Predikace je vlastně opačným myšlenkovým pohybem než abstrakce. Pojem je ve své intencionalitě vztahem myšlení k realitě – v predikaci tudíž dochází k pohybu myšlení směrem ke skutečnosti za účelem jejího pravdivého poznání.[8]

Jedna z významných kapitol filosofické logiky bývá věnována tzv. predikabiliím, tedy struktuře predikovatelnosti obecných pojmů. Tato otázka má v realistickém kontextu silnou vazbu na samotnou strukturu reálných objektů, neboť predikabilia se základně rozlišují na esenciální a neesenciání podle toho, zda svým obsahem zpřítomňují to, co jimi myšlený reálný předmět esenciálně *je*, anebo co *má* (co mu náleží jako neesenciální určení).

Abychom názorně představili složitost filosofického problému vztahu jednoty a mnohosti, soustřeďme se na dvě esenciální predikabilia, která jsou charakteristickým příkladem tzv. univokálních obecných pojmů – na druh (*species*) a rod (*genus*). Oba pojmy mají první část definice stejnou: jde o nějaké jedno schopné být v mnohých.[9] Tak např. pojem „pes" je pojmem druhovým (specifickým) a je vypovídatelný (predikovatelný) o mnohých jednotlivých psech. Tímto pojmem poznáváme to, v čem se jednotliví psi reálně shodují. Všichni psi jsou reálně psi, a to ve stejném smyslu. Každý pes je stejně pes jako každý jiný, třebaže každý jednotlivý pes je jiný pes ve srovnání s ostatními psy. Doga není více pes než jezevčík, oba jsou stejně psy, ale přitom nejsou stejnými psy. V této predikaci je obsah obecného pojmu „pes" významově stejný, poněvadž stejnost se nalézá i na straně poznávaných objektů (reální psi jsou reálně stejně psy). Proto první část definice predikabilií rodu a druhu apeluje na fakt, že se jedná o nějaké jedno schopné být v (*inesse*) mnohých (v nestejných).

---

[6] Pojem *komunikace* je odvozen z latinského *cum-unitas* a proto se jím označuje ten aspekt reality, v němž se odlišné věci vzájemně shodují (jsou v tomto pohledu nějakým jedním).

[7] *Terminus a quo* je zde realita, *terminus ad quem* myšlenkový produkt (pojem).

[8] *Terminus a quo* je zde naopak obecný pojem, *terminus ad quem* realita jakožto oním pojmem poznaná.

[9] Počátek latinské definice jak rodu, tak druhu zní následovně: *unum aptum inesse pluribus.*

Jak se to má ale s onou nestejností (mnohostí), k níž jsou univokální pojmy predikabilně vztaženy? V definici příslušných predikabilií je to ošetřeno druhou částí, která je u každého z nich jiná. Pro druh (*species*) platí, že ono jedno (stejné) se vypovídá a realizuje ve skutečnostech, jenž se vzájemně liší individuálně,[10] zatímco rodový obsah (*genus*) se vypovídá a realizuje ve skutečnostech lišících se druhově (specificky).[11]

Příklad: označím-li jako člověka Petra, Jana a Evu, vypovídám nějaké jedno o mnohých skutečnostech, které se mezi sebou liší na úrovni individuální. Když ale řeknu, že člověk, pes a slon jsou živočichové, vypovídám nějaké jedno o mnohých skutečnostech, které se mezi sebou liší jiným způsobem než v prvním případě, totiž druhově (člověk je jiný živočišný druh než pes či slon). Pro nás je ale důležité, že jak druhové, tak rodové pojmy abstrahují od toho, čím se jimi zachycené reality navzájem liší, takže tyto diference jimi nejsou kognitivně obsáhnuty. Pojem pes (*species*) ve svém obsahu odhlíží od rozdílů mezi jednotlivými psy a je ustaven jen těmi znaky, v nichž se různí (mnozí) psí jedinci shodují. Obdobně, ale na jiné úrovni, to platí i pro pojmy rodové – pojem živočicha nám dává poznat živočišnost nepřeberného množství různých druhů živočichů.

V obou případech se tedy jinost, různost, mnohost dostává mimo jednotu reprezentovanou obsahy zmíněných pojmů. Neboť za těchto okolností je něco jiného to, v čem se mnohé reality shodují, a opět něco jiného to, v čem se tyto skutečnosti liší. Pokud by pojmové znaky označující individuální rozdíly mezi jsoucny stejného druhu vstoupily do obsahu specifického pojmu nebo pokud by pojmové znaky zpřítomňující druhové rozdíly mezi jsoucny stejného rodu spolutvořily obsah rodového pojmu, pak by jak pojem druhu, tak pojem rodu ztratily svoji významovou jednotu a nemohly by být ve stejném smyslu (univokálně) vypovídány o různých individuálně či specificky odlišných skutečnostech. Proto je třeba říci, že pojmy druhu a rodu zachycují jedno v mnohém (*unum in pluribus / in multis / in aliud*), přičemž ono mnohé, jiné, různé zůstává za hranicemi stanovenými definovaným obsahem univokálního konceptu.

9.4 Jednota a mnohost v transcendentálním pojmu jsoucna

Případ objektivního pojmu jsoucna však neodpovídá výše popsané situaci. Důvod toho leží v tom, že do jeho rozsahu (a tedy i do jeho obsahu) jsou zahrnuty i ty momenty skutečnosti, které nejsou univokálními pojmy zohledněny. Viděli jsme, že pojem „pes" ve svém obsahu neimplikuje to, v čem se jednotliví psi liší (různost jejich ras, jejich velikost, barvu atd.), a stejně ani pojem živočich nemá ve svém obsahu místo pro to, co zakládá různost jednotlivých živočišných druhů (znaky typické pro veverku, opici, žirafu atd.). Oproti tomu je pojem jsoucna vypovídatelný nejen o těch dimenzích reality, v nichž se skutečnosti daných druhů a rodů neliší, ale i o těch, kterými se od sebe odlišují. Tento transcendentální pojem však musí svou povahou překlenout dokonce i diference oddělující jednotlivé rody. Pojem „bílá barva" neobsahuje definiční znaky pojmu „organický růst", poněvadž jde o pojmy dvou odlišných rodů, jejichž vzájemné diference jsou situovány mimo

[10] Druhá část definice druhu (*species*) se formuluje takto: *Numero differentibus et praedicari de illis in quid complete.* Celá definice druhu tedy je: *Species est unum aptum inesse pluribus, numero differentibus et praedicari de illis in quid complete* (Druh je jedno schopné být v mnohých skutečnostech lišících se mezi sebou individuálně a vypovídá se o nich na způsob kompletního esenciálního určení). Termíny *inesse* (být v) a *praedicari* (vypovídat) v rámci jedné definice zpřítomňují její realistickou povahu – pojem druhu vypovídáme o daných skutečnostech, protože jím poznáváme, co ony skutečnosti reálně jsou.

[11] Druhá část definice rodu (*genus*) je: *specie differentibus et praedicari de illis in quid incomplete.* Celý výměr pak: *Genus est unum aptum inesse pluribus, specie differentibus et praedicari de illis in quid incomplete* (Rod je jedno schopné být v mnohých skutečnostech lišících se druhově a vypovídá se o nich na způsob nekompletního esenciálního určení).

jejich obsah. Ale jelikož oba pojmy znamenají něco objektivně jsoucího, je nezbytné, aby obsah pojmu jsoucna vedl svými znaky k poznání i takto hluboce rozdílných realit a tedy aby obsahoval nejen to, v čem se tyto entity shodují, ale i to, v čem se vzájemně liší.

Obecnost transcendentálního pojmu „jsoucno" má tedy zásadně jinou povahu než obecnost univokálních pojmů. Zde už nemůžeme říci, že jsoucno označuje „nějaké jedno schopné být v mnohých skutečnostech" (*unum in multis*), kde ono mnohé leží mimo jednotu, což se projevuje v různých definičních obsazích dimenzí zakládajících jednotu (např. definice člověka) na straně jedné a dimenzí zakládajících mnohost (např. definice všeho toho, co nekvalifikuje jednotlivé jedince v jejich lidské specificitě, ale co jim mimo toto určení také náleží – být učitelem, inženýrem, být zdravý, nemocný apod.) na straně druhé. Jsoucnem je Petr jakožto člověk i jakožto inženýr, ale jsoucnem je i stonožka anebo kámen. Avšak i to, co vysvětluje odlišnost (mnohost) mezi nimi, je něco v sobě pozitivně jsoucího, musí to tedy být rovněž zavzato do obsahu pojmu jsoucna.

Transcendentálním pojmem jsoucna kognitivně obsáhneme jednotu a mnohost věcí zároveň. Různost, jinost, mnohost už není mimo, vně obsahu pojmu jsoucna, nýbrž uvnitř. Zpřítomňuje-li pojem jsoucna i to, v čem se rozdílné věci shodují, nezbývá než říci, že v něm myslíme jednotu a mnohost věcí najednou.[12]

9.5 Nastínění potíží plynoucích z povahy pojmu jsoucna

S právě konstatovaným faktem jsou ale spojeny zvláštní obtíže. Jestliže díky noetice smíme s jistotou tvrdit objektivní existenci mnohých skutečností, pak toto tvrzení má smysl jen tehdy, když je každý moment mnohosti označitelný jako jsoucno. Jsou-li A, B, C, D atd. označitelné jedním objektivním pojmem, znamená to, že se jmenované reality v tomto ohledu neliší. Jde-li však o pojem jsoucna, je situace složitější: je také jeden, a přesto neodhlíží, neabstrahuje od mnohosti (různosti, odlišnosti) skutečností, o nichž je predikován. To znamená, že každý moment mnohosti je jedním jsoucnem, ale pokaždé jinak (jiným jsoucnem).[13] Kdyby tomu tak nebylo, tj. kdyby všechny momenty mnohosti byly jedním jsoucnem pokaždé ve stejném smyslu, zrušila by se tím mnohost ve prospěch jednoty.[14]

Metafyzická problematika jsoucna je tedy v naznačeném ohledu problematikou zmnožené jednoty a sjednocené mnohosti. Síla vzájemného prolnutí jednoty a mnohosti v perspektivě jsoucna je dána tím, že nelze jednotu myslet mimo mnohost a mnohost mimo jednotu. Jednota jsoucna je zmnožena zevnitř této jednoty a jednota jsoucen zase vyplývá z vnitřní povahy této mnohosti. Jednota a mnohost se v pojmu jsoucna nespojují jako dvě

[12] Aristoteles Parmenidovi namítá, že pojem jsoucna není pojmem univokálním, a proto ho neřadí mezi pojmy generické. Myslitelé, kteří v tomto bodě na Aristotela navazují, neopomíjejí připomínat tzv. *vnitřní diferencovanost skutečnosti.* I Tomáš Akvinský na mnohých místech svého díla vyzvedá tuto základní charakteristiku objektivního pojmu jsoucna. *„Nulla autem differentia potest accipi,"* píše například v komentáři ke třetí knize Aristotelovy *Metafyziky*, *„de qua non praedicetur ens et unum, quia quaelibet differentia cujuslibet generis est ens et est una, alioquin non posset constituere unam aliquam speciem entis. Ergo impossibile est quod unum et ens sint genera."* (Tomáš Akvinský, *In XII. Libros Metaphysicorum commentarium,* lib. III, lect. 8, n. 433). V komentáři k páté knize se vrací k tématu pojednávaném v knize třetí a prezentuje tutéž ideu formou modifikovaného výkladu: *„Sciendum est enim quod ens non potest hoc modo contrahi ad aliquid determinatum, sicut genus contrahitur ad species per differentias. Nam differentia, cum non participet genus, est extra essentiam generis. Nihil autem posset esse extra essentiam entis, quod per additionem ad ens aliquam speciem entis constituat: nam quod est extra ens, nihil est et differentia esse non potest. Unde in tertio hujus probavit Philosophus, quod ens genus esse non potest."* (*ibid.,* lib. V, lect. 9, n. 889).

[13] Ilustrováno na konkrétním příkladě: každý člověk je *stejně* člověkem (aspekt jednoty), ale žádný z nich není *stejný* člověk (aspekt různosti-mnohosti).

[14] Přesně tímto způsobem k problému přistoupil Parmenides.

proti sobě stojící a vzájemně se vylučující určení, ale mají se k sobě jako stejnohodnotné, navzájem odkázané strukturální aspekty ustavující samotnou povahu reality.

Tento závěr je bezprostředním důsledkem trans-generičnosti, neboli všeobsáhlosti pojmu jsoucna. Jeho šíře je tak veliká, že v sobě zahrnuje i určení, která se z pohledu univokální logiky vylučují. Vůbec nepochybujeme o tom, že nějaké jedno, nakolik je jedním, není mnohým, a naopak že to, co je mnohé, nakolik je mnohé, není jedním. Pokud bychom však i v metafyzice uplatňovali logiku přísné nesmiřitelnosti opozičních určení, jedno z nich by nevyhnutelně skončilo za hranicemi jsoucna, čímž by ztratilo nárok na pozitivní existenci. V pluralistické metafyzice se prostě musíme naučit myslet protiklady v jednom a jedno v protikladech.

Je to ale opravdu uskutečnitelný požadavek? Nevystavujeme se takovým prohlášením nebezpečí rozporu? Přestanou-li se členy opozičního vztahu vylučovat a stanou-li se jedním při zachování jejich původního rozdílu, anihilují v kontradikci. Povahu jsoucna, tak jak jsme ji výše naznačili, musíme tedy nezbytně revidovat, neboť nás přivedla na okraj rozporu. Z noetiky víme, že nerespektování platnosti principu sporu může být jen verbální a že v takovém případě slovo ztrácí svoji funkci znamení (*signum*) a degraduje v pouhý zvuk (*sonus*). Na druhé straně jsme již jednou řekli, že zdánlivě banální problémy klasické metafyziky v sobě nesou vysoké problémové napětí, které se pokaždé nedá uvolňovat pouhou aplikací nereflektujícího „selského rozumu".

Jako konkrétní příklad nám může posloužit případ Tomáše Akvinského. Tomáš je myslitel, který ctí objektivní platnost principu sporu jako naprosto nezpochybnitelnou hodnotu lidského poznání. Současně zastává pozici metafyzického pluralismu, k níž ho vede nahlédnutí nepřijatelnosti parmenidovského monismu. Tomáš přijímá Aristotelovo přesvědčení o existenci objektivně pluralitní a natolik rozmanité reality, že ji nelze obsáhnout nějakou sémanticky jednotnou definicí. Rozdíly (diference) mezi jednotlivými realitami komponujícími universum jsou tak propastné, že nejsou zachytitelné jednovýznamovým pojmem (nepatří k jednomu rodu). To znamená, že v takové bohaté pluralitě jsoucen není možné identifikovat nějaké jedno, které by bylo myslitelné univokálně. Každá realita je jiná, a to se musí projevit i při jejich kognitivním uchopení. Z citované pasáže v poznámce č. 165 je dále patrné, že odlišnost (diference) neleží mimo jsoucno a jednotu. Jsoucno proto není myslitelné jako *unum in pluribus*, ale spíše jako *plurificatum in pluribus*. Jsoucno je rozrůzněno v každém jednotlivém jsoucnu. Odlišnost jsoucna A je jeho vlastní identita ve vztahu k identitě jsoucna B. Je-li však tato odlišnost (*differentia*) jsoucnem, jak Tomáš v souladu s Aristotelem tvrdí, pak nás to staví před nemalé těžkosti. Když tito dva metafyzikové hovoří o rozdílech mezi věcmi, tematizují jejich pluralitu. Aby však uhájili smysluplnou myslitelnost takto plurálně jsoucích skutečností, odkazují k pojmu jsoucna, který zakládá shodu, jednotu mnohých entit.

Z toho plynou následující vztahy: a) rozdíl zakládá mnohost, b) jsoucno zakládá jednotu. Problém je ale v tom, že samotný rozdíl je proklamován jako jsoucí. Tím se dostávají momenty a) a b) do kolize, neboť rozdíl působí mnohost a zároveň ji ruší, poněvadž jakožto *jsoucí* rozdíl překlenuje.[15] To se zdá být rozporné, a nechceme-li Aristotela či Tomáše obvinit z nedomyšlenosti jejich základního metafyzického konceptu (*conceptus entis*), nezbývá nám než zapátrat v dílech těchto autorů po dalších vyjasněních.

[15] *„Non potest autem esse quod ens dividatur ab ente inquantum est ens."* (Tomáš Akvinský, *In Boethii de Trinitate expositio,* lect. I, q. II, a. 1 corp.). Toto lakonické tvrzení spojené s přesvědčením o jsoucnosti rozdílu (*differentia*) navozuje problém rozpornosti pojmu jsoucna v klasické pluralistické metafyzice. Diference je jsoucí, ale jakožto jsoucí nemůže zakládat mnohost, poněvadž se nedokáže emancipovat z jednoty dané jsoucností (tj. nemůže být diferencí).

Předem je dobré upozornit na to, že ani Aristotelova, ani Tomášova metafyzická koncepce skutečnosti nejsou bez historického kontextu. Jak řecký filosof, tak i středověký teolog se ve svých postupech samostatně vyrovnávají s názory svých předchůdců a současníků. V zásadě ale mají dva hlavní společné terče kritiky – Parmenida a Platóna včetně filosofických spřízněnců jmenovaných metafyziků. Ačkoliv je mezi koncepcemi skutečnosti elejského a aténského myslitele významný rozdíl, a to dokonce tak velký, že Platón je ve vztahu k Parmenidovi oprávněně považován za „otcovraha",[16] neliší se podle Aristotela a Tomáše v jednom podstatném – zastávají univokální, jednovýznamové pojetí jsoucna. Zda toto hodnocení skutečně odpovídá jejich pozicím, není sice tak zřejmé, jak se běžně v aristotelsko-tomistické tradici předpokládá,[17] ale od této otázky můžeme nyní zcela odhlédnout. I když se Aristoteles a Tomáš konfrontují s historicky nepřesnou podobou Platónova (a patrně i Parmenidova) učení, nemění to nic na tom, že v tomto střetu vychází najevo pravá podstata jejich vlastních metafyzických náhledů.

Jedno z nejvýznamnějších míst, které nám umožňuje pochopit základní Aristotelovo východisko filosofického poznání, se nalézá v 2. kapitole 1. knihy jeho *Fyziky*, kde podrobuje zásadní kritice Parmenidovo pojetí skutečnosti. Po několika metodických připomínkách se Aristoteles dostává k tomu hlavnímu: kritika parmenidovské metafyziky je uvedena tvrzením, že „pojem jsoucna má mnoho významů".[18] Následuje zkoumání důsledků parmenidovského monismu z hlediska základních kategoriálních významů jsoucna, tak jak je Aristoteles vymezuje v různých pasážích svých děl.[19] Konkrétně – je-li Parmenidovo bytí substancí, pak z toho plynou určité rozporné konsekvence. Stejně tak, je-li kvantitou či kvalitou.[20]

Nebudeme se zabývat obsahy těchto analýz. Nyní je totiž pro nás důležité něco jiného. Na první pohled se zdá, že Aristoteles vyvrací Parmenida prostě tím, že konstatuje objektivitu mnohých významů pojmu jsoucna a ukazuje, že eleatský monismus se o toto jeho pluralistické pojetí tříští. S kritickým myšlením to na první pohled nemá vůbec nic společného. Kdyby například někdo argumentoval ve prospěch nekonečného vesmíru a jeho oponent by vůči němu uplatnil strategii, v níž by jednoduše vyslovil svoji tezi o konečnosti vesmíru a poté by v jednotlivých vybraných položkách manifestoval protichůdnost obou teorií, působilo by to nanejvýš směšně. Neboť z takového způsobu „argumentace"

[16] Srov. Platón, *Sofista,* 241 D.

[17] Nová interpretace Platónova díla totiž dochází k poněkud jiným závěrům. Dokonce ani tradicí kodifikovaný názor o údajné univokálnosti Platónova pojmu jsoucna už není tak bezproblematický, jako tomu bylo dříve: „... spíše než hovořit o Platónovi jako o filosofovi zastávajícím univokálnost jsoucna (a jednoho), bylo by správnější vidět v něm teoretika delikátní rovnováhy mezi jednotou (univokálnost a stabilita) a diferencí (polysemie a fluktuace) významů. Konkrétně, ideu jsoucna je v tomto pohledu třeba považovat za ontologicky zodpovědnou za jednotu významu ‚být v absolutním smyslu' – ‚být takovým' (*être simplement – être tel*). Je tudíž legitimní hovořit o Platónovi jako o ‚filosofovi diference' a následně i ‚analogie'... Původní Platónova pozice zachovává ‚rovnováhu' mezi jednotou a pluralitou, mezi identitou a diferencí, vyjma samozřejmě zakládající hodnoty (ontologické, gnoseologické a axiologické) jednoho: mnohost se nedá vysvětlit a nenachází svou míru bez přítomnosti jednoho." (G. Movia, *Les doctrines non écrites de Platon et de la métaphysique de la transcendence,* in: Les études philosophiques. L'interpretation ésoteriste de Platon, janvier-mars 1998, Presses universitaires de France, Paris, str. 127.) K prohloubení otázky možno konzultovat Roman Cardal, *Platónův Sofista – základy pluralistické metafyziky,* in: Distance, č. 1, roč. 8., str. 5-25.

[18] „Nejlepší způsob jak začít, neboť ‚jsoucno' se vypovídá v mnohých významech, je ukázat, co chtějí říci ti, kteří zastávají jednotu všech věcí." (Aristoteles, *Fyzika*, I, 2, 185 a 21-22).

[19] Srov. např. Aristoteles, *Metafyzika,* V, 28, 1024b 9-16; VI, 2, 1026a 35 – 1026b 1; VI, 4, 1027b 29-34; VII, 1, 1028a 11-20; VII, 3, 1029a 20-25; VII, 4, 1030a 18-20; VII, 9, 1034b 7-14; X, 1, 1045b 27-32; XI, 9, 1065b 5-7; XI, 9, 1066a 16-17; XII, 1, 1069a 20-21; XII, 4, 1070a 33-35; XII, 4, 1070b 1-2; XIV, 2, 1089a 7-11.

[20] Srov. celou 2. kapitolu 1. knihy.

je sice zřejmé, že porovnávané koncepce jsou neslučitelné,[21] rozhodně však nedovoluje určit, která z alternativ je pravdivá. Podle všeho se tedy Aristoteles dopustil hrubé chyby nazývané *petitio principii* – bez důkazu předpokládá to, co je jádrem sporu a co je nutné dokázat.

Aristoteles ovšem není filosof, který by se dal zrovna v tomto případě tak snadno podrobit kritice. Je si velmi dobře vědom, že jeho postup znamená uzavřený argumentační kruh. Tomášovi samozřejmě tato záležitost nemohla uniknout, a proto se k ní v závěru svého komentáře k zmíněné 2. kapitole explicitně vyjadřuje. Pro pochopení Tomášovy myšlenky je dobré zmínit dva předchozí momenty jeho výkladu. Komentář k dané kapitole je uveden jako interpretace Aristotelovy kritiky těch, kteří „o přírodě hovořili nepřirozeně".[22] Každá, tedy i tato důkazní procedura se ale musí odvíjet od nějakého principu, a Tomáš nepřehlíží, že Aristoteles ho klade do tvrzení o mnohovýznamnosti pojmu jsoucna.[23]

V závěru komentáře, jak už jsme zmínili, Tomáš odhaluje Aristotelovu intenci – má jít o nepřímý důkaz vyvracející parmenidovský monismus. Nepřímý důkaz se používá především tehdy, když není možné vyvozovat konkluzi z principů, jejichž pravdivostní hodnota by byla zajištěna lépe než prozatím nevyvozená konkluze. Taková situace nastává tehdy, když dokazovaná pravda infiltruje samotné předpoklady dokazování. Jeden příklad už je čtenářům znám – při noetickém dokazování objektivity lidského myšlení musíme nutně tuto objektivitu předpokládat již při kladení premis, z nichž má závěr o objektivitě myšlení vyplynout.

Podobně je tomu i zde. Aristoteles svým postupem ukazuje, že při dokazování objektivní mnohovýznamnosti pojmu jsoucna je tato sémantická polyvalentnost pojmu již přítomna v samotných předpokladech dokazování – každý filosofický důkaz nezbytně implikuje pluralitu objektivních, sémanticky neidentických pojmů. Důkaz je totiž myšlenkovým diskurzem od jednoho k druhému (od předpokladů k závěru), přičemž v zásadě vždy běží o vyjasnění (řešení) toho, co ve východisku jasné není. Sémantická neidentita pojmů je dána objektivní pluralitou jsoucen.[24] Proto každé dokazování předpokládá nejen pojem jsoucna, ale i jeho základní charakteristiku – jeho mnohovýznamnost. Eliminace mnohovýznamnosti pojmu jsoucna by rušila jakoukoliv možnost dokazování, protože má-li řečený pojem jen jeden význam, vyčerpává se myšlenkový dynamismus v tautologiích, což kontrastuje s povahou důkazu, v němž se nesmí „dokazovat" stejné stejným.

Za těchto okolností se tedy přistupuje k jinému způsobu ozřejmování pravdy, který spočívá v tom, že se za princip myšlenkového pohybu zvolí oponentovo tvrzení a zvýslovňují se pravdy, které jsou v něm implicitně přítomny. Pokud tyto pravdy kolidují s explicitním významem oponentovy teze, je tím manifestován její vnitřní rozpad (její rozpornost).

K nepřímému dokazování se přistupuje rovněž v případech, kdy se atakují tzv. „přirozené" pravdy. Tímto obratem se označují všechny pravdivé soudy, které se nedají naším myšlením popřít, poněvadž jsou podmíněny přirozenou a tedy nutnou povahou myšlení. Každá negace tyto pravdy nutně nárokuje, protože je sama přirozeně myšlenkovým

[21] To je již patrné při formulaci antiteze, takže každá další argumentace se stává zbytečnou.

[22] *„Postquam posuit opiniones philosophorum de principiis, hic disputat contra eos. Et primo contra illos qui non naturaliter de natura locuti sunt."* (Tomáš Akvinský, *In octo libros Physicorum Aristotelis expositio,* lib. I, lect. 3, n. 20.)

[23] *„Dicit ergo primo quod id quod maxime accipiendum est pro principio ad disputandum contra positionem praedictam est quod id quod est, idest ens, dicitur multipliciter."* (*Ibid.,* n. 21.)

[24] Naše tvrzení platí i pro případ tzv. transcendentálních určení, které jsou v pojmovém zachycení sémanticky neidentická, třebaže jsou *idem in re.* Budeme mít ještě příležitost si uvědomit, že ani termíny „ reálná pluralita"-„reálná identita" nemají ve filosofii jeden význam a že lze v jistém smyslu zastávat nejen pojmový rozdíl mezi transcendentálními určeními, nýbrž též rozdíl reálný.

úkonem.[25] Podle Aristotela se přirozené pravdy vyznačují vyšším stupněm poznatelnosti (evidence) ve srovnání s pravdami, které nejsou bezprostředním důsledkem přirozeného fungování rozumu, nýbrž jsou formulovány v závislosti na těchto přirozených pravdách (na tzv. prvních principech). Neboť pravdy druhého typu se dokazují prokázáním jejich vazby na pravdy přirozené (*reductio ad prima principia*), zatímco pravdivost prvních principů není podmíněna pravdivostí závěrů.

Zakladatel Lycea v konfrontaci s parmenidovským monismem zachází s pluralitou významů pojmu jsoucna jako s důkazním principem, poněvadž je přesvědčen o tom, že je evidentnější než teze jeho monistických oponentů.[26] Vlastně ani nelze postupovat jinak. Z důvodu zmíněné přirozenosti je teze metafyzického pluralismu z lidského myšlení nevytěsnitelná, takže všechny jí konkurující metafyzické alternativy musí projít jejím filtrem.[27] Pokud se přitom vyjeví jejich vzájemný nesoulad, vyvstává úkol prověření rysů tohoto nesouladu. Jde-li o kontradikci, je tím *ipso facto* alternativa neprincipiálního typu falsifikována.

A právě parmenidovský monismus se ocitá na kontradiktorním pólu vůči tezi metafyzického pluralismu. Jeho osud je tak definitivně zpečetěn. Poselství textu 2. kapitoly 1. knihy *Fyziky* usvědčuje Aristotelovy oponenty z rozporu: předpokládají metafyzický pluralismus, třebaže si jeho skrytou přítomnost ve svém konceptu Jednoho neuvědomují.[28]

Literatura pro kapitolu

Aristoteles, *Fyzika*, I, 2.
Tomáš Akvinský, *In octo libros Physicorum Aristotelis expositio*, lib. I, lect. 3.
J. Esteve Forriol, *Número y unidad en Aristóteles*, in AA.VV., Homenaje a D. Ignacio Valls, Valencia 1990.

[25] K těmto pravdám patří např. již uvedená objektivita lidského myšlení, platnost principu sporu, ale též zde diskutovaná objektivita mnohovýznamnosti pojmu jsoucna.

[26] Z první části našeho příspěvku je jasné, že v poměrech diskurzivního myšlení neexistují žádné nezpochybnitelné evidence. Aristoteles si uvědomuje, že pokud by pojem jsoucna v jeho polyvalentnosti nebyl objektivní, padla by tím objektivita veškerého lidského myšlení, protože sémanticky vnitřně strukturovaný pojem jsoucna je implikován všemi našimi pojmy. Opírá-li se o zdůvodněnou objektivitu lidského myšlení, může se oprávněně odvolávat na větší zřejmost metafyzického pluralismu oproti parmenidovskému monismu. Neboť naše smysly nám skrze své přirozené kognitivní fungování zpřítomňují mnohost smyslově vnímaných údajů, zatímco monistická teze se bezprostředně neohlašuje na úrovni poznání smyslového ani poznání rozumového. Nepatří proto k žádnému druhu evidencí. Při četbě našeho výkladu se čtenář může pozastavit nad jistou nesrovnalostí. Na jedné straně bylo řečeno, že v nepřímém dokazování je prvním krokem (východiskem, principem) rozbor antiteze, tedy zde logika popírání objektivní plurality jsoucen. Na straně druhé operuje Aristoteles v argumentaci důkazním principem „*jsoucno se vypovídá v mnohých významech*". Je nutné si uvědomit, že *princip* (první krok) *dokazování* (A) není totožný s *důkazním principem* (B). A je to, co má být vyvráceno a co je tedy neplatné; B je to, co naopak platné je a co je verifikováno kontradiktorním rozpadem A.

[27] Dynamika zvaná *„reductio ad primum principium"* zde tudíž rovněž přichází ke slovu.

[28] *„Advertendum vero quod sicut Philosophus dicit in IV Metaphys., contra negantes principia non potest adduci demonstratio simpliciter, quae procedit ex magis notis simpliciter, sed demonstratio ad contradicendum, quae procedit ex iis quae supponuntur ab adversario, quae sunt interdum minus nota simpliciter. Et sic Philosophus in hac disputatione utitur pluribus quae sunt minus nota quam hoc quod est entia esse multa et non unum tantum, ad quod rationes adducit."* (Tomáš Akvinský, *In octo libros Physicorum...*, loc. cit. n. 24.) Tomáš obhajuje Aristotelův způsob dokazování tím, že vzhledem k povaze tématu jde o důkaz nepřímý, v němž je řazení premis podmíněno postupem oponenta: za prubířský kámen (princip dokazování), na němž se teze musí osvědčit, je zvoleno to, co oponent ve svých tvrzeních implicitně předpokládá. Tyto předpoklady nejsou vždy nadány uspokojivým stupněm evidence, který je naopak vyžadován při konstrukci důkazu přímého.

10 Jednota a mnohost jsoucna (II)

10.1 První náznak řešení problému

Složitost řešení problému vztahu jednoty a mnohosti v rámci jsoucna je patrná již od počátků historického vývoje metafyziky. Na jedné straně stále hrozí když ne přímá eliminace, tak alespoň subordinace mnohého ve vztahu k jednomu, či naopak jednoho ve vztahu k mnohému. Autentická interpretace aristotelsko-tomistické metafyziky se těmto dvěma extrémním alternativám vyhýbá. Důvod distinkce mezi univokálními a analogickými, případně transcendentálními pojmy leží v jejich rozdílném poměru k tzv. diferencím, tj. k těm momentům jsoucna, díky nimž se různé entity vzájemně liší. Aristoteles tematizuje neidentitu řádu lidského poznání s řádem poznávané reality. To vede kromě jiného k tomu, že logické jednotě pojmu nemusí vždy odpovídat jednota v realitě. Naprostá původnost struktury „jednota-mnohost" v rámci jsoucna je verifikována důkazem nemožnosti derivovat jednotu z mnohosti či mnohost z jednoty jsoucna. Kritika aristotelské metafyziky jakožto filosofie nedoceňující „diference" reality může být oprávněná v případě některých jejích konkrétních historických výrazů, ne však ve vztahu k principům, které ji podle Aristotela a Tomáše Akvinského generují.

Předchozí přednáška pouze navodila problém jednoty a mnohosti jsoucna. Nyní se musíme pokusit o jeho filosoficky přijatelné řešení. Jako vodítko nám poslouží texty, jejichž obsahem jsme se již začali zabývat.

Jednu speciální lekci věnuje Tomáš Akvinský části 2. kapitoly 1. knihy *Fyziky*, v níž Aristoteles odkrývá důvody filosofického neúspěchu monistů. Podle aténského metafyzika zavrhli pluralismus, neboť je dovedl k nežádoucímu důsledku identifikace jednoho a mnohého. Taková absurdní konsekvence zpětně verifikovala jejich monistickou tezi.[1] Každá pojmová komparace pro ně znamenala objektivní identifikaci v tom nejpřísnějším smyslu, a proto také někteří z nich eliminovali verbální sponu „je".[2]

Aristotelův recept na odstranění problému je poukaz na nejednoznačnost pojmu jsoucno. Ten, ačkoliv si zachovává jistou sémantickou jednotu, znamená zároveň mnohé. Rozpornost konceptu jsoucna je překonána tím, že mnohost jeho významů je původní, takže znaky jednoty a mnohosti mu nenáleží ve stejném ohledu. Rozpor by nastal teprve tehdy, kdyby soud „jedno (jsoucno) je mnohé" znamenal totální identifikaci porovnávaných členů, což by bylo právě popřením původní mnohosti jsoucna. Je-li totiž jsoucno opravdu původně mnohé, pak jednota a mnohost nemohou vytvářet úplnou identitu, a tím je nebezpečí rozpornosti pojmu jsoucna definitivně zažehnáno. Aristoteles proto nevidí žádný problém v tvrzení, že „něco (jsoucno) může být jedním v určitém ohledu a mnohé v ohledu jiném", poněvadž tato různost ohledů patří rovněž k původní mnohosti významů pojmu jsoucna.

---

[1] Srov. Aristoteles, *Fyzika,* 185b 25-26. Tomáš připisuje neúspěch dané filosofické interpretace skutečnosti neschopnosti jejích autorů vidět mnohost v jednom, tj. neuvědomění si faktu, že jedno ve smyslu metafyzickém nemá toliko jeden význam, ale významy mnohé: *„Erraverunt enim Parmenides et Melissus eo quod nesciverunt distinguere unum, unde quae aliquo modo sunt unum, simpliciter esse unum enunciabant."* (Tomáš Akvinský, *loc. cit.,* n. 25).

[2] „Proto někteří odstranili právě slůvko ‚jest', jako Lykofrón, druzí upravovali slovní výraz, říkajíce, že člověk nikoli ‚jest bílý', nýbrž ‚zbělel', ani že ‚jest kráčející', nýbrž ‚kráčí', aby snad, připojujíce slůvko ‚jest', nečinili jedno mnohým, jako by se o jednom nebo o jsoucnu mluvilo v jednom významu" (Aristoteles, *Fyzika,* 185b 27-30.) Jména filosofů, kteří zvolili tuto strategii, jsou uvedena např. v poznámce č. 11 italského překladu Aristotelovy *Fyziky* zhotoveném Antoniem Russem z roku 1991 a publikovaném v nakladatelství Laterza (Roma-Bari).

Jedno jsoucno (subjekt) připouští mnohost svých definičních zachycení, anebo je mnohým v určité své modalitě (v možnosti) a jedním zase v jiné modalitě (v uskutečnění).[3]

Pluralita významů objektivního pojmu jsoucna se tak pro Aristotela konkretizuje v jeho objektivních, reálně různých modalitách, z nichž čtyři v citované pasáži jmenuje: esence[4] jakožto korelát definice, subjekt, uskutečnění a možnost.[5] Jelikož jde o modality jsoucího, nemohou se vzájemně kontradiktorně popírat, protože kontradikce nastává ne mezi jsoucnem a jsoucnem, nýbrž mezi jsoucnem a jeho naprostou negací (nejsoucnem).[6] Uvidíme, že napětí mezi jednotou a mnohostí jsoucna bude Aristotelem popsáno prostřednictvím jiného typu opozice.[7]

Než v našem výkladu pokročíme dále, vraťme se ke dvěma velmi důležitým, již dříve dokázaným pravdám: a) lidské myšlení má transcendentální rozpětí (naprosto vše jsoucí je myslitelné); b) lidské myšlení je omezené a proto má diskurzivní povahu. Body a) a b) nejsou v rozporu, třebaže se to na první pohled může zdát. To, co postupně poznává diskurzivní myšlenkový pohyb, není odhalováním toho, co by nám předchůdně nebylo již nějak známo. Neboť je-li objektivní pojem jsoucna naprosto prvním a základním pojmem našeho myšlení a obsáhneme-li jím kognitivně zcela vše jsoucí nikoliv *in potentia*, ale *in actu*, pak tzv. nové poznatky nejsou úplně nové, ale spíše rozpoznané (reminiscence) v tom, co již od počátku víme.[8]

Diskurzivita myšlení se projevuje v tom, že poznáváme prostřednictvím pojmových komparací (formace soudů a úsudků). Abstraktně vyjádřeno, poznáváme jedno v jiném a prostřednictvím jiného.[9] Platí-li právě řečené, plyne z toho, že je možno provádět myšlenkové komparace mezi vším jsoucím. Už tím, že vše jsoucí označím za jsoucí (*omne ens est ens*), realizuji srovnání všeho se vším. Totální nesrovnatelnost se tudíž nemůže týkat jsoucích skutečností, byť jakkoli rozdílných, nýbrž pouze něčeho jsoucího a jeho úplné

[3] Srov. Aristoteles, *Fyzika,* 185b 31 – 186a 4. Tomáš komentuje: *„Sed hoc est falsum, quia id quod est unum uno modo, potest esse multa alio modo: sicut quod est unum subiecto, potest esse multa ratione, sicut album et musicum idem sunt subiecto, sed ratione multa; alia enim est ratio musici et alia albi. Unde concludi potest quod unum sit multa.“* (Tomáš Akvinský, *loc. cit.,* n. 27.)

[4] Příklady esence (*rationes*) jsou Tomášem vzaty z oblasti akcidentální (*album, musicum*), která se reálně liší od substance. Exemplifikace je tím pádem značně omezená, protože případ jsoucna leží v rovině transcendentální: distinkce substance – akcident je jsoucnem překlenuta a povstává tudíž problém její možnosti v takovém všezahrnujícím kontextu.

[5] Jsoucno tedy může být jedno jako subjekt a mnohé jako určení (*rationes*) subjektu, nebo jedno v možnosti a mnohé v uskutečnění.

[6] *„Sed hoc non est inconveniens quando unum et multa non accipiuntur ut opposita. Unum enim in actu et multa in actu oponuntur, sed unum in actu et multa in potentia non sunt opposita. Et propter hoc subdit quod unum dicitur multipliciter, scilicet unum in potentia et unum in actu et sic idem nihil prohibet esse unum in actu et multa in potentia, sicut patet de toto et partibus.“* (Tomáš Akvinský, *loc. cit.,* n. 27.)

[7] V předcházející poznámce jsme upozorněni na to, že nějaké v sobě totožné jsoucno může být zároveň jedno i mnohé, protože je pokaždé uplatněno jiné hledisko. Opozice mezi jedním a mnohým se tak ruší. Řešený případ však neodpovídá globální problematice jsoucna, které zahrnuje jednotu a mnohost *in actu*. To navozuje nutnost hovořit o jednotě a mnohosti jako o opozičních určeních jsoucna. Ale jelikož kontradikce není jediným druhem opozice, zůstává konzistentní řešení otázky stále na dohled.

[8] Opravdové vědění se dostavuje vztažením myšleného obsahu k principu sporu jakožto primární charakteristice prvotního konceptu rozumu (jsoucno). Proto v tom, co již známe, rozpoznáváme to, co ještě tzv. neznáme. Ambivalence tohoto pojetí je patrná, ale rozhodně neznačí kontradikci. Je spíše nutně vázána na povahu našeho poznávání skutečnosti v její celistvosti. Touto problematikou jsme se podrobněji zabývali v přednáškách č. 3 a 4.

[9] Poznání pravdy se realizuje v kategorickém soudu, který má subjekt-predikátovou strukturu. Nejedná-li se o predikaci tautologickou (S=P ve smyslu naprosté identity), pak subjekt (S) poznáváme *v* a *prostřednictvím* predikátu (P), který však není se subjektem totálně identický. Povaha této predikace tak jasně zpřítomňuje obtíž vztahu jednoho a mnohého v rámci jsoucna.

negace (jsoucno-nicota). Když hovoříme o srovnatelnosti, máme na mysli, že srovnávané reality mají něco společného. Právě proto, že jsoucno a nicota nemají nic společného, jsou nesrovnatelné. Naopak rozdíly a v nich založená mnohost jsoucen nikdy nemohou vytěsnit jednotu jsoucna, jež tyto rozdíly překlenuje, protože se uskutečňují na území samotného jsoucna.

Naše reflexe jsou autentickým výrazem Aristotelových metafyzických přesvědčení, neboť aténský filosof učí, že z jistého hlediska jen tzv. ekvivokální (nestejnoznačné) pojmy, nakolik jsou ekvivokální, jsou vzájemně neporovnatelné. Takové pojmy nemají kromě slovního označení (homonymie) nic významově společného. Zaměřme se pro ilustraci na jeden pěkný text Tomáše Akvinského, který je komentářem k Aristotelovu výkladu obsaženém ve 4. kapitole 7. knihy jeho Fyziky:[10]

„... zdá se, že všechny reality, které nejsou ekvivokální, jsou srovnatelné, a to tak, že v tom ohledu, v němž se predikát nevypovídá o různých subjektech ekvivokálně, jsou ony různé subjekty v predikovaném aspektu srovnatelné. Tak např. pojem ostrý může být vzat ekvivokálně: v určitém smyslu se vypovídá o skutečnostech majících prostorové dimenze, a v tomto významu hovoříme o ostrém úhlu anebo o ostré tužce; v jiném smyslu se vypovídá v oblasti chutí, a tehdy mluvíme o ostrém víně; v dalším smyslu se vypovídá o hlasech, a v tomto významu se označují poslední, tj. nejvyšší hlas při zpěvu anebo nejvyšší zvuk vydávaný strunou kytary jako ostré. Mezi těmito realitami nelze provést srovnání a určit, která z nich je ostřejší, zda tužka nebo víno nebo nejvyšší hlas, neboť pojem ostrý je o těchto skutečnostech vypovídán ekvivokálně. Avšak nejvyšší zvuk může být srovnán z hlediska ostrosti se zvukem, který je pod ním (vedle něj) v řádu melodickém, a to díky tomu, že v tomto případě se pojem ostrý vypovídá o obou realitách ve stejném smyslu."[11]

Zamysleme se nad právě citovanou pasáží. Nutným předpokladem úvahy je uvědomění si, že důvod predikace (formování kategorických soudů o realitě) spočívá v aspektuálním poznávání reality samé. Přisuzujeme nějaký predikát určitému subjektu (např. v soudu „politika některých politických stran je sociálně nespravedlivá"), protože jsme jeho prostřednictvím poznali onen subjekt z hlediska obsahu predikátu.[12] Aristoteles a s ním Tomáš vysvětlují, že pokud o více různých subjektech (skutečnostech) vypovídáme nějaký významově stejný či alespoň podobný predikát, pak jsou ony různé subjekty v ohledu

[10] Komentář se zabývá pasáží 248b 7-11.

[11] Tomáš Akvinský, *In octo libros Physicorum...,* lib. VII, lect. 7, n. 934. Náš překlad je velice volný a klade si za cíl přiblížit co nejvíce smysl původního textu českému čtenáři. Tento účel bude ovládat všechny další případné překlady vybraných sekcí z Tomášových děl. Text zní následovně: *„... quaecumque non sunt aequivoca, videntur esse comparabilia, ita scilicet quod secundum ea quae non aequivoce praedicantur, possint ea de quibus praedicantur ad invicem compararі. Sicut acutum aequivoce sumitur: uno enim modo dicitur in magnitudinibus, secundum quem modum angulus dicitur acutus et stylus acutus; alio modo dicitur in saporibus, secundum quem modum vinum dicitur acutum; tertio modo dicitur in vocibus, secundum quem modum vox ultima, idest suprema in melodiis, vel chorda in cythara dicitur acuta. Ideo ergo non potest fieri comparatio ut dicatur quid sit acutius, utrum stylus aut vinum aut vox ultima, quia acutum de eis aequivoce praedicatur: sed vox ultima potest comparari secundum acuitatem ei, quae est iuxta ipsam in ordine melodiae, propter hoc quod acutum non aequivoce, sed secundum eandem rationem praedicatur de utraque."*

[12] Predikát je tedy to, čím je poznáván subjekt (*quo cognoscitur subjectum*). Subjekt kategorického soudu bezprostředně zpřítomňuje poznávanou realitu (*signum quo realitas cognoscitur*), z čehož plyne, že predikát je poznaným aspektem reality samé.

zprostředkovaném obsahem predikátu srovnatelné.[13] To znamená, že si jsou v zohledněné perspektivě rovny.[14] Citovaný text uvádí příklad pojmu ostrý, jehož významy se v různých predikacích (ve vztazích k různým subjektům) natolik rozrůzňují, že se z nich vytrácí jakákoliv rovnost, stejnost, identita a přetrvává toliko shodnost verbální (jazyková). Proto ony skutečnosti zpřítomněné různými subjekty nejsou srovnatelné. Není možné odpovědět na otázku, která z uvedených realit je ostřejší (komparativ), neboť vztažené entity jsou různého rodu (*non sunt ejusdem generis*). Generická diference je tedy natolik velká, že ji nelze zastřešit nějakým společným, stejnovýznamovým určením. A pokud i přesto o takových rozdílných skutečnostech vypovídáme něco stejného, nepřekračujeme hranice jazykového výrazu. Jen ten totiž zůstává stejný, ale za ním se otevírá prostor pro zcela různé signifikáty, neslučitelné do jedné, jeden význam mající definice. Oproti tomu komparace v rámci jednoho rodu či druhu jsou proveditelné.

Je vidět, že jsme tento text nevybrali náhodou. Problém poměru jednoty a mnohosti, identity a diference je v něm viditelně přítomen. Soustředí-li se Aristoteles na možnost komparace uvnitř jednoho rodu, je to proto, že rodový obsah označuje nejzazší případ univokální jednoty propojující různé subjekty. Nesmí nám ale uniknout, že ve významu pojmu „komparace" je třeba učinit určité rozlišení, jehož stopa se nalézá i v daném textu. „Srovnání" totiž může být takového druhu, že je v něm místo pro nestejnost, pro variaci. Když užíváme komparativ, konstatujeme, že jisté určení náleží nějakým skutečnostem nestejně (větší, menší, teplejší, rychlejší, inteligentnější než...). Aristotelův výklad se prozatím omezil na formulaci teze, podle níž subjekty takto pojaté komparativní predikace nesmí spadat do různých rodů,[15] poněvadž pak i významy predikátů překračují hranice stanovené jedním rodem. Hlavním požadavkem je zde tedy rovnost generická jak na straně subjektu, tak na straně predikátu.

Ale „srovnání" (komparace) se může uskutečnit i prostřednictvím jednoduchého nominativu. Tehdy se různým subjektům přisuzuje nějaký predikát, který se v nich realizuje bez významové graduality. To se děje při predikaci druhových a rodových určení (*praedicatio speciei et generi*). Významová jednota druhu a rodu je zajištěna abstraktním odhlédnutím od rozdílů (diferencí), jimiž se příslušné subjekty (jedinci, druhy) vzájemně odlišují. Výsledkem je obsahová stejnost (parita) všech predikací dotčených subjektů a proto je jejich srovnání (komparace) jiná než ve výše uvedeném případě.[16] První část Tomášova komentáře zahrnuje i tuto významovou variantu pojmu „srovnání".

Oba dva významy mají metafyzický dosah. Otázka porovnatelnosti jsoucen je centrálním problémem metafyziky, protože pokud jsoucna nejsou žádným způsobem komparabilní, ztrácí pojem jsoucna svoji jednotu a jeho slovní výraz se řadí mezi ekvivokální sub-

[13] Predikát „sociálně nespravedlivý" lze ve stejném či podobném významu vypovídat např. o politice sociální demokracie (S1), komunistické strany (S2), ale i o společenských řádech, které se opírají o instituce organizované v souladu s programy těchto politických uskupení apod.

[14] Pojem „srovnatelný" indikuje poměr dvou či více realit v tom, v čem jsou takto vztažené skutečnosti stejné, vzájemně si rovné, identické. V němčině se používá ekvivalentního obratu „vergleichbar" – i tady běží o relaci mezi entitami, které se z daného hlediska rovnají (sind gleich). Latinský termín *„comparatio"* se od výše uvedených pojmů významově neodchyluje – postihuje vztah rovnosti mezi o sobě různými realitami (*compar* = rovný, stejný).

[15] Řekneme-li, že nějaký kámen je těžší než řešení nějaké matematické rovnice, dopouštíme se nesprávné komparace, neboť kámen a rovnice nejsou reality stejného druhu či rodu, takže k nim vztažený predikát „těžký" ztrácí svůj jednotný význam. Těžkost kamene a těžkost řešení jsou významově natolik disparátní, že nejde o predikaci jedné kategorie (jednoho rodu).

[16] Nejpodstatnější rozdíl oproti prvnímu významu pojmu „komparace" se projevuje v nemožnosti gradace určení predikovaného ve druhém významu: není možné např. říci, že Pavel je více člověk než Jana nebo že statečnost je více ctnost než umírněnost (predikace druhů a rodů).

stantiva. Za takových podmínek je metafyzika jako věda odepsána. Tak jako není možné aplikovat závěry výzkumu života medvědů na souhvězdí Medvědice, tak by nepřicházelo v úvahu rozšíření platnosti teze o určitém jsoucnu na jsoucno od něj odlišné, pokud je pojem jsoucna ekvivokální.

Tomáš se ve svém komentáři snaží v postupných krocích rozkrýt poslední důvody vysvětlující vzájemný poměr jsoucen, který lze v transcendentálním pohledu myslet prostřednictvím pojmů jednoty a mnohosti, identity a diference. Jelikož byl problém položen tak, že došlo k rozlišení skutečností mezi sebou srovnatelných od těch, jež ve výše uvedeném smyslu srovnatelné nejsou, měla by zaznít odpověď, proč tomu tak vlastně je.

První návrh řešení identifikuje poslední důvod jednoty, a tedy i srovnatelnosti plurálně jsoucích věcí v nějakém společném, jednotném subjektu. Vidíme-li bílého psa a bílého koně, můžeme je porovnat z hlediska barvy a určit, který z nich je bělejší. To je možné proto, že a) kvalita „bílý" je vzata o sobě jako jedna, b) tato kvalita je sice recipována v různých jsoucnech, ale prostřednictvím subjektu, který jakožto subjekt barvy je v obou případech stejný (povrch tělesa). Na stejném základě spočívají i jejich další možná srovnávání: má smysl hovořit o tom, že kůň je větší než pes, jelikož to, v čem obě entity porovnáváme (kvantita), má pokaždé stejný subjekt (tělesná substance). Kde schází stejnost na straně receptivního subjektu, tam schází nutná podmínka porovnání nějakého určení. – Jako kontrastní situaci Tomáš uvádí příklad s vodou a hlasem. Jsou-li tyto subjekty vzaty separovaně, pak má smysl mluvit např. o „velké vodě" a „velkém hlasu", ale pokud bychom chtěli obě reality porovnat z hlediska „velikosti" a určit, která z nich je větší, pak by to bylo protismyslné, neboť zvolené subjekty náleží k jiným rodům jsoucna (kategoriím), což se promítá i do sémantické diference predikátů. Voda je hmotná substance a hlas zase kvalita, takže predikát „velký" má ve vztahu k vodě kvantitativní význam, kdežto v referenci k hlasu už jde o význam kvalitativní (intenzitu).[17]

Ani Aristoteles, ani Tomáš však neakceptují tento způsob vysvětlení plurifikace jsoucen. Základní chyba je dána neadekvátní koncepcí vztahu jednoty a mnohosti, identity a diference. Neboť v tomto výkladovém schématu je jednota s identitou na straně jedné a mnohost s diferencí na straně druhé. Tak se ale poslední důvod vzájemného poměru jsoucen nedá chápat. Již z výše citované pasáže je totiž patrné, že se moment jednoty jsoucna nedaří založit jen v určité, kategoriálně limitované dimenzi reality. Vždyť jednota je vypovídatelná jak o receptivním subjektu, tak i o predikované skutečnosti. Tato reflexe má transcendentální platnost. Budeme-li chtít vysvětlit jednotu a mnohost, identitu a diferenci jsoucen tím, že jejich jednotu/identitu založíme v jednom aspektu reality a jejich mnohost/diferenci v jiném aspektu reality, pak problém vůbec neřešíme, neboť aspekt

[17] *„Dicit ergo primo, quod ista potest esse ratio quare quaedam quorum est una natura, sunt comparabilia, quaedam vero non: quia si una natura recipiatur in diversis secundum unum primum subiectum, erunt illa ad invicem comparabilia; sicut equus et canis comparari possunt secundum albedinem, ut dicatur quod eorum sit albius, quia non solum est eadem natura albedinis in utroque, sed etiam est unum primum subiectum in quo recipitur albedo, scilicet superficies. Et similiter magnitudo est comparabilis in utroque, ut dicatur quod eorum sit maius; quia idem est subiectum magnitudinis in utroque, scilicet substantia corporis mixti. Sed aqua et vox non sunt comparabilia secundum magnitudinem, ut dicatur quod vox est maior quam aqua, aut e converso, quia licet magnitudo secundum se sit eadem, non tamen est idem receptivum, quia secundum quod dicitur de aqua, subiectum eius est substantia, secundum autem quod dicitur de voce, subiectum eius est sonus, qui est qualitas."* (Tomáš Akvinský, *In octo libros Physicorum...,* lib. VII, lect. 7, n. 937.)

reality zakládající diferenci je opět jakýmsi jedním, takže diference věcí by zůstala mimo realitu.[18]

Aristoteles i Tomáš předvídají neomylně nežádoucí konsekvence takového stylu uvažování. Označujeme-li v soudu různé subjekty nějakým sémanticky jednotným predikátem, reflektujeme ontologický stav věcí, k němuž v kontextu tohoto výkladu patří i neslučitelná protikladnost jednoty a mnohosti. Jednotný obsah predikátu pro sebe nárokuje veškerou pozitivitu, kdežto mnohost/diference jenom tříští původně jednotný obsah a zprostředkovává ho více jsoucnům. Jinou než tuto negativní (rozdělující a umenšující) funkci ani mít nemůže, protože svou povahou leží mimo realitu. Metafyzická interpretace plurality jsoucen v tomto přístupu vypadá tak, že veškerá bytostná pozitivita je vposledku nějakým jedním (*ens est ex se unum*), zatímco jeho zmnožení se děje vpádem čehosi negativního do něj. A jelikož pozitivní předchází negativní, je plurální forma existence jsoucen něčím nepůvodním, odvozeným a ve srovnání s vlastní povahou jsoucna, k níž náleží neoddělitelně jednota, i něčím deficientním.[19]

10.2 Korekce univocizujícího pojímání jsoucna

Kritika této filosofické mentality vychází z vědomí, že způsob našeho lidského myšlení není přesně identický se způsobem existence věcí (*ordo cognoscendi non est ordo essendi*). Přehlížíme-li na úrovni našeho myšlení diference mezi různými skutečnostmi (abstraktní povaha myšlení), neznamená to, že takto nediferencovaně (abstraktně) poznávaná realita také existuje. Myslíme-li různé psy pomocí specifického pojmu „pes", jehož znaky jsou všem psům bez rozdílu společné, není legitimní usuzovat na existenci nějakého reálného psa za hranicemi mnohých, smyslovou zkušeností zpřítomněných psů, který by měl takto abstraktně vypreparovanou druhovou esenci. Viděli jsme, že Aristoteles nepovažuje tento způsob nekorespondence našeho myšlení s realitou za námitku proti jeho objektivitě. Abstrakce má naopak reálný základ v metafyzicky komplexních skutečnostech. V nich totiž nalézáme reálný rozdíl mezi tím, co je pro věci specificky podstatné, a tím, co se vůči této podstatnosti chová čistě případkově.[20]

Nicméně něco jiného je reflektovat poměr identity a diference ve vztahu k jednotlivým partikulárním jsoucnům na úrovni jejich partikularity, a něco jiného je vyrovnat se s tímto problémem vzhledem k jednotlivým partikulárním jsoucnům nahlížených z perspektivy jsoucna.

První nebezpečí univokální logiky vzhledem k vlastní povaze skutečnosti hrozí při úvahách o specifické a generické jednotě jsoucen. Když jsme definovali, co je druh a rod, poukazovali jsme na fakt, že jde o nějaké jedno schopné být v mnohém. Aristoteles si ale

[18] Logika, která vytěsňuje diferenci mimo jednotu a která zároveň konstatuje transcendentalitu jednoho (jeho ko-extenzivitu se jsoucnem), vykazuje konsekventně diferenci mimo jsoucno. Neboť jsoucnu jsou vlastní atributy jednoty (viz koextenzivita jsoucno – jednota) a jednota je neslučitelná s mnohostí (diferencí). Tedy diference/mnohost je vyloučena mimo rozsah/obsah jsoucna.

[19] Tomáš se distancuje od této metafyzické mentality, kterou považuje za „platónskou": *„Est autem considerandum, quod ponere diversitatem rerum propter diversitatem susceptivi tantum, est opinio platonica, quae posuit unum ex parte formae et dualitatem ex parte materiae, ut tota diversitatis ratio ex materiali principio proveniret. Unde et unum et ens posuit univoce dici et unam significare naturam, sed secundum diversitatem susceptivorum rerum species diversificari."* (*Ibid.,* n. 938.) Rozdělení funkcí diverzifikace a unifikace je zde ve srovnání s výše pojednávaným příkladem obráceno, ale logika separace jednoty a mnohosti, identity a diference je pokaždé stejná.

[20] Např. mezi ontologickým určením zaměřitelným specifickým pojmem „pes" a ontologickými určeními zachytitelnými pojmy „tlustý, mokrý, starý, běžící zde a nyní" atd. existuje v realitě konkrétního psa reálný rozdíl, který umožňuje (zakládá) myšlenkovou abstrakci pojmu „pes" od jmenovaných určení. Přesto z těchto poměrů neplyne, že by existoval nějaký konkrétní pes, jenž by byl ustaven pouze specifickou esencí.

všímá, že rozdíl mezi specifickou a generickou jednotou jsoucen není dán pouze jakýmsi logickým odstínem. Představa, že při vytváření pojmů druhu a rodu kognitivně zastiňujeme (přehlížíme) jisté rozdílnosti mezi myšlenými skutečnostmi a že objímáme takto vyabstrahovanými pojmy nějaké reálné jedno, je alespoň v případě rodu neadekvátní. Na první pohled by se mohlo zdát, že *species* i *genus* reflektují jednotu užšího, respektive širšího okruhu jsoucen a že rozdíl mezi těmito myšlenkovými záběry nespočívá v ničem jiném než v počtu odečtených diferencí. To lze tvrdit pouze z logického hlediska. V metafyzickém náhledu se věci jeví poněkud jinak. Aristoteles se úzkostlivě vyhýbá směšování řádu logického s řádem ontologickým. Nejobecněji můžeme tento moment jeho filosofické pozice vyjádřit následovně: ne vše, co je myšleno jako nějaké jedno, je také jedno v realitě. Za myšlenkovou jednotou se mnohdy skrývá reálná pluralita.

Tato metodická zásada nabývá při řešení metafyzického problému vztahu jednoty a mnohosti na obzvláštním významu. Sedmá kapitola sedmé knihy Aristotelovy *Fyziky* obsahuje text, který sice bývá často přehlížen, ale který může být bez nadsázky označen jako centrální pro celou Aristotelovu koncepci reality. Tomáš důležitost úvah řeckého filosofa nijak nepodceňuje a z jeho komentáře je zjevné, že jejich smysl a dosah plně chápe.

Čistě logický přístup je zkorigován poukazem na nesrovnatelnost skutečností zařaditelných do stejných rodů. Tím Aristoteles nechce tvrdit, že by takové skutečnosti nebyly v žádném ohledu srovnatelné, ale že to, co je z perspektivy logiky myšleno jako generický rovné, stejné, identické, neodpovídá zcela přesně ontologické situaci.[21] Na rozdíl od druhu totiž rod není nějakým reálně jedním v tom nejvlastnějším smyslu slova. Tomáš se pouští do osvětlující argumentace a shledává důvod Aristotelova stanoviska v tom, že reálný fundament obecnin druhu a rodu (*species et genus*) je pokaždé jiný. Univerzálie „druh" je založena v metafyzicky konstitutivním aktu (formě), která je reálně, stejnohodnotně jedna,[22] zatímco univerzálie „rod" takové jednotné ontologické pozadí nemá.

Problém je středověkým komentátorem ilustrován velmi názorně: vypovídáme-li o různých lidských jedincích obecný pojem „člověk" (*species*), vycházíme přitom z toho, co metafyzicky ustavuje člověka, tj. z jeho racionality, která nakolik je metafyzicky racionalitou, nepřipouští různost (je specificky jedna).[23] Každý lidský jedinec je stejně člověkem, neboť je mu vlastní metafyzicky-specificky identická racionalita. Oproti tomu myslíme-li člověka a psa prostřednictvím pojmu „živočich", neopíráme tento obecný pojem o stejný základ jako v případě specifické predikace. Neexistuje totiž žádný metafyzicky jednotný esenciální akt (jednotná „forma"), který by fundoval vytvořený pojem „živočicha". V různých druzích živočichů není na straně jedné esenciální akt (forma) ustavující jejich živočišnost a na straně druhé esenciální akty (formy), které zajišťují jejich přináležitost k různým živočišným druhům. To, co ustavuje člověka v jeho bytí člověkem, ho ustavuje též v jeho bytí živočichem, a co ustavuje psa v jeho specifickém bytí psem, ho ustavuje též v jeho živočišnosti, kterou sdílí s dalšími živočišnými druhy.

Ona skutečnost, kterou zachycujeme generickým pojmem, je tedy v realitě specificky rozrůzněná, takže jí schází silná, stejnohodnotná jednota. Zůstaneme-li u našeho příkladu s živočišností různých druhů živočichů a podíváme-li se na věc nejen z hlediska logického,

[21] Je-li řeč o nesrovnatelnosti jsoucen v ohledu generickém, vylučuje se tím onen typ srovnatelnosti, která znamená naprostou rovnost porovnávaných členů. Druhý význam pojmu komparability obsahující moment graduality rodového určení zůstává samozřejmě v platnosti.

[22] Jak známo, Tomáš odmítá pluralitu metafyzicky konstitutivních forem.

[23] Racionalita je specificky jedna, jelikož stojí v uvedeném kontextu v pozici specifické diference. Pro lepší pochopení intence výkladu je třeba rozlišovat logický a esenciální rozměr určení druhu, druhového rozdílu, případně rodu. Klasická filosofie hovoří za tímto účelem o univerzálii ve smyslu logickém a ve smyslu metafyzickém.

ale z širšího hlediska ontologického, pak musíme říci, že všechny žížaly jsou stejně žížaly, že všichni psi jsou stejně psi, že všechny koně jsou stejně koně atd. (linie specifické rovnosti), avšak živočišnost náleží těmto různým živočišným druhům pokaždé jinak (linie generické nerovnosti). Konstitutivní specifická diference, která stojí v základě různosti jednotlivých druhů, totiž rozrůzňuje i jejich samotnou animalitu.[24]

Pokusme se tento fakt vyjádřit ještě nějakým jiným a snad i přístupnějším způsobem. Navážeme-li na problém srovnatelnosti skutečností spadajících do jednoho druhu a rodu a zaostříme pohled, vidíme, že nesrovnatelnost ve vymezeném významu nepostihuje jenom reality různých rodů, ale i reality zahrnuté pod jeden rod. Nějaká stejnohodnotná reálná *paritas generica*, nemodifikovaná mnohostí, neexistuje. Různé druhy (viz specifické diference) živočichů (viz generická jednota) realizují ze zmíněných důvodů určení živočišnosti nestejně, různě, odstupňovaně (*secundum prius et posterius*). Ustavuje-li pokaždé jiná specifická diference různé druhy živočichů i s jejich animalitou, která v konkrétních případech nemůže reklamovat svoji zvláštní, na jednotlivých specifických diferencích nezávislou a pro všechny živočišné druhy společnou konstitutivní formu (esenciální akt), pak logická jednota rodu (živočišnosti) nereflektuje na rozdíl od logické jednoty druhu žádnou silnou, objektivně nezmnoženou jednotu.[25]

K tomu lze ještě dodat, že zatímco objektivní (druhový) pojem racionality nepřipouští formální diference,[26] jimiž by byl význam tohoto pojmu strukturován, má v sobě naopak (rodový) pojem živočišnosti prostor pro formální rozdíly.[27] Za konstitutivní prvek („formu" – esenciální akt) živočišnosti je považována sensibilita (schopnost smyslového vnímání). Ale dokonalost sensibility se vyjadřuje v kvalitativně různých sensibilních potencích (různé smysly) a Aristoteles si všímá, že ne všichni živočichové jsou vybaveni

[24] Následně citovaný text si zaslouží pozorné zvážení (*repraesentat quoddam consideratione dignum*), protože se dotýká nejhlubší podstaty aristotelsko-tomistického metafyzického pohledu na skutečnost: *„... elicit ex praemissis quoddam consideratione dignum, scilicet quod genus non est aliquid unum simpliciter, species autem est aliquid unum simpliciter. Et hoc significatur ex ratione praecedenti, qua ostensum est quod ea quae sunt unius generis, non sunt comparabilia; quae vero sunt unius speciei, comparabilia sunt, cum tamen supra dictum sit, quod eadem natura comparabilium est, ex quo videtur quod genus non sit una natura, sed species sit una natura. Et huius ratio est, quia species sumitur a forma ultima, quae simpliciter una est in rerum natura, genus autem non sumitur a forma aliqua quae sit una in rerum natura, sed secundum rationem tantum; non est enim aliqua forma ex qua homo sit animal, praeter illam ex qua homo est homo. Omnes igitur homines, qui sunt unius speciei, conveniunt in forma quae constituit speciem, quia quilibet habet animam rationalem; sed non est in homine, equo aut asino aliqua anima communis, quae constituat animal, praeter illam animam quae constituit hominem vel equum aut asinum (quod si esset, tunc genus esset unum et comparabile, sicut et species); sed in sola consideratione accipitur forma generis, per abstractionem intellectus a differentiis. Sic igitur species est unum quid a forma una in rerum natura existente, genus autem non est unum, quia secundum diversas formas in rerum natura existentes, diversae species generis praedicationem suscipiunt. Et sic genus est unum logice, sed non physice. Quia ergo genus quodammodo est unum et non simpliciter, iuxta genera latent multa, idest per similitudinem et propinquitatem ad unitatem generis, multorum aequivocatio latet."* (Tomáš Akvinský, *In octo libros Physicorum...*, lib. VII, lect. 8, n. 947.) Poslední větu z právě uvedené citace můžeme vztáhnout např. na poměr animality zvířat a člověka – navzdory jejich značné podobnosti jde o různé animality.

[25] Logická jednota druhu má však v realitě svůj základ. Tím je rovněž určitá reálná jednota, ovšem umenšená ve srovnání s jednotou druhovou. Učinit z jednoty generické toliko jednotu logickou, jak to např. Tomášův text naznačuje, by bylo nepatřičné.

[26] Pojem racionality znamená něco sémanticky jednotného, takže je nemyslitelné, že by její jednotlivé subjekty (lidé) realizovaly toto určení formálně (kvalitativně, tj. na způsob kvality esenciální) odstupňovaně, tj. že by nějakému člověku náležela racionalita kvalitativně-esenciálně vyšší či nižší. Diference jsou na této úrovni pouze akcidentální a vycházejí z rozdílné realizace metafyzicky (specificky) identické racionality.

[27] Určení živočišnosti je pro každý živočišný druh ontologicky formálně-esenciálně jiné, třebaže na to není z logického hlediska brán zřetel (viz univokálnost rodu).

všemi smysly.[28] Na takovou diferenciační pluralitu v případě racionality (jakožto druhového určení) nenarážíme. Minimální stupeň sensibility, který nám umožňuje hovořit o existenci živočicha, je hmat (*tactus*). Poněvadž jde zároveň o smysl fundamentální, musí jím disponovat každý živočich. V základě jsou tedy živočichové živočichy díky hmatu (metafyzicky konstitutivní moment animality). Existují však živočichové, kteří nejsou živočichy jen díky hmatu, ale také díky schopnosti vyššího smyslového poznání (např. sluch, zrak). Tato kvalitativně (specificky-esenciálně) nadřazená forma sensibility zasahuje i do povahy hmatových kapacit živočicha, neboť hmatová činnost takto vybavených živočichů je kvůli jejich substanciální jednotě vtažena do jednoty smyslového vnímání, jíž se kognitivní činnost živočicha vyznačuje. Vyšší smyslové kapacity mají tedy jakýsi zpětný funkční vliv na smyslové kapacity řádu nižšího, a protože se tato diferenciace odehrává v tom, co je logicky považováno za konstitutivní moment animality, máme právo společně s Aristotelem a Tomášem říci, že živočišnost se uskutečňuje v různých druzích živočichů na nestejných dokonalostních stupních. Reálná jednota druhu tak není rozrušena rozdílností jednotlivin, které pod ní spadají, kdežto pluralita různých druhů v hranicích jednoho rodu diverzifikuje (formálně-esenciálně zmnožuje) i samotnou generickou dokonalost.[29]

10.3 Logika polysémantického pojmu jsoucna

Všechny tyto analýzy se sbíhají k jednomu jedinému problému: je logická jednota pojmu podložena nějakou reálnou, ontologickou jednotou? Rozchod logiky a ontologie byl vykreslen na příkladu obecniny „rod". I za logickou jednotou druhu se sice skrývá reálná mnohost, avšak mnohost jedinců nenarušuje stejnost jejich specifické dokonalostní intenzity. Aristoteles se snaží vymezit svoji metafyzickou pozici v kontrastu s Platónovou právě na případě metafyzické konstituce různých druhů jsoucen.[30]

Podle řeckého metafyzika jsou lidské pojmy nutně obecné a jejich obecnost je obzvláště zaostřena na druhový rozměr věcí. Individuální dimenze jednotlivých skutečností se našemu myšlení zpřístupňuje opět jen skrze druhová určení reality – jejich vhodnou kombinací. Jak ale vysvětlit původ jednotlivých druhů? Současný myslitel si patrně ihned vzpomene na Darwina a je vystaven silnému pokušení vidět v problému, jak ho formuluje Aristoteles, jen jakýsi primitivní náznak toho, co mohlo být uspokojivě vyřešeno až pokročilou moderní vědou. Aristoteles ale neklade problém v limitech přírodovědy (filosofie přírody), nýbrž v širokém horizontu metafyziky. Nehledá shody a rozdíly druhů v nějakých empiricky dostupných určeních, ale proniká až k jejich poslednímu fundamentu – ke jsoucnu. To, v čem se jednotlivé druhy shodují, a to, v čem se liší, spadá pod objektivní určení jsoucna. Proto není těžké odhadnout Aristotelovu odpověď. Takový metafyzický pohled zapovídá odvozovat rozdílnosti mezi druhy z nějaké předchůdné jednoty. Neboť původní jednota musí být jsoucnem a následná diferenciace se tak zákonitě ocitá mimo

[28] Viz 1. kapitola 1. knihy jeho *Metafyziky*.

[29] Rod je určován druhovým rozdílem a proto je počítán k určitelnému momentu specifické esence věcí. Jelikož je determinován specifickou diferencí, je pokaždé rodem jiného druhu.

[30] Kritický čtenář si zřejmě neodpustí otázku, zda mnohost jednotlivin klasifikovatelných pod jedním druhem nesráží takovou jednotu na roveň jednoty čistě logické a zda tedy rozdíly mezi takovými jednotlivinami nemají formální - „specifikující" povahu. Otázka zpochybňuje Aristotelovo a Tomášovo přesvědčení o tom, že *species* obsahuje to, co se dá nazvat *forma ultima* a otevírá možnost pro formální povahu individuálních diferencí. Jak známo, touto cestou řešení se vydal Duns Scotus. Zde však není třeba argumentovat ve prospěch jedné z tezí, neboť ať otázku zodpovíme jakkoliv, námi zacílený problém se tím obejít nedaří. V globálním metafyzickém pohledu totiž i nadále hrozí zmaření diferenciační funkce diference – je-li jsoucnem, je diference zrušena, není-li jsoucnem, jde vstříc stejnému osudu.

něj. Podobná derivace, provedená s nárokem na vysvětlení skutečnosti jako celku, by byla lehkovážnou metafyzickou naivitou.[31]

Zakladatel Lycea se právě v tomto bodě distancuje od řešení Platóna a jeho příznivců. Ti si podle Aristotela myslí, že i v případě diference/mnohosti druhů jsoucen je jejich srovnatelnost zajišťována něčím reálně odlišným od toho, co vysvětluje jejich různost (nesrovnatelnost).[32] Separace diferencí od rodu je ale jen logickou záležitostí, ve skutečnosti tyto diference rozrůžňují rodem indikovanou determinaci a rozbíjejí univokální jednotu rodu. Myšlenkové skládání stejného a různého, identity a diference, neodpovídá žádným reálným generačním fázím. Namísto myšlenkově-reálného spojování stejného a různého vidí Aristoteles řešení v rozpojení způsobu myšlení a způsobu bytí. V myšlení opravdu komponujeme stejné a různé (*genus* plus *differentia*) při snaze o pochopení esence věcí, ale v realitě onomu myšlenkově stejnému nic stejného neodpovídá, takže spojíme-li rod s diferencí, je nezbytné říci, že nestejné (diference) je zde spojováno s nestejným (rodem).[33] Stručně řečeno, v Aristotelových očích je pluralita druhů jsoucen něčím naprosto původním a nederivovatelným.

[31] Stejně tak lze mluvit o naivitě i v případě, kdy se moderní „vědecké" teorie evoluce vyzvedají na roveň metafyzické interpretace skutečnosti. Pokud si jsou vědci vědomi limitů této teorie a pokud chápou pojem „druhu" ve smyslu toliko přírodovědném (nemetafyzickém), pak není důvod namítat něco zásadního proti vývojovým změnám takto pojatých „druhů". Z našich předcházejících přednášek je patrné, že co je podstatné pro přírodovědu, není podstatné pro metafyziku, takže „vývoj v podstatném" nemá v obou disciplinárních oblastech stejné logické dopady. Srov. k tomu např. vhodnou poznámku v Jiří Fuchs, *Úvod do filosofie. 1. Filosofická logika,* Praha: Krystal OP 1997, str. 82.

[32] *„Una natura in uno susceptibili"* moment diference nijak nevysvětluje. Receptivní faktor, který má diferenciaci zprostředkovávat, je totiž zase jeden, takže jeho diferenciační funkce pramení opět z nějaké externí, předchůdnější receptivní funkce. Aristoteles je obeznámen s Platónovým nepsaným učením o existenci absolutních principů Jednoty a neurčité Dyády, jenž mají uni-diverzitu skutečnosti vposledku vysvětlit. Myšlenkové posuny od jednoty nějakého určení k jeho plurifikaci a naopak jsou podle zmíněného doktrinálního zdroje definitivně založeny v dualitě absolutních Principů. Aristoteles toto Platónovo řešení odmítá jako pseudořešení, neboť interpretuje vztah Jedno-Dyáda jako externí poměr dvou mimoběžných principů identity a diference. To podle něj může za exkluzi mnohosti z jednoty a diference z identity s následnými metafyzickými nepatřičnostmi. Nutno dodat, že taková interpretace Platónovy protologie není přípustná, poněvadž řecký akademik nepovažuje v žádném případě prvotní princip diference za externí vůči principu identity. Srov. k tomu např. R. Cardal, „Dialektika jednoho a jeho modů v Platónově Parmenidovi", in: *Distance*, díly I-V, 3. a 4. číslo 8. ročníku a 1.-3. číslo 9. ročníku.

[33] Tomášův komentář k rozebírané pasáži dobře přibližuje význam Aristotelovy myšlenky. I tento text si zaslouží maximální pozornost, poněvadž logika aristotelsko-tomistického způsobu metafyzického přístupu k realitě je v něm zachycena opravdu výstižně: *„Quaerit ergo primo de specie, quando sit iudicanda altera species, utrum ex hoc solo quod eadem natura sit in alio et alio susceptibili, sicut Platonici posuerunt. Sed hoc secundum praemissa non potest esse verum. Dictum est enim quod genus non est simpliciter unum et ideo differentia speciei non attenditur per hoc quod aliquid idem sit in alio et alio, nisi secundum Platonicos, qui posuerunt genus esse simpliciter unum. Et propter hoc, quasi quaestionem solvens, subiungit: aut si aliud in alio, quasi dicat: non propter hoc est alia species, quia est idem in alio, sed quia est alia natura in alio susceptibili. Secundam quaestionem movet de definitione. Et est quaestio quid sit terminus, idest, quae sit definitio declarans speciem. Et quia ea quae sunt idem definitione, sunt idem simpliciter, ideo quasi solvens subiungit, quod illud est propria definitio rei, quo possumus discernere utrum sit idem aut aliud, puta album et dulce. Et hoc quod dico aliud, potest duobus modis accipi, sicut et prius: uno scilicet modo ut album dicatur aliud a dulci, quia in albo invenitur alia natura natura subiecta quam in dulci; alio modo, quia non solum secundum naturam subiectam differunt, sed omnino non sunt idem. Quae quidem duo sunt eadem cum his quae supra posuit: si idem in alio, aut si aliud in alio. Manifestum est enim quod eadem est ratio identitatis et diversitatis et in specie et in defnitione."* (Tomáš Akvinský, *In octo libros Physicorum...,* lib. VII, lect. 8, n. 948). Obrat *„alia natura subiecta"* se vztahuje na esence jmenovaných kvalit (*album, dulce*), nakolik jsou subsumovány pod jedním rodem (*genus subiicit sibi species*).

Pokusme se představený náhled ještě lépe zdůvodnit. Kdo se podívá na problém vztahu identity a diference, jednoty a mnohosti z hlediska metafyziky (jsoucna), měl by pochopit, že žádné z těchto určení nelze vyzvednout na úkor druhého. Diference a mnohost se bez jednoty neustaví (každý moment mnohosti je jakýmsi jedním a v sobě identickým) a ani jednotu/identitu nejde myslet bez mnohosti/diference. Kdyby šlo jednotu/identitu separovat od diference/mnohosti, byla by prvně zmíněná určení něčím původnějším a diference/mnohost by se k nim měla jako ke svému metafyzickému počátku, v němž by také nalézaly svůj poslední základ. Jenže právě tomu se Aristotelova i Tomášova metafyzika ze všech sil brání. Oba totiž chápou, že mnohost/diferenci nelze odvodit z jednoty/identity. Toto odvození může být označeno jako vznik (geneze) a nezáleží na tom, zda se jím míní povstání reálné či toliko logické. Aby mnohé mohlo vzniknout z jednoty, muselo by toto jedno ze své povahy mnohé vylučovat.[34] Důvod vzniku mnohého by musel ležet mimo jedno (*extra unum*). Vždyť pokud by byl situován do jednoho, musel by s ním být totožný, ale pak by nikdy nemohl vést k povstání mnohosti, neboť fáze před vznikem (antestav)[35] by se ztotožnila s fází vznikání.[36]

Externí důvod vzniku mnohého z jednoho by dále musel být rozlišen ve dva momenty: a) v metafyzickou možnost vzniku mnohého; b) v eficientní (účinnou) příčinu povstání mnohosti (aktualizující možnost mnohosti). Abychom tedy vysvětlili odvození mnohosti/diference z jednoty/identity, jsme odkázáni na reálnou mnohost podmínek a explikujeme mnohost mnohostí. Jelikož jde tedy o neprominutelný logický kruh, nezbývá než prohlásit mnohost jsoucen za původní, z ničeho základnějšího nederivovaný rys skutečnosti.

Aristotelův axiom *„tó ón légetai pollachos“* (jsoucno je vypovídáno ve více významech) má tudíž velmi solidní teoretické pozadí.[37] Četná historická a výkladová pojednání o Aristotelově filosofii však rozsah jeho platnosti plně nedoceňují. Standardně bývá opakováno, že mnohost jsoucna se vyjadřuje v základních kategoriálních strukturách (tzv. kategorie jsoucna), které jsou řeckým filosofem vposledku zredukovány na kategorii substance. Tento teoretický počin pak bývá hodnocen jako přivedení bytostné mnohosti k substanciální jednotě a jako poslední unifikace či fundace plurality skutečnosti.

Taková zjednodušená interpretace přehlíží to, co sám Aristoteles považoval za podstatné. Jeho kategorie (substance, kvantita, kvalita, vztah atd.) jsou nejvyššími rody (*genera suprema*) jsoucna a jako takové postrádají jednotný význam. Viděli jsme, že rod neoznačuje nějakou stejnohodnotnou, nediferencovanou jednotu, ale že se vypovídá o entitách, které v sobě realizují generické určení nestejným způsobem. To se samozřejmě týká

[34] Každý vznik je vázán na antestav, v němž vzniklé ještě není. V našem hypotetickém případě je antestav okupován jednotou, která mnohost předchází a tudíž ji nelze do tohoto výchozího bodu promítat.

[35] Stále je třeba mít na zřeteli, že tato reflexe je transcendentální, takže platí jak pro chronologickou, kauzálně-eficientní, tak i pro atemporální-logickou derivaci mnohého z jednoho.

[36] Určení „jedno“ by učinilo stav před vznikem a akt vznikání jakýmsi jedním a tedy nediferencovaným.

[37] V Platónově dialogu *Parmenides* narážíme na pasáž (153 E-154 A), z níž je patrné jasné vědomí autora o původnosti metafyzické struktury jednota-mnohost jsoucna. Následná citace je vzata z již avizované studie analyzující obsah tohoto dialogu: „V nejhlubším smyslu slova je nepřípustné, aby základní struktura všeho jsoucího podléhala vzniku tím způsobem, že by jeden z jejích momentů geneticky podmiňoval momenty ostatní. Proto Platón odhaluje pravou metafyzickou tvář pojmů a ukazuje jejich vzájemnou neodvoditelnost. ‚Jedno‘, jehož povstání má přijít až po určité sekvenci kroků, je ve skutečnosti přítomno v celém generačním procesu: každá část, každá fáze průběhu je již nutně ‚jedna‘, tedy ‚jedno‘ nemůže být finálním rezultátem nějaké konstrukce, protože každá taková konstrukce je již ‚jedním‘ od základu podmíněna. Jedno a mnohé (jiné věci) se nepředcházejí ani nenásledují, nýbrž jsou ve svém prapůvodním vztahu současné: „... jedno ... nevzniklo patrně ani dříve, ani později než jiné věci, nýbrž zároveň...“ (Roman Cardal, „Dialektika Jednoho a jeho modů v Platónově Parmenidovi“, in: *Distance,* č. 2, roč. 9, 2006, str. 81-82).

i nejvyšších rodů jsoucna. Má-li Aristotelův objektivní pojem jsoucna analogický význam (tj. je sémanticky rozrůzněn) a je-li pojem substance hlavním výrazem toho, co jsoucno je, pak je zřejmé, že pojem substance nemůže mít jen jeden význam, že není predikován univokálně. Nestačí proto zdůrazňovat, že Aristoteles přivádí mnohost jsoucen k jeho jednotě v substanci. Neboť sama substance indikuje určitou pluralitu.

Na tomto místě není třeba rozebírat otázku do větších podrobností. Prozatím si stačí uvědomit, že tzv. téma kategorií zpřítomňuje základní dělení jsoucna (*divisio prima entis*). Každá kategorie je proto jsoucnem. A je-li jsoucnem, má duální povahu, která se dá vyjádřit prostřednictvím pojmů esence a existence. Když tedy hovoříme o nějaké kategorii jsoucna, musíme se v prvé řadě ptát po tom, co je (esence) a jaký způsob existence jí náleží. Např. v případě kvality je vedle konstatace její akcidentality[38] nutné určit, o jaký druh kvality se jedná (zda o habitus, dispozici, prostorovou konfiguraci atd.). Podobně je třeba postupovat při určování kategorie substance. I tady je důležité odhalit její konkrétní *co* (esenci) a způsob její existence. Existenční modus substance spočívá v její autonomii, svébytnosti (bytí v sobě). Z hlediska esence substance vyzvedá Aristoteles několik možných způsobů substanciálního bytí – existuje substancialita jsoucna anorganického, vegetativního, animálního a personálně-lidského. Právě v této esenciální linii substanciality spatřuje Aristoteles prostor pro gradualitu. Pokud se na substanci díváme reduktivně pouze jako na něco jsoucího v sobě (existenční aspekt), pak samozřejmě nemá smysl hovořit o odstupňovanosti substanciálního bytí. Ale pokud se na problém substance podíváme celostně, tak jak si zaslouží, pak aspekt její esenciality nesmíme vypustit. Tehdy se nám ale pluralita vynoří v rámci samotné substance.[39] Proto je generické tvrzení o tom, že substance je v aristotelské metafyzice posledním fundamentem mnohosti jsoucna, nedostatečné.

Literatura pro kapitolu

Aristoteles, *Fyzika*, I, 2 a VII, 4.
Tomáš Akvinský, *In octo libros Physicorum Aristotelis expositio*, lib. VII, lect. 7-8.

[38] Bytostný modus akcidentality je výrazem způsobu existence jsoucna – akcidentem je vše to, co není v sobě, nýbrž v jiném. Co je zde prozatím jen naznačeno, bude podrobněji probráno v přednáškách č. 26-28.

[39] I když je zatím předčasné o problému hovořit, již nyní se ukazuje, že nemusí být zcela absurdní pomýšlet na různé stupně bytostné autonomie jsoucen v závislosti na jejich konstitučních esenciálních určeních (tj. na esencích jejich substancí).

11 Jednota a mnohost jsoucna (III)

Pojem „jednoho" je vypovídatelný o všem, co je, a potud je pojmem transcendentálním. Aristoteles ani Tomáš nepřipouští záměnu transcendentality tohoto metafyzického určení s jeho transcendencí. Zatímco transcendentalita „jednoho" je nezbytnou vlastností objektivního pojmu jsoucna, jeho údajná transcendence se dá argumentačně vyloučit. Klasická kritika „platonismu" však má své limity, které je třeba v zájmu koherence pojmu „jednoho" překonat. Tím, že je v aristotelsko-tomistické metafyzice mnohost zavzata do rozsahu pojmu jsoucna, bere na sebe pozitivní ontologickou povahu. Stejně pozitivně je hodnoceno i určení „jednoty" jsoucna. Navzdory této pozitivitě je však zdůrazněna i opozice jednoty a mnohosti, která má v tomto tradičním pojetí povahu kontrárnosti. Nicméně bližší rozbor teze odkrývá její nedostatky, takže vztah mezi mnohostí a jednotou v pojmu jsoucna je potřeba klasifikovat jinou formou opozice, než je kontrárnost.

11.1 Aristoteles a Tomáš o jednotě a mnohosti jsoucna

Úvahy posledních dvou přednášek snad leccos ozřejmily, řešení hlavního problému však zůstává stále v nedohlednu. Je-li jsoucno původně plurální, musí být jedno a mnohé, identické a různé zároveň a ve stejném ohledu. Zároveň proto, že ani časové, ani logické předsouvání jednoho momentu před druhý není možné; ve stejném ohledu proto, že rozdíl mezi jednotou a mnohostí, identitou a diferencí se z metafyzické perspektivy jsoucího stírá, a přitom musí být jakožto původní zachován. Zdá se, že jsme se ocitli v diskvalifikujícím rozporu.

Jistota, že řešení problému existuje, je dána transcendentálním rozpětím našeho myšlení a jeho objektivitou, což implikuje bezrozpornost kognitivních úkonů. Bezrozporné myšlení skutečnosti jako celku je tedy možné. Nicméně tento obecný poukaz předloženou námitku neodstraňuje.

Aristoteles a Tomáš kritizují platónskou filosofickou mentalitu právě v tom bodě, který chce hrozící rozpor eliminovat. Podle těchto autorů předsunuje Platón a jeho následovníci jednotu před mnohost, a tak nemusí oba momenty myslet zároveň a ve stejném ohledu. Jednota má přednost před mnohostí, je nad ní vyvýšena, nárokuje ontologický primát.[1] Avšak hlubší metafyzická reflexe, kterou jsme v předchozích lekcích provedli, takové vysvětlení vylučuje. Aristoteles věnuje 10. knihu své *Metafyziky* úvahám o jednotě a mnohosti jsoucna a v konfrontaci s platoniky představuje svůj vlastní názor na vzájemný poměr zkoumaných určení. Zastavme se u tohoto důležitého zdroje a čtěme ho s pomocí Tomášova komentáře.

Ihned na počátku Aristoteles připomíná to, o čem již podrobněji hovořil v 6. kapitole V. knihy *Metafyziky* – jedno neznamená výlučně jedno, nýbrž mnohé.[2] Vzhledem k všerozsáhlosti pojmu „jednoho" se nejedná o nějaký překvapivý postoj – jedno je vypovídatelné o mnohém, a protože transcendentální pojem nemůže odhlédnout od subjektů, o nichž je predikován, promítá se mnohost do sémantiky „jednoho". Všude tam, kde se setkáváme

[1] C. Baeumker charakterizuje výstižně stěžejní pilíře celé platónské metafyziky: 1) jednota předchází mnohost, 2) bytí a bytí jedním je totéž, 3) každá mnohost má svou jednotu a své bytí skrze účast na jednotě, 4) existuje Jedno o sobě, které je příčinou všeho mnohého, 5) každá mnohost směřuje ke své původní jednotě. (C. Baeumker, *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts,* Muenster 1908 /Beitraege, III, 2/, str. 347-348. Citováno v: Giovanni Ventimiglia, *Differenza e contraddizione,* Vita e pensiero, Milano 1997, str. 88.)

[2] „Již nahoře při výkladu slov s různým významem bylo uvedeno, že výraz ‚jedno' se vypovídá v mnoha významech" (Aristoteles, *Metafyzika,* X, 1, 1052a 15-16).

s určitým druhem jsoucna, máme též co dělat s „jedním". Neboť každé jsoucno je nějakým jedním. Jedno tak věrně kopíruje základní strukturaci jsoucna – existuje jedno nahodilé (*unum per accidens*) a jedno jako nutná struktura (*unum per se*), které na sebe bere mnoho významů v závislosti na typu jsoucna o sobě (jedno substanciální, kvantitativní, kvalitativní atd.); jsoucnu myšlenému zase odpovídá jednota myšlenková, atd. Ve všech těchto významech pojmu „jednoho" je však přítomen konstitutivní moment nerozdělenosti: ať je cokoliv jedním jakkoliv, vždy to je proto, že je něčím v sobě nerozděleným.[3]

Jestliže je nerozdělenost (*indivisio*) posledním důvodem toho, že něco je jedno, pak je možné oprostit význam pojmu jednoho od jeho kvantitativní konotace. Nejen kvantita může být nerozdělena, ale vlastně též jakékoliv jiné určení. Přesto Aristoteles rozpoznává v kvantitativní determinaci věcí původ pojmu „jednoho". Myslíme-li na to, že něco je „jedním", jsme v této myšlence podmíněni naším smyslovým poznáním a jeho hmotnou předmětnou sférou, v níž „jedno" znamená kvantitativní kontinuitu (*indivisio*) objektu rozlišenou (*divisio*) od kontinuální kvantity objektu jiného. Teprve na této bázi dochází k významovému přenesení pojmu „jednoho" do oblastí, které nemají definiční znaky kvantity (substance, kvalita, činnost atd.).[4] Primát kvantity při formaci pojmu „jednoho" ale nesplývá s primátem ontologickým. Právě na tomto případě se názorně projevuje, že řád lidského poznávání není totožný s řádem bytí. Kvantitativní jednota je ve vztahu k přeneseným významům „jednoho" původní toliko *quo ad nos*; o sobě, *quo ad se*, leží zdroj jednoty věcí ne v jejich kvantitě, nýbrž v nějakém ontologicky hlubším, neakcidentálním určení. Uvidíme, že pokud tato distinkce není respektována, má to filosoficky závažné důsledky.

Aristoteles dále připomíná, že se na určení „jedno" smíme dívat jako na „míru" věcí, které jsou nějakým jedním. Míra je totiž to, co dovoluje poznat kvantitu skutečnosti. Obdobně to platí i ve zmíněných přenesených významech „jednoho" – i nekvantitativní určení jsou poznatelná právě díky tomu, že jsou jedním.[5] Znamená-li být „jedním" být v sobě něčím nerozděleným, pak je tím určena bytostná zóna vnitřní kompaktnosti věci, za jejíž hranicí se nalézá už jen to, co onou věcí není, to, co je od ní odděleno (jiná věc). V tomto smyslu je jednota podmínkou identifikace věcí. Dokud lze pojem nějaké skutečnosti členit a dělit, nezpřítomňuje poznanou realitu v tom, co jí je nejvlastnější. Teprve když v dělení (*divisiones*) narazíme na to, co již dále dělitelné není (*id quod est indivisibile*), poznáváme skutečnost skrze jí nejvlastnější charakteristiku. To, co je věci „nejvlastnější", je její esence; smíme ji tedy označit za „míru skutečnosti", za zdroj její jednoty, vnitřní konzistence a tudíž i poznatelnosti.

Tím jsme již vlastně prozradili, kde hledat ontologicky primární důvod jednoty jednotlivých skutečností – v jejich esencích. Přesto toto tvrzení není tak bezproblematické, jak se na první pohled zdá. Aristoteles totiž systematicky a s velkou vehemencí popírá, že by jednota splývala s nějakou substancí, která by byla separovaná od bytí věcí, o němž

[3] *„Et omnia haec dicuntur unum per rationem unam, scilicet per hoc quod est esse indivisibile. Nam proprie unum est ens indivisibile."* (Tomáš Akvinský, *In Metaphysicam Aristotelis commentaria,* lib. X, lect. 1, n. 1932.)

[4] *„... cum ratio unius sit indivisibile esse, id autem quod est aliquo modo indivisibile in quolibet genere sit mensura, maxime dicetur in hoc quod est esse primam mensuram cujuslibet generis. Et hoc maxime proprie dicitur in quantitate et inde derivatur ad alia genera ratio mensurae. Mensura autem nihil aliud est quam id quo quantitas rei cognoscitur. Quantitas vero rei cognoscitur per unum aut numerum."* (*Ibid.,* lect. 2, n. 1938.)

[5] *„... ex numero et uno quod est principium numeri dicitur mensura in aliis quantitatibus, id scilicet quo primo cognoscitur unumquodque eorum. Et id quod est mensura cujuslibet generis quantitatis, dicitur unum in illo genere."* (*Ibid.,* lect. 2, n. 1940.)

jednotu vypovídáme. Cíl této jeho polemiky je zřejmý – je jím Platón a všichni ti, jimž je vlastní jeho způsob myšlení.

O co se tedy vede tento spor? Pro Aristotela je hlavním rysem skutečnosti její individualita a tím pádem její jedinečná nesdělitelnost (*incomunicabilitas*). Naproti tomu stojí pojem „jedno"[6] vypovídatelný ne pouze o jedné, nýbrž o více, ba dokonce o všech entitách. A protože je tímto způsobem sdělitelný (*comunicabilis*), nemůže být ve svém významu totožný s tím, co je *ex definitione* nesdělitelné, tj. s nějakou v sobě jsoucí realitou. Aristotelova kritika je tedy namířena proti tzv. zpodstatnění (substancializaci) významů obecných predikátů, což se týká taktéž predikátu „jedno".[7]

Argumentace má silný polemický charakter. Jejím prostřednictvím je odmítán názor, že určení „jedno" je něčím mimo plurálně jsoucí skutečnost na způsob substance, která mnohost působí jako její účinná příčina. Neboli Aristoteles nepřipouští, že by rys mnohosti věcí byl něčím odvozeným, že by ho bylo možné chápat jako pouhou participaci na ontologicky nadřazené příčině označitelné vlastním jménem „jedno". Zastává právě opačné stanovisko – určení „jedno" není mimo mnohé reality, ale je v nich samých, je jejich imanentním znakem. Proto „jednomu" nepřísluší substanciální vlastnosti.[8]

Pokud by predikát „jedno" poukazoval k nějaké substanci jsoucí mimo mnohé reality, z nichž každá jednotu nárokuje, vedlo by to podle Aristotela k absurdním důsledkům. Ten nejzávažnější by měl podobu nepřípustného regresu do nekonečna v predikaci „jednoho". Je-li totiž nějaká realita „jedna" díky něčemu jinému, než je ona sama, a je-li moment jednoty něčím jsoucím, pak i pro jednotu jakožto jsoucí platí, že má zdroj své jednoty mimo sebe, a tak do nekonečna.[9] Proto jednotlivé skutečnosti nemohou mít vlastnost jednoty skrze něco jiného než skrze své metafyzické konstituční znaky. To, co udílí věcem jejich identitu (jejich esence), jim rovněž zprostředkovává jejich jednotu. Není tudíž reálný rozdíl mezi bytím věcí a jejich jednotou.[10]

---

[6] Stejně jako všechny ostatní obecné pojmy.

[7] *„... nullum universalium esse potest substantia, quae scilicet per se sit subsistens, quia omne universale commune est multis. Nec possibile est universale esse substantiam subsistentem, quia sic oporteret quod esset unum praeter multa et ita non esset commune, sed esset quoddam singulare in se."* (Tomáš Akvinský, *In Metaphysicam...,* lib. X, lect. 3, n. 1963.) Všimněme si, na čem je aristotelsko-tomistická argumentace založena: co je o sobě jsoucí (substance), je v sobě jedním, a to nesdělitelně jedním. Transcendentální pojem „jedno" ale označuje to, co mají všechny věci společné (všechny jsou čímsi v sobě jedním). Proto nemůže znamenat substanciální jednotu jednotliviny, neboť pak by se zrušila pluralita, anebo by bylo nutné klást jedno-substanci mimo (*praeter*) mnohé skutečnosti, a pak by tyto nemohly být *v sobě* nějakým jedním.

[8] Tomáš dobře postihuje Aristotelem nastíněný problém: *„Nisi forte diceretur commune per modum causae. Sed alia est communitas universalis et causae. Nam causa non praedicatur de suis effectibus, quia non est idem causa suiipsius. Sed universale est commune, quasi aliquid praedicatum in multis et sic oportet quod aliquo modo sit unum in multis et non seorsum subsistens ab eis."* (*Ibid.,* n. 1964.) Nepřehlédněme, jak Tomáš zdůrazňuje, že obecný pojem označuje nějaké jedno reálně přítomné v mnohých.

[9] *„... quia cum dicitur unus homo, non aliquam naturam aliam ab homine praedicat, sicut nec ipsum quod est ens praedicat aliam naturam a decem praedicamentis; quia si praedicaret aliam naturam, oporteret abire in infinitum, quia etiam illa natura dicetur unum et ens. Et sic unum unicuique idem est."* (*Ibid.,* n. 1976.)

[10] Určení *ens* a *unum* se liší toliko pomyslně, tj. to, co je v realitě nerozlišené (*in re idem*), vstupuje do našeho myšlení cestou významově rozlišených pojmů (*differentia rationalis*): *„... ens et unum sunt idem subjecto, differunt tantum sola ratione"* (*ibid.*, n. 1974). Identifikace „rozdíl čistě pomyslný = *distinctio rationis*" však není vůbec samozřejmá. Na svém místě se k tomu vyjádříme.

Odlišnost Aristotelova a Platónova[11] přístupu k otázce jednoty jsoucen je tím vyjasněna. Aristoteles odnímá obsahům obecných predikátů substancialitu, aby zachoval jejich sdělitelnost. Paradoxem však je, že Aristotelova desubstancializace obecných určení vede *ipso facto* k jejich opětné substancializaci, třebaže v jiném významu. Je-li totiž ontologická determinace „jedno" totožná s tím, co věci jsou, pak je totožná i s jejich substancialitou.[12] Co tedy zbývá z celé antiplatónské polemiky? Ta odmítala právě identifikaci určení „jednoho" se substancialitou! Neboť je-li „jedno" substancí, ocitá se v separaci vůči všemu tomu, co ona sama není, tedy vůči všem ostatním jsoucnům. Aristotelův metafyzický pluralismus totiž implikuje existenci mnohých substancí (autonomních jsoucen), a je-li „jedno" substancí, je tím pádem jen jednou z mnohých, čímž je dána i její separace od ostatních substanciálních jsoucen.[13]

Abychom ale Aristotelovi nekřivdili, musíme připomenout, že mu na Platónově koncepci vadí ten způsob separace „jednoho", který znamená jeho bytostnou prioritu a nadřazenost (a tím pádem reálnou rozdílnost) vůči mnohým entitám. Právě zde se skrývá nebezpečí regresu do nekonečna – poněvadž jsoucno je jedno skrze vztah k něčemu odlišnému od sebe, nedosáhne nikdy ke svému vlastnímu určení. Jediným smysluplným řešením je klást zdroj jednoty do toho jsoucna, o němž je jednota vypovídána.

Nebezpečí regresu do nekonečna je tak zažehnáno, ale vlastní finalita polemiky zůstává nenaplněna. Neboť cílem bylo obhájit možnost bezrozporně predikovat „jedno" o mnohých entitách a hlavní překážkou této možnosti byla substancialita „jednoho", která implikovala nesdělitelnost (nepredikovatelnost) ve vztahu k mnohým. Aristotelovo řešení tedy neodpovídá na hlavní otázku – jak může být sdělitelné něco, co se identifikuje s nesdělitelnými dimenzemi jednotlivých skutečností? Otázka se vyostřuje tím, že máme co dělat s transcendentálním pojmem („jedno"), který nemůže abstrahovat od těchto nesdělitelných momentů.[14]

Cesta za vyjasněním se vine jiným směrem. Nejprve je nutné zdůraznit transcendentální povahu určení „jednoho". Dalším krokem je uvědomit si důsledky transcendentality nějakého určení – obsahuje nerozlišeně (*actu confuse*) vše, o čem je vypovídatelné. To zna-

[11] Při těchto výkladech je třeba mít stále na paměti, že Aristotelova interpretace Platóna není v tomto bodě historicky věrná.

[12] Tomášovi tento důsledek neunikl: *„Videtur autem in hac determinatione Philosophus sibi contrarius esse. Nam primo dixit, quod unum et ens non sunt substantia eorum de quibus dicuntur. Hic autem dicit, quod unum et ens non praedicant aliquam aliam naturam ab his de quibus dicuntur."* (*Ibid.*, n. 1978.)

[13] V přednášce o substanci uvidíme, že znak separace charakterizuje substanci, protože co neexistuje odděleně, je závislé na jiném, a nemůže být tudíž substancí.

[14] Tomáš reaguje na obtíž distinkcí mezi tzv. první a druhou substancí (*substantia prima et substantia secunda*). Subsistence, a tedy nesdělitelnost, náleží první substanci. Druhá substance zaměřuje přirozenost první substance; jí subsistence nenáleží, a je tudíž sdělitelná mnohým prvním substancím: *„Sciendum est igitur quod substantia dicitur dupliciter. Uno modo suppositum in genere substantiae, quod dicitur substantia prima et hypostasis, cujus proprie est subsistere. Alio modo quod quid est, quod etiam dicitur natura rei. Secundum ergo Platonis opinionem, cum universalia essent res subsistentes, significabant substantiam non solum secundo modo, sed primo. Aristoteles vero probat in septimo quod universalia non subsistunt. Unde sequitur quod universalia non sunt substantiae primo modo, sed secundo modo tantum. Propter quod dicitur in praedicamentis, quod secundae substantiae, quae sunt genera et species, non significant hoc aliquid quod est substantia subsistens, sed ‚significant quale quid', idest naturam quamdam in genere substantiae."* (Tomáš Akvinský, *In Metaphysicam...*, loc. cit., n. 1979.) Dokázal tím Tomáš problém odstranit? Obávám se, že nikoliv. Neboť mezi první a druhou substancí není žádný reálný rozdíl, takže pojem jednoty se týká i tzv. první substance, která je nesdělitelná mnohým. Navíc, i kdyby mezi uvedenými druhy substanciality reálný rozdíl existoval, na věci by se tím nic neměnilo. „Jednota" je totiž transcendentální určení, přesahuje tedy hranice stanovené jakýmikoliv distinkcemi. První substance tak nemůže mít jednotu skrze něco jiného, než je ona sama.

mená, že objektivní význam pojmu „jedno" obsahuje aktuálně-nerozlišeně všechny druhy a způsoby, jimiž lze být „jedním". Protože i nesdělitelné konkrétní substanci je jednota vlastní, zahrnuje objektivní pojem „jedno" rovněž všechny mody substanciální konkrétnosti. Rozpojení nepřenosné singularity věcí a všezahrnující determinace „jednoho" tudíž není proveditelné.

Jak se však vypořádat s námitkou, že nelze predikovat pojem, který obsahuje striktně individualizující znaky, o více vzájemně odlišných subjektech? Kdybychom operovali významově nerozlišeným, univokálním pojmem obecnosti, donutila by nás námitka ke kapitulaci. Univokálně sdělitelné obsahy pojmů nesmí zahrnovat nic, co by s sebou neslo byť jen minimální významovou odchylku. Přítomnost individuálních rysů v takovém obecném pojmu by jeho přidělitelnost jiným subjektům zcela znemožnila.

Naštěstí filosofie není vázána jen na tento druh obecných pojmů. Vedle nich používá tzv. pojmy analogické, pro které, stejně jako pro pojmy všerozsáhlé, je charakteristické, že jsou ve vztahu k různým subjektům vypovídány primárně či odvozeně (*secundum prius et posterius – v určitém pořadí*). Vysvětlení tohoto obratu si budeme muset nechat až na přednášku věnovanou problému analogie, ale zde se k němu vyjádřeme alespoň natolik, aby bylo učiněno zadost Aristotelově kritice o nemožnosti substancializace určení „jednoho". Analogická predikace má tu výhodu, že zohledňuje jak sdělitelnou, tak nesdělitelnou dimenzi predikovaného určení. Význam analogického pojmu (predikátu) je totiž částečně identický a částečně diferentní.

Je-li tedy pojem „jedno", jenž je vypovídatelný o všem, co je, analogický, platí o něm právě řečené – v aplikaci na různé subjekty v nich postihuje jednak to, co jim je nesdělitelně vlastní, a zároveň to, co mají společné. Přitom zde nedochází k žádnému rozporu, neboť identita a diference významu pojmu není určována z téhož hlediska. Rozhodující je nalezení tzv. prvního analogátu, tj. subjektu, který je „jeden" v nejvlastnějším smyslu. Ostatním subjektům (tzv. analogátům) náleží význam pojmu v závislosti na tomto prvním signifikátu. Jelikož je primární význam pojmu pouze jeden, je tím zajištěn aspekt významové jednoty-identity u všech dalších, významově odvozených pojmů. Různost subjektů vnáší do významu predikovaného pojmu diferenci, ale protože se tyto subjekty prostřednictvím daného pojmu vztahují různým způsobem k témuž primárnímu významu, dochází v predikaci ke konjunkci významové identity a diference.[15] V souhrnu proto můžeme říci: predikát „jedno" označuje jak sdělitelné, tak nesdělitelné momenty skutečnosti. Když

[15] Jak konkrétně identifikovat subjekt, o němž je určení „jedno" vypovídáno v nejvlastnějším a v nejsilnějším smyslu (*secundum prius*)? Je jí transcendentní příčina konečné skutečnosti, na níž, jak jsme již viděli v předchozích přednáškách, váže Aristoteles samotnou možnost existence metafyziky. Poněvadž této transcendentní příčině náleží nejintenzivnější způsob bytí a poněvadž intenzita jednoty kopíruje z důvodu konvertibility *ens – unum* intenzitu bytí, je nutné jí přisoudit i primární realizaci jednoty, na níž jsou závislé jednoty všech ostatních subjektů (*praedicatio unius per posterius*). Musíme ovšem připustit, že naše odpověď na Aristotelovu kritiku není kompletní, alespoň pokud je náš odkaz k analogii interpretován jako odkaz k tzv. analogii atribuční vnější (*analogia attributionis extrinseca*). Tím by bylo „jedno" vypovídané o různých subjektech opět vytěsněno *mimo* ně. Metafyzika zná i jiné druhy analogie, mezi nimi i analogii atribuční vnitřní a proporcionální vlastní a obtíž musí být řešena rekurzem k těmto formám analogických struktur. Téma bude zpracováno na svém místě (viz přednášky o analogii). V závěru našeho příspěvku o jednotě a mnohosti jsoucna se v konfrontaci s názory G. Ventimigliho k problému vyjádříme uspokojivějším způsobem. Uvědomujeme si, že tyto reflexe mohou být pro čtenáře velmi složité, neboť jejich pochopení závisí na pojednání témat, která přijdou na pořad diskuze později. Pro metafyziku je to typické – vždy se musíme vracet zpět a chápat hlouběji již prostudované problémy ve světle nových poznatků. Cirkularita metafyzického poznání se projevuje mimo jiné i v tom, že jeho závěry osvětlují zpětně počátky, z nichž se postupnou argumentací zrodily.

tedy Aristoteles napadá substancialitu jednoho, argumentuje nedostatečně, a do té míry, do jaké desubstancializuje „jedno", zrazuje jeho transcendentalitu.[16]

11.2 Aristoteles a Tomáš o vztahu jednoty a mnohosti jsoucna

Neméně zajímavé a důležité jsou i Aristolelovy postřehy o vztahu jednoty a mnohosti. Náročnost tématu se projevuje mimo jiné i v tom, že se Tomáš v příslušných místech svého komentáře neomezuje na pouhé parafrázování předlohy, ale je nucen do výkladu vnášet řadu obhajujících a objasňujících reflexí. Ve 3. kapitole 10. knihy se vychází z předpokladu, že mezi jednotou a mnohostí panuje jistá opozice. Pro opoziční určení je typické, že se vzájemně vylučují a že tudíž nemohou být vypovídána o identickém subjektu zároveň a ve stejném ohledu. Je-li opozice charakterizována takto obecně, pak se do tohoto vztahu dostávají veškerá nesynonymní určení: např. zelená barva a váha 1 kg jsou o konkrétním melounu nevypovídatelné zároveň a v témže ohledu, takže vzhledem k identickému pohledu na zvolený subjekt (konkrétní meloun) je smíme považovat za opoziční určení. Důvodem takto obecně pojaté opozičnosti určení je transcendentální platnost principu sporu – nic nemůže být identické a neidentické zároveň a ve stejném ohledu. Aristoteles však odhaluje ještě speciální opoziční vztahy, do nichž již nejsou zavzata naprosto všechna určení, nýbrž pouze některá v závislosti na stanovených podmínkách oponování. Jedná se o známé čtyři opozice, z nichž nejsilnější je kontradikce, dále privace, kontrárnost a korelace.[17] Je možné charakterizovat poměr jednoty a mnohosti prostřednictvím jednoho z uvedených opozičních vztahů? V úvodu 3. kapitoly 10. knihy své *Metafyziky* vyřazuje aténský myslitel ze hry všechny druhy opozice kromě kontrárnosti. Podívejme se na důvody jednotlivých vylučovacích aktů, jejichž prostřednictvím směřuje Aristoteles ke svému závěru:

1. Jednota a mnohost nemohou stát v kontradiktorní opozici. Kdyby tomu tak bylo, pak by se jednotliví členové opozice absolutně popírali, jednota by musela být nemnohostí a mnohost ne-jednotou. Z jistého pohledu je to sice pravda,[18] ale Aristoteles se snaží určit poměr zkoumaných dimenzí jsoucna na základě jejich vnitřních obsahů, které se nedají vymezovat skrze negace. Jednota je ne-mnohostí a mnohost ne-jednotou, pozitivní obsahy členů opozice tím však ještě stanoveny nejsou. Ani obsah pojmu „jedno", ani obsah pojmu „mnohé" nejsou totožné s negací. Jak jedno, tak i mnohé jsou v sobě něčím pozitivním, a proto se jednota bude nutně nějak týkat i obsahu pojmu mnohého.[19] Už z toho je patrné, že je pro ně kontradiktorní poměr vyloučen.
2. Z podobných důvodů se jednota a mnohost jsoucna nevztahují ani privativně. Privace je negace určení v subjektu, kterému toto určení z titulu jeho přirozenosti

[16] Na Aristotelovu obhajobu uveďme, že jeho polemika má za cíl vyvrátit takovou substancialitu „jednoho", která by z něj učinila něco „jen pro sebe" a něco separovaného od všeho, co nesplňuje definiční kriteria „čisté" jednoty. Výsledkem kritiky takové substanciální povahy „jednoho" není jeho akcidentalizace. Aristoteles nepřisuzuje „jednomu" ani substancialitu, ani akcidentalitu. Po vyloučení těchto dvou možností zbývá už jen možnost jeho transcendentality, která oba zmíněné kategoriální mody obsahuje. Limitovanost úvah řeckého metafyzika spočívá v nedostatečné pozornosti k implikacím transcendentality různých bytostných určení.

[17] Podrobný rozbor těchto opozic přenecháváme logice.

[18] Kontradikce je nejsilnější a nejdokonalejší formou opozice a jako taková prolíná všemi druhy opozičních vztahů, neboť pro jakkoli opozičně vztažená určení vždy platí, že jeden člen není členem druhým (A – nonA). Kontradikcí však nelze ostatní druhy opozice definovat, protože mají vlastní specifické charakteristiky.

[19] Jelikož jednota patří ke konstitučním momentům mnohosti, nepřichází kontradikce mezi těmito určeními v úvahu.

náleží. Pokud by mnohost byla privací jednoty či jednota privací mnohosti, pak by byla nezbytná existence nějakého subjektu, jenž by se choval jako přirozený nositel jednoty nebo mnohosti.[20] V takovém případě by jednota i mnohost ztratily svoji transcendentalitu – staly by se určením něčeho jiného, čím ony samy nejsou.[21] Co má transcendentální rozsah, nepodléhá privaci, poněvadž nemá žádný od sebe odlišný subjekt, v němž by byl přirozeně situován. Navíc privativně vztažená určení se vzájemně neimplikují, kdežto mnohost jednotu implikuje. Tedy opozice privace zde nenastává.

3. Aristoteles ve vztahu jednoty a mnohosti nepřipouští ani korelativní opozici.[22] Korelace panuje všude tam, kde jedno určení svou definicí odkazuje k odlišnému od sebe a naopak. Taková situace charakterizuje např. pojmy „otec-syn", „celek-část", „pán-sluha" atd. Žádný z namátkově uvedených pojmů není definovatelný bez vztahu ke svému korelativnímu protipólu. Když uvážíme definice jednoho a mnohého, měli bychom se zorientovat i v tomto třetím bodě. Mnohé je to, co je rozdělené, jedno je to, co je nerozdělené.[23] Stále mějme na paměti, že Aristoteles řeší problém z metafyzické perspektivy a že si je vědom transcendentality jednoho.[24] Proto při vymezování pojmů jednoho a mnohého musíme dobře zvážit, čeho se vlastně konstitutivní diference „rozdělený" (*divisum*) a „nerozdělený" (*indivisum*) týkají. Není jimi rozčleňován nějaký rod, nýbrž transgenerické určení „jsoucno". Jedno je jsoucno v sobě nerozdělené, mnohé je jsoucno v sobě rozdělené. Jednota o sobě ani mnohost o sobě neexistují, vždy existují konkrétní jsoucna, která jsou v sobě nějakým jedním či tvoří nějakou mnohost. Aby bylo možné hovořit v metafyzice smysluplně o mnohosti, je nutné pokaždé poukázat na to, co je mnohé. A mnohá jsou vždy nějaká jsoucna. Ta se ale v sobě vyznačují jednotou. Mnohost je tudíž jistým souborem dvou a více entit, které jsou v sobě nerozdělené. Tím je nám umožněno nahlédnout, že pojem „mnohé" obsahuje implicitní referenci k pojmu „jedno".[25] Pojem „jedno" zase vymezujeme negací rozdělenosti a tedy mnohosti. Zatímco u pojmu „mnohost" se ukázalo, že obsahuje skrytou významovou vazbu na pojem „jednoty", u pojmu „jednoty" taková relace patrná není. Jsoucno je nějakým jedním nezávisle na případné mnohosti, do níž může vstoupit. To se odráží i na definici jednoho – lze ji formulovat nezávisle na pojmu mnohosti. Tím se vysvětluje otázka, proč Aristoteles zamítá opozici korelace při určování poměru jedno/mnohé.

[20] Koncipujeme-li mnohost jako privaci jednoty a je-li privace *negatio in subjecto*, pak je třeba pro mnohost (privaci) požadovat nějaký subjekt. Totéž platí i pro jednotu, je-li chápána na způsob privace mnohosti.

[21] Privace je *negatio in subjecto* a překonání privace je odstranění této negace. Proto je určení, které nastupuje na místo privativní negace, lokalizováno v témže subjektu, jenž předtím podléhal privaci.

[22] Tomáš k tomu ve svém komentáři lakonicky poznamenává: *„Similiter etiam manifestum est, quod non oponuntur ut ad aliquid dicta. Nam unum et multitudo dicuntur absolute."* (Tomáš Akvinský, *In Metaphysicam...,* lect. 4, n. 1987.)

[23] Srov. např. Aristoteles, *Metafyzika*, X, 3, 1054a 20-23.

[24] „Jedno má ... zrovna tolik významů jako jsoucno. Jestliže tedy jest jedno něčím určitým, určitou věcí v tom, co náleží ke kategorii jakosti a stejně i ke kategorii kolikosti, musíme se zřejmě také vůbec tázati, co vlastně jedno jest, jako se tážeme, co asi jest jsoucno, poněvadž nestačí říci, že to právě, že jest jedním, jest jeho přirozenou povahou." (Aristoteles, *Metafyzika*, X, 2, 1053b 24-29.)

[25] Mnohost nemůže být sama sebou bez jednoty, poněvadž je souborem skutečností, z nichž *jedna* není druhá (vzájemně se liší). Významová reference pojmu „mnohost" k pojmu „jednoty" je skrytá, neboť mnohost lze vymezit pouze jako „soubor entit". Kdyby však tyto entity nebyly v sobě nějakým jedním, byly by mnohostí, a pak by jimi mnohost nebylo možno definovat. Proto *definiens* „soubor entit" implikuje znak „v sobě nerozdělených", takže *definiendum* „mnohost" má implicitní významový vztah k pojmu jednoty.

Zastavme se ale ještě u problému. Má „jedno" opravdu tak privilegované postavení, že se může vymezovat nezávisle na mnohosti? Je-li díky své konstitutivní diferenci „nerozdělenosti" vyloučením mnohosti, pak mu ve srovnání s ní náleží primát předchůdnosti a nadřazenosti. Vždyť mnohost povstává teprve úkonem dělení (*divisio*) a dělit lze pouze to, co je v sobě nerozdělené (jedno). Bez jednoho není tudíž mnohost vůbec myslitelná, kdežto v opačném směru na takovou vnitřní podmíněnost nenarážíme – jedno je jedním i bez mnohosti. Nicméně vyvstává pochybnost, zda jsme v těchto úvahách neopustili rovinu, na níž má být problém řešen.

Metafyzický problém jednoty a mnohosti jsoucna musí být nahlížen v celém svém rozsahu, a ten je transcendentální. Každé zúžení perspektivy nás oddaluje od korektního posouzení otázky. Podíváme-li se na pojem jednoho tak, že z něj vytěsníme (abstrahujeme) mnohost, stává se mnohost odvoditelnou z jednoho formou dělení. Budeme-li však společně s Aristotelem důsledně trvat na transcendentální povaze jednoho, pak si takovou dedukci nemůžeme dovolit. Neboť již víme, že transcendentální pojem neodhlíží od rozdílnosti subjektů, o nichž je vypovídatelný. Pojem jednoty nepředstavuje žádnou výjimku. Sám Aristoteles přece opakovaně zdůrazňuje, že pojem jednoho má více významů. Z transcendentálního pohledu proto jednota na úrovni svého významu zahrnuje mnohost. Mnohostí se zde rozumí všechny způsoby, jimiž lze být jedním. Jelikož každá mnohost sestává z momentů v sobě jednotných a rozdílnost těchto momentů vnitřně rozrůzňuje i pojem jednoho, do jehož analogického významu všechny tyto modalizované jednoty spadají, nemůžeme vyvýšit „jedno" do nějaké privilegované pozice, v níž by bylo mnohostí nedotčeno a od níž by se mnohost následně odvozovala. Jestliže však jedno svým významem referuje k mnohosti a mnohost zase svým významem odkazuje k jednotě, zdá se být

jejich vzájemná provázanost těsnější, než připouštějí Aristoteles s Tomášem v analyzovaných textech. Snad tu není zcela nevhodné hovořit o určitém druhu korelace.[26]

Oproti tomu obhajuje Aristoteles ve 3. kapitole 10. knihy *Metafyziky* kontrární povahu vztahu mezi jednotou a mnohostí. Poukazem na kontrárnost je vyzvednuto maximální napětí *(distantia maxima)* dvou určení v hranicích jednoho rodu. Řecký myslitel si samozřejmě uvědomuje, že v daném případě nejde o ideální typ kontrárnosti, protože „subjek-

[26] Není bez zajímavosti konzultovat 1. článek 4. otázky z Tomášova díla *In Boetii De Trinitate expositio,* v němž je námi naznačené řešení bezpochyby přítomno. Článek nese název *Utrum alteritas sit causa pluralitatis.* Nesnadný metafyzický problém příčiny mnohosti jsoucna autor pojímá ze dvou úhlů: a) existují jisté dimenze jsoucna (např. akcidentální určení), jejichž mnohost je působena růzností (*alteritas*) odkazující k ještě základnějším rozměrům téhož jsoucna; b) jsoucno musí být mnohé ve svém nejhlubším základě samo o sobě, poněvadž pokud by se vyznačovalo mnohostí díky nějaké příčině ležící mimo něj, znamenalo by to regres do nekonečna a příčina mnohosti (*differentia*) by byla zbavena pozitivity. To jsou podle Tomáše vstupní předpoklady zdárného vyjasnění otázky. Jak ale dospět k vlastnímu rozuzlení metafyzického hlavolamu? Je dobré vidět, že pojem „příčiny" mnohosti, který se v textu objevuje, neznamená příčinu eficientní (účinnou), nýbrž formální (Tomáš říká *„quasi formalis"*). Tím je jasně ukázáno, že nejde o „derivaci" mnohosti z jednoty, ale že se příčina mnohosti (*forma pluralitatis*) prostě klade jako *originální danost* (*causa divisionis quasi formalis, idest ratione cuius fit divisio, est diversitas simplicium et primorum*). Právě citovaný text vidí příčinu mnohosti jsoucna (jsoucno je *simplex et primum*) v jakési diverzitě (různosti), která mu je vlastní. Má se tím na mysli různost jednoho jsoucna vzhledem k jinému (*diversitas unius entis ab alio ente*)? Takové „řešení" by se logicky rozpadlo v kruhu – pokus o určení příčiny mnohosti jsoucna by již na své úrovni mnohost jsoucna předpokládal. Tomáš si je vědom nebezpečí kruhu a proto neklade konstitutivní moment mnohosti jsoucna do rozdílu mezi jsoucny, ale do rozdílu mezi jsoucnem a nejsoucnem. Jsoucno je mnohé díky své pozitivitě, která je neslučitelná s nicotou. Tento postup se může jevit jako poněkud krkolomný a takřka nic neříkající, jenže jinak asi nelze sdělit pravdu o tom, že jsoucno je původně samo ze sebe a skrze svou vlastní pozitivitu mnohé. Způsob formulace argumentu je navíc zvolen tak, aby došlo k naplnění výše zmíněných vstupních předpokladů, tj. aby se zamezilo myšlenkovým regresům a kruhům. Je proto pravda, že Tomášova teze má význam spíše v tom, co neguje, než v tom, co tvrdí. Co je tedy cílem v ní obsažené negace? Je jím platónská mentalita Boethiovy předlohy a platónská mentalita vůbec. Námi zkoumaný článek totiž není pouhým komentářem k Boethiovu textu, nýbrž „skrývá se v něm jasné zaujetí stanoviska proti jeho pojetí a zaznívá v něm zároveň velmi důležitá kritika základního principu každého platonismu: nerozdělitelnosti Jednoho a následné vnějškovosti a subordinace alterity." (Giovanni Ventimiglia, *Differenza e contraddizione,* Vita e Pensiero, Milano 1997, str. 180). Přečtěme si pozorně celý Tomášův text a uvažujme nad jeho důsledky: *„Et ideo pluralitatis et divisionis priorum et simplicium oportet alio modo causam assignare. Sunt enim huiusmodi secundum se divisa. Non potest autem hoc esse, quod ens dividatur ab ente in quantum est ens; nihil autem dividitur ab ente nisi non ens, unde et ab hoc ente non dividitur hoc ens nisi per hoc quod in hoc ente includitur negatio illius entis; unde in primis terminis propositiones negativae sunt immediatae, quasi negatio unius sit in intellectu alterius... Sic ergo patet quod prima pluralitatis vel divisionis ratio sive principium est ex negatione et affirmatione, ut talis ordo originis pluralitatis intelligatur, quod primo sint intelligenda ens et non ens, ex quibus ipsa prima divisa constituuntur, ac per hoc plura; unde sicut post ens in quantum est indivisum statim invenitur unum, ita post divisionem entis et non entis statim invenitur pluralitas primorum simplicium. Hanc autem pluralitatem consequitur ratio diversitatis, secundum quod manet in ea suae causae virtus, scilicet oppositionis entis et non entis: ideo enim unum plurium diversum dicitur alteri comparatum, quia non est illud ... Quamvis autem divisio praecedat pluralitatem primorum, non tamen diversitas, quia divisio non requirit utrumque condivisorum esse ens, cum sit divisio per affirmationem et negationem, sed diversitas requirit utrumque esse ens, unde praesupponit pluralitatem."* (Tomáš AKVINSKÝ, *In Boetii De Trinitate expositio,* q. 4, a. 1, corp.). Jediné tvrzení, které je sporné, se objevuje ihned na počátku citace: *Non potest autem hoc esse, quod ens dividatur ab ente in quantum est ens* („nemůže to totiž být tak, že by jsoucno bylo rozlišené od jsoucna jakožto jsoucno"). Neboť patří-li mnohost k původní „výbavě" jsoucna, je jsoucno v sobě bezrozporně rozdělené. Máme-li však zachytit, v čem spočívá *„causa pluralitatis entis"* (příčina mnohosti jsoucna), musíme z důvodu nebezpečí logického kruhu (*petitio principii*) odkázat k nicotě jako k ustavujícímu momentu plurality jsoucna. Nicota však jistě nemá žádnou reálnou konstitutivní moc, a jsou-li v Tomášově textu přítomny výrazy popisující „zrod" mnohosti (*ordo originis pluralitatis*), pak je i tato *„generatio"* toliko myšlenková – v realitě, je-li zaujato hledisko transcendentální, k žádnému odvození mnohosti z nicoty nedochází. Narážíme zde na metafyzickou obtíž, že nejsme schopni postoupit k metafyzickým základům reality bez výpomoci negací.

tem" jednoty a mnohosti je jsoucno, a to není rodem. Z kontrárnosti tedy zbývá jen ona neslučitelnost určení jednoty a mnohosti, které se podle tohoto zadání vzájemně vylučují. Neboť jednota, nakolik je jednotou, není mnohostí, a mnohost, nakolik je mnohostí, není jednotou.[27]

Otázkou ale je, zda je vůbec možné obhájit poměr kontrárnosti poukazem na znak „maximální distance", a přitom odstranit univokálnost rodu, na němž by měly obě determinace účast. Např. mezi racionalitou a iracionalitou panuje vztah kontrárnosti, protože tyto diference kvalifikují rod zvaný „živočišnost", který svou univokálností zajišťuje logickou úměru, na jejímž pozadí se racionalita a iracionalita jeví jako extrémně vzdálené. Ale pokud takové měřítko v podobě jednolitého logického prostoru (rodu) zmizí, jak a vůči čemu bude možné určovat extrémy? Míra, která je nestejná, přestává plnit funkci míry. Jenže jsoucno, v jehož rámci se jednota a mnohost vztahují, není pokaždé stejné. Mezi jednotou a mnohostí tedy nelze stanovit poměr maximální distance.

Záležitost se komplikuje navíc tím, že přinejmenším určení „jedno" má stejný rozsah jako jsoucno, takže ho prostě nelze „umístit" na jeden „pól" jsoucna a proti němu do patřičné vzdálenosti situovat jako kontrární protipól mnohost. Transcendentalita „jednoho" se projevuje v tom, že toto určení vstupuje přímo do toho, co má figurovat jako od něj rozdílné, ba maximálně vzdálené. Tím se ale kontrárnost vztahu hroutí – jedno kontrární určení nemůže být konstitutivně přítomno v určení druhém.

Tomáš si ve svém komentáři tuto obtíž nezastírá a naplno ji formuluje.[28] Protože však souhlasí s Aristotelovou klasifikací vztahu jednoty a mnohosti jsoucna jako kontrárnosti, hledá odpověď metodou analogického osvětlení. Vychází z Aristotelova učení o kontrárnosti, která panuje mezi skutečnostmi ustavenými formami, jež se k sobě mají jako *habitus* a *privatio*, přičemž však nejde o čistou privaci, ale jen o privaci v poměru k prvnímu členu.[29] Proto jsou termíny kontrárního vztahu pozitivně formovány svými ustavujícími formami. Podle Tomáše zde záleží na tom, jakým způsobem ony formy myšlenkově uchopíme. Například pokud uvážíme nějakou hmotnou substanci jako zbavenou života (tj. bez ustavujícího životního principu), pak je nutné vyhodnotit vztah mezi takovou substancí a živou substancí (rostlina, živočich) jako kontrární. Pokud ale pojmeme hmotnou substanci jako určitou součást zavzatou do celku živého organismu, pak ji sice v tomto náhledu uvažujeme bez konstitutivního životního principu (ten ustavuje živý organismus),

[27] *„Quod est unum non est multa neque e contra."* (Tomáš Akvinský, *In Metaphysicam...*, loc. cit., n. 1994.)

[28] *„Sed contra ea, quae hic Philosophus determinat, ... dubitatio consurgit. Prima quidem circa hoc quod dicit, quod unum et multa opponuntur ut contraria. Hoc enim videtur impossibile, quia unum constituit multitudinem. Unum autem contrariorum non constituit aliud, sed magis destruit."* (Loc. cit., n. 1993.)

[29] Pro kontrární členy je typické, že jsou v sobě něčím pozitivním. Je-li tedy mezi mnohostí a jednotou kontrárnost, zajišťuje to oběma určením bytostnou pozitivitu. Ale díky tomu, že jednomu členu je prostřednictvím jeho ustavující formy zprostředkováváno to, co druhému schází, je vztah mezi nimi v tomto ohledu hodnocen jako privace. I tento pojem je použit značně přeneseně, poněvadž neobsahuje znak „vyžadování" – jednota jako taková je sice zbavena (privace) mnohosti, avšak podle Tomášova výkladu mnohost ze své přirozenosti nijak nevyžaduje: *„Sed cum dixerit, quod unum et multitudo opponuntur ut indivisibile et divisibile, quae videntur opponi secundum privationem et habitum, concludit tamen quod unum et multitudo opponuntur ut contraria. Oppositio enim quae est secundum privationem et habitum est principium oppositionis, quae est secundum contrarietatem... Alterum enim contrariorum semper est privatio, sed non privatio pura. Sic enim non participaret naturam generis, cum contraria sint in eodem genere. Oportet igitur quod utrumque contrariorum sit natura quaedam, licet alterum eorum participet naturam generis cum quodam defectu... Quia igitur unum non significat privationem puram, non enim significat ipsam indivisionem, sed ipsum ens indivisum, manifestum est quod unum et multitudo non opponuntur secundum privationem puram et habitum, sed sicut contraria."* (Loc. cit., n. 1988.)

ale jeho poměr k živé substanci se mění z původní kontrárnosti na vztah materiální části k plně formovanému celku (mizí vzájemné vylučování typické pro kontrárnost). Podobně je to patrné i na příkladu s celými čísly: číslo 2, nakolik je něčím v sobě plně ustaveným, stojí v opozici vůči číslu 3. Ale nakolik je zbaveno své kompletující formy, vstupuje jako součást do samotného čísla 3 (2 je součást 3).

Tak je tomu i s jednotou. Vezmeme-li jí jako něco v sobě kompletního a dokonalého, stojí v kontrární, výlučné opozici vůči mnohosti. Zbavíme-li ji ale její kompletující formy a myslíme-li ji nekompletním způsobem, vstupuje konstitutivně do samotné mnohosti a nestojí v opozici vůči ní.[30]

Je toto řešení přijatelné? Když přepíšeme Tomášův příspěvek do jiné terminologie, zjednodušíme si tím cestu k odpovědi. Podle Tomáše *unum completum* vylučuje kontrárně mnohost, což má být i rovina Aristotelova diskurzu. Kompletnost zde znamená přítomnost všech znaků, díky nimž „jednomu" nic neschází k tomu, aby bylo samo sebou, tedy „jedním" *(unum perfectum). Unum non completum* je zbaveno znaku, jenž staví jedno do opozice k mnohému, a tím se stává schopným mnohé vnitřně ustavovat. „Jedno kompletní" tedy nemá transcendentální rozsah, díky čemuž se striktně vymezuje vůči mnohosti. „Jedno nekompletní" pak transcendentální rozsah má a vtahuje tím pádem samotnou mnohost do sféry svého jednotícího vlivu.

Při bližším pohledu ale na uvedených poměrech něco nehraje. Komplikace je v tom, že Tomášovy analogie zůstávají hluboko pod úrovní problému. Neboť jsou vzaty z oblasti kategoriální, zatímco hledané řešení leží v oblasti transcendentální. V kategoriálních dimenzích nic nebrání tomu, aby to, co je *non completum*, vstupovalo do jiného jako jeho spolu-konstitutivum. V transcendentální perspektivě to ovšem neplatí. Už proto ne, že to, co je nekompletní a částečné, nemůže být transcendentální. Podle Tomášova výkladu je vlastně *unum non completum* transcendentálním „jedním" ustavujícím mnohost. Jenže nakolik je „jedno" transcendentální, natolik je významově vztaženo k celku, neboť z titulu své transcendentality „zahrnuje" naprosto vše; tudíž nemůže *ex definitione* znamenat pouhou materiální část něčeho, která ze svého významu vylučuje jak jeho formální moment, tak i jeho celostní povahu (tj. rozsahová „nekompletnost" významu). Tomášovi se proto řešení problému nezdařilo. V posledním důsledku to znamená, že kontrární povaha vztahu mezi jednotou a mnohostí jsoucna není rozumně obhajitelná.Je proto vhodnější říci, že se jedná o vztah *sui generis*, který se nejvíce blíží poměru korelace.[31]

Ratio analoga (analogický význam) bývá ve svém objektivním aspektu charakterizován jako to, co značí skutečnost jsoucí *partim eadem* a *partim diversa* (částečně totožná a částečně různá). Přitom je třeba rozlišit, *jak* pojem označuje, od toho, *co* znamená. I analogický pojem musí označovat *jednoznačně* stejně jako pojem univokální, avšak na

[30] *„Sciendum igitur est, quod cum contraria differant secundum formam, ut infra dicetur, cum dicimus aliqua esse contraria, accipiendum est utrumque eorum secundum quod habet formam, non autem secundum quod est pars habentis formam. Corpus enim secundum quod absque anima accipitur ut formam habens, opponitur animali ut inanimatum animato. Secundum vero quod accipitur non quasi aliquod perfectum et formatum, non opponitur animali, sed est pars materialis ipsius. Et sic etiam videmus in numeris. Nam binarius secundum quod est quoddam totum, speciem et formam determinatam habens, est diversum specie a ternario; si vero consideretur absque hoc quod sit perfectum per formam, est pars ternarii. Sic igitur et ipsum unum secundum quod consideratur ut in se perfectum et speciem quamdam habens, opponitur multitudini; quia quod est unum, non est multa neque contra. Prout vero consideratur ut non completum secundum speciem et formam, sic non opponitur multitudini, sed est pars ejus."* (Loc. cit., n. 1993-1994.)

[31] Tento rozbor ukazuje, že kontrární napětí mezi jednotou a mnohostí přichází v úvahu toliko v rovině kategoriální. V transcendentálním přístupu, který byl i samotným Aristotelem deklarován jako hledisko budoucího řešení, se kontrárnost vztahu rozplývá.

rozdíl od pojmu posledně jmenovaného neznamená něco realizovaného *stejně* v mnohých instancích (např. přirozenost člověka v různých lidech), nýbrž něco realizovaného *nestejně* v různých subjektech (např. život v různých živýc h subjektech klasifikovatelných do různých rodů). Transcendentální pojem pak významově referuje dokonce i k různosti oněch subjektů, v nichž se něco ne zcela totožně uskutečňuje (např. pojem jsoucna, jednoho atd. není vypovídatelný jen o výše uvedených různých modalitách života v různých subjektech, nýbrž i o těchto nositelích života). Právě fakt, že v pozici referentem analogického či transcendentálního pojmu je nějaké *ne-jedno*, něco, co se uskutečňuje různým a tedy *plurálním* způsobem, nelze oddělit jejich významové funkce od mnohosti. Můžeme to ještě lépe ozřejmit na pojmu *mnohosti* na jedné a pojmu *jsoucna* na druhé straně. Pojem „*mnohost*" je univokální, neboť znamená jednoznačně nějaké jedno (jednu mnohost), v němž není zohledněn různý způsob realizace mnohosti (různých typů mnohosti). Oproti tomu analogický a transcendentální pojem neznamená jen nějaké jedno, nýbrž i všechny mnohé způsoby, jimiž lze být jsoucnem. Zatímco pojem „mnohosti" je vypovídatelný jen o souboru (jednotě) částí a ne o oněch (mnohých) částech, pojem jsoucna je predikovatelný nejen o jednotlivých jsoucnech, ale i o jejich souboru (o skutečnosti jako celku). Proto nemůže znamenat jen nějaké jedno – části nejsou celkem, přičemž části i celek jsou (nestejně) jsoucnem. Není však onen jiný význam, který s sebou nese predikace pojmu jsoucna ve vztahu k jednotlivým jsoucnům a ve vztahu k jejich celkovému souboru, výrazem toho, že se ve skutečnosti nejedná o *jeden* pojem jsoucna, nýbrž o *více* pojmů? Touha po maximální preciznosti ve filosofii může někoho přivést na myšlenku pokusit se uplatňovat různé distinkce za účelem nekonfúzního poznávání jsoucna/jsoucen. Problém nicméně leží v tom, že všechny možné distinkce, s nimiž filosof může přijít, jsou chápány prostřednictvím pojmu jsoucna, kterému tudíž musíme rozumět *předchůdně* ještě před uskutečněním jakéhokoli rozlišení. To se týká dokonce i tak fundamentálních distinkcí, jako jsou distinkce mezi skutečností jakožto jsoucí a skutečností jakožto poznávanou, a mezi těmito termíny a samotným poznáním. Netřeba zdůrazňovat, že sem patří i všechy distinkce různých typů pojmů. Kdybychom předchůdně nevěděli, co je jsoucno v tom nejobecnějším smyslu slova (*ens ut primum cognitum*), nechápali bychom ani uvedené distinkce. Zdá se tedy, že nějak bezprostředně rozumíme pojmu *jsoucno* i pojmu *rozdíl* v rámci jednoho a téhož myšlenkového úkonu, tj. nějakým způsobem bez předchůdných vysvětlujících úkonů nahlížíme *jsoucno jako jedno a mnohé*. Jsoucno a jeho „vnitřní" diferencovanost jsou na té nejobecnější úrovni původně spoludány jako základně srozumitelné pro lidské myšlení. Neboť kdyby diferencovanost jsoucna nebyla jeho původním, myšlením bezprostředně uchopovaným atributem, ležela by mimo pojem jsoucna a tedy i mimo jakoukoli pochopitelnost. Proto není možné k otázce vztahu jednoty a mnohosti jsoucna primárně přistoupit tak, že se nejprve rozliší různé významy pojmů a optikou těchto distinkcí se následně otevírá inteligibilita uvedeného vztahu. Naopak, problém je třeba řešit s vědomím omezeného dosahu takových rozlišení, protože jen na transcendentálním myšlenkovém pozadí je možné rozumět různým speciálnějším distinkcím. Tím samozřejmě nechceme říct, že se při řešení této otázky obejdeme bez zvláštních rozlišení. Již to, že se snažíme klasifikovat poměr jednoty a mnohosti jsoucna prostřednictvím opozic typu kontrárnosti či korelace, předpokládá řadu komplexních myšlenkových úkonů, které by bez precizního rozlišování nebyly vůbec uskutečnitelné. Chceme jen naznačit, že rozumění těmto rozlišením vychází z nutného předporozumění jsoucnu v jeho původní transcendentální uni-diverzní povaze a že tedy metafyzická precizace této originální kognitivní situace jen zvýslovňuje to, co je v ní již implicitně přítomno. V zásadě se jeví jako nemožné stanovit význam nějakého pojmu, který by od prvotního konceptu rozumu (*ens ut primum cognitum*) zcela odhlédl a kte-

rému by byla díky jeho konkrétněji specifikované preciznosti svěřena kompetence průniku k pravé povaze jsoucna. Každý speciální, univokální pojem je totiž nezbytně ve své poznatelnosti (a ve své poznávací funkci) založen v poslední podmínce veškeré inteligibility – ve jsoucnu v původním, ještě ne zcela precizovaném smyslu slova. Možná se zde ohlašuje fundamentální rozdíl mezi logickým a noetickým přístupem k problému. Logik hledá nutné podmínky poznatelnosti čehokoli právě z perspektivy logické, zatímco noetik jde hlouběji a ukazuje, že i samotná logika předpokládá kapacitu lidského myšlení k postihování reality v transcendentálním významu tohoto termínu. Logik už prostě předpokládá, že lidské myšlení má nějaký zkoumatelný předmět, noetikova pochybnost padá i na tento předpoklad. Pojem jsoucna koncipovaný logikem a pojem jsoucna koncipovaný noetikem tedy není úplně jedno a totéž. Logik si všímá toho, že pojem jsoucna je transcendentálně vypovídatelný, noetik se na něj dívá jako na to, co nám dovoluje *pravdivě* poznávat realitu nejen v celé její šíři, ale i po stránce obsahové. Z noetického hlediska lze říct, že pojmem jsoucna kognitivně chápeme-*obsahujeme* (*comprehendimus*) skutečnost, že se jeho prostřednictvím s realitou myšlenkově ztotožňujeme (a že jsou tudíž skrze tento pojem všechny diference v našem poznání *obsaženy*), z hlediska logiky nemá smysl o obsaženosti diferencí v pojmu jsoucna hovořit (logika tematizuje pojmy jako *signa quod* – zkoumá je jako své předměty; noetika naopak jako *signa quo* – zkoumá je jako prostředky: není správné zastávat obsaženost diferencí v pojmu jsoucna vzatém v prvním významu; v druhém, čistě mediálním významu to jakýsi smysl má, neboť už nejde jen o signifikaci pojmů, ale o jejich mediační funkci při objektivním postihování diferencované reality). Metafyzik musí vycházet nejen z logiky, ale i z noetiky – metafyzické vědění v sobě synteticky obsahuje oba tyto propedeutické momenty. Jelikož si musí být vědom jak správnosti, tak i pravdivosti svých argumentací, nehledí toliko na *logičnost* jím užívaných pojmů, ale též na jejich noeticky prostředkující úlohu – díky nim víme o realitě, známe realitu, ztotožňujeme se s ní v její bohaté rozmanitosti. To (*ens ut primum cognitum*), co umožňuje rozumět všemu (jsoucnu jako tématu metafyziky), nelze traktovat jako předmět, kterému má být teprve porozuměno pomocí logických nástrojů, jimž už přece musí být také předchůdně rozuměno ve světle téhož jsoucna, které se teprve chystáme reflektovat. Logika pouze odstraňuje konfuze-nejasnosti, ale není vlastním zdrojem poznatelnosti zkoumaného. Máme-li užít metafory, v šerosvitu pocházejícím z přirozeného světla za okny, díky němuž netápe ve tmách a může konat svou práci, roztahuje pouze závěsy, aby toto světlo mohlo ozářit místnost (myšlení), dávajíce tak vyniknout mnohým předmětům, které jsou v ní tímto světlem nejen ozářeny, ale dokonce též uskutečněny.

11.3 Ventimigliova pozice

Do této chvíle jsme sledovali souběžnost Aristotelova a Tomášova myšlení. Analyzované texty nám ukázaly, že se řecký a latinský metafyzik v otázce jednoty a mnohosti jsoucna v zásadě shodují. Tomášovy prohlubující úvahy nad komentovanými pasážemi nám Aristotelovu myšlenku mnohdy dobře objasňují. Jaké je však v tomto směru osobní Tomášovo stanovisko? Jde dále než Aristoteles? A je jeho řešení teoreticky významné? O tom by měla rozhodnout kvalitní interpretace příslušných pasáží jeho díla.

O takovou interpretaci se ve své zajímavé knize pokouší Giovanni Ventimiglia.[32] Nejprve připomíná, že historie zná tři základní hermeneutické přístupy k Tomášovu metafyzic-

[32] Srov. Giovanni Ventimiglia, *Differenza e contraddizione,* Vita e Pensiero, Milano 1997.

kému myšlení, které byly zastávány třemi moderními generacemi filosofů.[33] Ventimigliova kniha velmi erudovaně a přitom čtivě vyvrací dnes rozšířený názor, že Tomášova metafyzika není vlastně ničím jiným než reprízou podstatných novoplatónských motivů. Těžiště jeho rozborů je posunuto k tématu, které nás právě zajímá – k problému jednoty/identity a mnohosti/diference jsoucna.

Italský filosof přesvědčivě dokazuje, že Tomáš zavádí do metafyziky nové transcendentální určení *aliquid* a že je v tomto počinu motivován Aristotelovým pohledem na původní pluralitu jsoucna.[34] Pluralita je tedy i podle Tomáše původním rysem skutečnosti. Aby toto tvrzení bylo konzistentní, musí se opírat o distinkci úhlů, z nichž se na jsoucno díváme. Nahlížíme-li ho v něm samém (*in se ut indivisum*), je nějakým jedním, pozorujeme-li ho ve vztahu k odlišnému od něj (*divisum ab aliis*), je mnohým. Jelikož je ale distinkce provedena ve vztahu ke jsoucnu, ono „rozdílné od jsoucna v sobě nerozděleného", jímž se ustavuje mnohost, je opět jsoucnem. To ale znamená, že jednota a mnohost, identita a diference nejsou určeními rozloženými na více subjektů, nýbrž v celé své síle postihují samotné jsoucno. Jinými slovy, podle Ventimiglii jsoucno nedovoluje při svém myšlenkovém uchopování zaujetí různých stanovisek, protože „různost" jak ve smyslu objektivním, tak ve smyslu subjektivním je pohlcena transcendentalitou jsoucna.[35]

Autor testuje společně s Tomášem možnost a nutnost distinkcí na „Jsoucnu" v nejprimárnějším smyslu slova – na první, transcendentní příčině, na Bohu.[36] V něm totiž jsoucno dochází svého autentického výrazu. Tomáš zápasí s obtíží poznání prvního Jsoucna hlavně tím, že se systematicky vyrovnává s nezbytností myslet neustále „jedno" různě. K tomu mu slouží obecné metodické kriterium, jímž se jsoucno ve své nejvlastnější povaze dostává do zorného pole lidského myšlení – to, co je *idem re, differt ratione*.[37] Uvedená distinkce má aristotelský původ a její přítomnost lze odhalit ve významných, ačkoliv po-

[33] Hlavním reprezentantem první moderní tomistické generace je Thomas Manser, který společně s ostatními zástupci shodné základní interpretace Tomášova myšlení identifikuje centrální princip Akvinského metafyziky do učení o modalitách možnosti a uskutečnění jsoucna. Druhá generace tomistů v čele s Jacquesem Maritainem viděla poslední fundament všech Tomášových metafyzických řešení v Aristotelově tezi o analogičnosti a tedy původní pluralitě jsoucna. Konečně třetí interpretační proud Tomášovy metafyziky se prosadil převážně mezi mysliteli, které již za tomisty označit nelze (např. Cornelia de Vogel, Werner Beierwaltes, Klaus Kremer ect.). Tito odtrhávají Akvinského metafyziku od jejího aristotelského pozadí a indikují její nejdůležitější zdroje v novoplatonismu. Srov. Giovanni Ventimiglia, *ibid.,* str. 5-45.

[34] Naše pozornost je přivedena k známému Tomášovu textu z 1. článku 1. otázky z díla *De Veritate* (česky: *O pravdě, o mysli*, Praha: Krystal OP 2003). Zde Akvinský hovoří o transcendentálii *aliquid* jako o určení, skrze nějž se uplatňuje původní pluralita jsoucna. Aby však bylo možné takovou pozici zastávat, je třeba v rámci samotného jsoucna rozlišit ohledy „v sobě" a „ve vztahu k jinému" – jsoucno je jedno v sobě a rozdílné ve vztahu k jinému: *„unde sicut ens dicitur unum in quantum est indivisum in se, ita dicitur aliquid inquantum est ab aliis divisum"* (Tomáš Akvinský, *De Veritate,* q. 1., a. 1, corp.). Distinkce řečených ohledů *„in se"* – *„in ordine ad aliud"* je Tomášem zavedena *„in funzione anticontradditoria"* (G.Ventimiglia, *Differenza...,* str. 303). Neboť kdyby tato hlediska nebyla rozlišena, jsoucno by bylo identické a různé *secundum idem*, a tím pádem rozporné.

[35] Ventimiglia se sice naznačeným způsobem nevyjadřuje, ale naše předložení odpovídá jeho intenci. „Subjektivní různost" je označením pro různý způsob myšlenkového pohledu a tentýž předmět, „objektivní různost" je zase dána distinkcí v myšleném objektu. Obě tato rozlišení jsou zastřešena jsoucnem – to, co je identické, je jsoucnem, a to, co je rozdělené, je zase jsoucnem. Jsoucno tudíž nese rozdělenost (diferenci) v sobě samém.

[36] Třebaže je takto pojatý diskurz o Bohu vzhledem k pokročilosti našeho výkladu metafyziky hodně předčasný, můžeme se na Ventimigliův příspěvek dívat jako na teoreticky plodnou hypotézu.

[37] *Idem re* značí reálnou identitu myšlené skutečnosti, *differentia rationis* platí pro různost, s níž je ona myšlená skutečnost uchopena. Neboť totéž lze myslet z různých hledisek.

někud opomíjených pasážích Aristotelova díla.[38] Ventimiglia analyzuje řadu konkrétních Tomášových textů a dochází ke spolehlivému závěru, že termín *differentia rationis* není možné překládat v kontextu Tomášových metafyzických rozprav jako pouhý pomyslný rozdíl, ale že jde o distinkci, která se nalézá na pomezí rozdílu reálného a pomyslného.[39] To s sebou samozřejmě nese znepokojivou nejednoznačnost Tomášova metafyzického principu. A poněvadž se ve skutečnosti jedná o ústřední metafyzický axiom regulující naše poznávání jsoucna, zasahuje jeho ambivalence Tomášovu metafyziku v samotném jejím jádru.[40]

Ventimiglia je s takovým vyústěním snahy lidského myšlení o pochopení povahy jsoucna plně srozuměn. Jsoucno, tak jak se v naší mysli prezentuje, je jedno a mnohé, identické

[38] Aristoteles představuje toto rozlišení ve 3. kapitole 3. knihy své *Fyziky.* Čteme zde, že nějaká skutečnost, která je *v sobě jedna,* může být *z různých hledisek mnohá.* Tomášův komentář k místu se vyznačuje velkou jasností: *„... solvit aliud inconveniens, scilicet quod idem actus esset duorum. Et dicit quod nihil prohibet unum actum esse duorum, ita quod non sit unus et idem secundum rationem, sed unus secundum rem, ut dictum est supra quod eadem est distantia duorum ad unum et unius ad duo et eius quod est in potentia ad agens et e converso. Sic enim idem actus secundum rem est duorum secundum diversam rationem: agentis quidem secundum quod est ab eo, patientis autem secundum quod est in ipso... Et dicit quod non est necessarium quod docens addiscat, vel quod agens patiatur, etsi agere et pati sint idem; dum tamen dicamus quod non sunt idem sicut ea quorum ratio est una, ut tunica et indumentum, sed sicut ea quae sunt idem subiecto et diversa secundum rationem, ut via a Thebis ad Athenas et ab Athenis ad Thebas... Non enim oportet quod omnia eadem conveniant iis quae sunt quocumque modo idem; sed solum illis quae sunt idem subiecto vel re et ratione. Et ideo etiam dato quod agere et pati sint idem, cum non sint idem ratione, ut dictum est, non sequitur quod cuicumque convenit agere, quod ei conveniat pati... Et dicit quod finaliter dicendum est, quod non sequitur quod actio et passio sint idem. Qui quidem motus secundum unam rationem est actio et secundum aliam rationem est passio. Alterum enim est secundum rationem esse actum huius ut in hoc, et esse actum huius ut ab hoc. Motus autem dicitur actio secundum quod est actus agentis ut ab hoc, dicitur autem passio secundum quod est actus patientis ut in hoc."* (Tomáš Akvinský, *In octo libros Physicorum expositio,* lib. III, lect. 5, n. 317, 318 a 320.) Zvýraznění je naše. Možnost takového rozlišování předpokládá, že *mimo* skutečnost, která je hodnocena jako „v sobě jedna" (bod, časový okamžik, cesta atd.), leží nějaké reálně *jiné* skutečnosti (jiné body, jiné časové okamžiky, jiná místa), jenž zajišťují konzistenci různých pohledů na onu jednu výchozí skutečnost. Případ „jsoucna" je ale natolik zvláštní, že *mimo* něj již není nic, co by mohlo zakládat různost pohledů na ně samé: „Ten samý výklad však neplatí, jak vidíme, o *racionálním* rozdílu v bytí. Neexistuje nic rozdílného od bytí, vzhledem k čemu by bytí mohlo být takovým a jiným způsobem." (Giovanni Ventimiglia, *Differenza...*, str. 346.)

[39] „Tomáš mluví o rozdílu ‚racionálním'. Na rozdíl od běžných překladů se nejedná o diferenci shodnou s onou ‚pomyslnou', ale přesněji o jistý rozdíl, který stojí na půli cesty mezi rozdílem reálným a čistě ideálním a zároveň má na obou dvou účast." (Giovanni Ventimiglia, *Differenza...*, str. 308.)

[40] Ventimigliovy rozbory evidentně nejsou pouhou parafrází Tomášových výkladů. Tomáš totiž nikdy nikde netvrdí, že metafyzická koncepce jsoucna je poznamenána takovou vnitřní rozpolceností, na níž Ventimiglia poukazuje. Italskému filosofovi vychází tento závěr z hlubší reflexe nad stěžejními momenty Tomášovy metafyziky. Na velmi zajímavých příkladech ukazuje, že Tomášovi řečená ambivalence nezůstala skryta, ale že její poslední důsledky ponechal nerozpracovány: „Tomáš se nikdy jasně nevyjadřuje k tomuto problému a tedy tyto pojmy, ačkoliv jsou tak centrální, jsou odsouzeny k existenci pod závojem jisté sémantické nejednoznačnosti." (Giovanni Ventimiglia, *Differenza...*, str. 327.) Na jiném místě autor podkládá Tomášovu neochotu k rozkrytí ambivalence pojmu *differentia rationis* hlubším významem plynoucím ze samotné povahy problému: „... tomistická ambivalence pojmu ‚*racionálního* rozdílu' má zcela jisté ospravedlnění, svoji teoretickou motivaci, a tou je nutnost učinit myslitelnými, bez kontradikce, kontrární určení v jednom subjektu" (*ibid.,* str. 336). „Kontrárními určeními" jsou zde jednota/identita a mnohost/diference a „jeden subjekt" je reprezentován pojmem „jsoucna".

a různé zároveň a ve stejném ohledu, a italský autor se nebojí daný stav označit jeho vlastním jménem – centrální metafyzický pojem jsoucna je v sobě rozporný.[41]

Na závěr se proto musíme zeptat, zda jsou Ventimigliovy konkluze přijatelné. Italský myslitel hledá hlubší základy pro samotný princip sporu a nalézá je v té dimenzi skutečnosti, která princip sporu generuje, ale sama jeho platnosti nepodléhá. K takovému závěru byl přiveden oklikou přes reflexi problému jednoty-identity a mnohosti-diference jsoucna. Ventimiglia si však ve svém postupu nevšiml dvou zásadních problémů:

1. Jestliže autor podkládá a podmiňuje platnost principu sporu nějakou ještě základnější dimenzí skutečnosti, údajně vyňatou z dosahu daného principu, činí to bezrozporným myšlením. Jinak to samozřejmě ani nejde. Ale právě toto by ho mělo upozornit na fakt, že bezrozpornost pojmu jsoucna, která je v takových úvahách nepřehlédnutelně přítomná, je fundamentem a poslední podmínkou diskutované nejzákladnější dimenze reality, a ne naopak. Navíc právě taková absolutní podmíněnost lidského myšlení principem sporu vede k náhledu, že tento princip prolíná všemi úkony myšlení a má tudíž stejně jako ono transcendentální rozpětí. Tím pádem nelze za jeho hranice situovat nějakou skutečnost, která by se vymykala myslitelnosti a tedy i platnosti principu sporu. Šlo by totiž o o rozpor, což sice Ventimiglia připouští a v tom vlastně i jeho teze spočívá, ale uniká mu, že rozpor likviduje realitu. Konjunkce „rozporná realita" nemá žádné objektivní opodstatnění. Tedy žádná reálná kontradiktorní podmínka bezrozpornosti skutečnosti a její myslitelnosti neexistuje.
2. Pokud by takovou vstupní kritickou reflexi autor učinil, musel by následně korigovat i své úvahy o identitě/jednotě a diferenci/mnohosti jsoucna. Základní omyl, kterého se Ventimiglia v tomto směru dopouští, je jeho nepochopitelné opomenutí Aristotelova axiomu o původní pluralitě jsoucna. Je-li jsoucno původně plurální, což jsme také dokazovali, pak se na něj nelze dívat jako na jeden subjekt. Jsoucno je vždy mnohé, takže je fiktivní si myslet, že z perspektivy jsoucna mizí možnost rozlišení hledisek *in se – in ordine ad aliud*. Jsoucno je jedno-identické v sobě a mnohé-různé ve vztahu k jiným jsoucnům, a protože pluralita jsoucen je naprosto původní (nederivovaná z jednoty a identity), nevylučuje transcendentalita jsoucna diference ustavující jeho mnohost. Ventimiglia používá při deklaraci rozpornosti jsoucna jeho univokální verzi, z níž se mnohost vytrácí, a jednota s mnohostí se pak týkají jakéhosi nediferencovaného jednoho.

Aristotelův metafyzický axiom o původní pluralitě jsoucna je dokonce uplatnitelný i ve vztahu k Bohu. V jisté anticipaci musíme říci, že akt stvoření je identický s esencí Absolutna, takže stvořené je nutné jako struktura, třebaže není nutné ve svých komponentách. Proto i v případě Boha se identita a diference nestanovují v témže ohledu – Bůh

[41] „... původní diference bytí spadá vjedno s jeho identitou, bytí je původně ... identické a různé, jedno a mnohé" (*ibid.,* str. 350). Jelikož se jsoucno vnitřně diferencuje vzhledem k sobě samému, zasahují jeho diference jeho vlastní identitu. Ventimiglia spatřuje v současné identitě a diferenci jsoucna v sobě rozpornou podmínku bezrozpornosti jsoucna. Jinými slovy, abychom mohli bezrozpornost pojmu jsoucna zastávat, musíme si být vědomi toho, že náš postoj je založen v původní přináležitosti identity a diference jsoucnu, což je rozporné. Do tohoto původního základu veškerých našich filosofických koncepcí nelze pojmově proniknout, protože chceme-li něco objektivně poznat, jsme odkázáni na bezrozporné pojmy (srov. str. 348-360). Ventimiglia identifikuje Tomášovo vědomí problému na jeho obratu, podle něhož stojí princip sporu na povaze jsoucna a nejsoucna (*fundatur supra rationem entis et non entis – Summa theologiae,* I-II, 94, 2). Je-li princip sporu založen (*fundatur*) v něčem rozdílném od sebe, vychází z něčeho ještě fundamentálnějšího, co z důvodu neidentity mezi principem a principiátem nelze zachycovat prostřednictvím principu sporu (*pricipiatum*). Autor se odvolává na stejné výsledky výzkumu italského filosofa Sacchiho (*Evidenza e interpretazione*), který hájí imunitu posledního základu našeho myšlení vůči principu sporu (srov. Giovanni Ventimiglia, *Differenza...*, str. 355).

je jeden/identický v sobě a různý ve vztahu k rozdílnému od sebe. Obtížný problém jednoty a mnohosti jsoucna je proto bezrozporně řešitelný a je evidentně vázaný na princip původní plurality jsoucna.

Literatura pro kapitolu

Giovanni Ventimiglia, *Differenza e contraddizione*, Vita e Pensiero, Milano 1997.
Aristoteles, *Metafyzika*, X.
Tomáš Akvinský, *In Metaphysicam Aristotelis commentaria*, nn. 1920-2145.

12 Analogičnost pojmu jsoucna (I)

Možnost souhrnného myšlení plurálně strukturované reality vychází z přítomnosti objektivního pojmu jsoucna v lidském myšlení. Díky své transcendentalitě zahrnuje tento pojem jak to, v čem se mnohé skutečnosti liší, tak i to, v čem se shodují. Klasická teorie analogie se rodí jako odpověď na otázku, jak je možno sjednotit identitu a diferenci věcí v jednom konceptu, který by nebyl ani univokální, ani ekvivokální. Analogie dovoluje srovnání esenciálně rozdílných skutečností. Bez takové srovnatelnosti by byl každý diskurz o celku reality předem diskvalifikován. Srovnání na základě podobnosti se užívá nejen v předvědeckém myšlenkovém pohybu. Rovněž exaktní věda se k této metodě uchyluje, když odhaluje nové roviny skutečnosti. K podstatným znakům lidského myšlení patří to, že hledá jednotu v mnohém, že unifikuje diverzitu. Odvěké užívání myšlenkových komparací je toho výmluvným svědkem. Filosofie se však zajímá o podmínky univerzální srovnatelnosti jsoucen. K tomu je nutné přejít od prostého užívání analogických struktur k jejich teoretickému uchopení, které kromě jiného vyjasňuje, jakým způsobem korespondují myšlenkové unifikace s plurálně jsoucí realitou. První, kdo se tímto směrem vydali, byli řečtí filosofové.

12.1 Uvedení do problému

Předchozí výklady nás přivedly k náhledu, že lidské myšlení má transcendentální rozpětí. Díky objektivnímu pojmu jsoucna, který stojí v základu všech rozumových koncepcí, nepřichází v úvahu existence ničeho, co by naše myšlení alespoň vzdáleně neuchopovalo. Každá jsoucí realita je adekvátním transcendentálním pojmem objektivně kognitivně zpřítomněna.[1] Skutečnost, k níž se naše myšlení přirozeně vztahuje, je bohatě rozrůzněna a nachází svůj vlastní výraz v nepřeberném množství vzájemně odlišných entit.[2] Formace našich objektivních pojmů je existencí mnohých realit podmíněna.[3] Je-li noetika schopna dokázat pravdivost našeho myšlení, pak je tím *ipso facto* verifikována i objektivní existence mnohých jsoucen. Co totiž nutně podmiňuje genezi objektivního poznání, nemůže být samo neobjektivním faktem.

Transcendentalitou pojmu se míní jeho všerozsáhlost. Znamená-li pojem jsoucna to, co je jakýmkoliv způsobem, je zřejmé, že jím myšlenkově dosahujeme až k samotným hranicím skutečnosti. Obrat „hranice skutečnosti" stejně jako obrat „hranice našeho poznání" je přitom značně vratký, neboť o hranici a limitu lze smysluplně hovořit jen tehdy, když víme o tom, že za onou hranicí je něco, co se již našemu poznání vymyká. Z perspektivy jsoucna, které vytváří nejzazší horizont našeho ducha, je taková afirmace evidentně protismyslná. Vždyť ono něco jsoucího za hranicemi poznání je přesně to, co je neomylně zpřítomněno objektivním pojmem jsoucna, v němž je dáno opravdu vše. Proto při vší

[1] Takovým objektivním transcendentálním pojmem je např. pojem *reality (jsoucna, skutečnosti).*

[2] Pojem *entita* označuje díky své transcendentalitě skutečnosti všech druhů – věci s jejich náležitostmi, děje a události, ale též osoby s jejich vlastními charakteristikami.

[3] Na vzniku našich myšlenkových obsahů se spolupodílejí naše vnější a vnitřní smysly, které jsou mnohé. Ve své intencionální zaměřenosti se vztahují k různým dimenzím skutečnosti – zrak k jejímu viditelnému rozměru, sluch ke slyšitelnému atd. Tím je již objektivní existence mnohých jsoucen v nejobecnějším smyslu slova potvrzena. Pro upřesnění dodáváme, že akcentace metafyzického pluralismu tohoto typu není shodná s tezí o existenci mnohých substancí. K tomu se vyžaduje důkladnější forma argumentace. Námi naznačené řešení postačuje k tvrzení metafyzické plurality v tom nejširším smyslu slova – existují reálně různé dimenze skutečnosti. Zda je tato skutečnost substanciálně jedna či mnohá, je jiná otázka, jejíž řešením se prozatím nemusíme zabývat.

skromnosti musíme připustit, že vlastně neexistuje žádné pozitivní omezení, za něž by lidské myšlení nemohlo proniknout.

Je samozřejmé, že se neodbytně ohlašuje námitka opírající se o prastarou filosofickou zkušenost: lidské myšlení je omylné a tudíž omezené. Mají-li být obě hlediska bezrozporně sloučena, pak nezbývá než spatřovat v omylu vybočení myšlení do nicoty. Jen když tvrdíme to, co není, anebo popíráme to, co je, poznáváme nepravdivě, či přesněji nepoznáváme vůbec. Nakolik se mýlíme, natolik nepoznáváme. Omyl proto není ve vlastním smyslu limitem poznání, protože jako takový je situován zcela mimo něj a pro svou negativitu nemá nic, čím by mohl omezovat. Tak jako nebytí neomezuje bytí, tak ani nepoznání neomezuje poznání.

Snad problém pochopíme lépe, když si uvědomíme, že „předmět" mylného poznání není skutečností, kterou by při zodpovědnější aplikaci myšlení bylo možné pravdivě zachytit. Korelátem omylu je nicota, a ta je sama o sobě nepoznatelná.[4] Jak ale vysvětlit zjevnou omezenost našeho poznání? Kde leží její poslední zdroj? Zdá se, že důvod omezenosti našeho myšlení neleží v jeho omylnosti, nýbrž v tom, že veškerá skutečnost, která se mu v transcendentálním pojmu jsoucna nabízí, není tímto kognitivním prostředkem zpřítomněna s explicitní jasností, ale pouze implicitně a jaksi konfuzně.[5] Pojmem jsoucna totiž poznáváme úplně vše, ovšem pod rouškou jisté nejasnosti. Nejasnost a konfuznost však není totožná s omylem, s totálním minutím se s realitou. Právě zde leží důvod omezenosti lidského myšlení – je zakomponován do povahy kognitivně fundamentálního pojmu jsoucna, který, jak jsme opakovaně viděli, zajišťuje našemu myšlení zároveň i neomezenost. Tuto paradoxní situaci musíme důkladněji vysvětlit.

Myslíme-li v pojmu *jsoucna-reality* naprosto vše, pak musí být jeho obsah vypovídatelný o všech jednotlivých skutečnostech bez výjimky. O obsahu pojmu se můžeme též vyjádřit jako o jeho identitě, která je daná souborem jeho ustavujících znaků. Jak jsme

[4] Omyl sice neomezuje poznání, to ale neznamená, že by limitovanost a omylnost nestály v určité souvislosti. Omylnost je jedním z projevů konečnosti poznání, avšak ne jeho konstitutivní podmínkou. Problémem možnosti omylu a jeho posledního zdůvodnění se zabývá Platón ve svém dialogu *Sofista.* Dovolím si zde citovat pasáž z mé analýzy dialogu, která se našeho tématu bezprostředně týká: „Soud pak musí vždy vyjadřovat něco. Není možné, aby soudil o ničem (262 E). Pravdivý soud tvrdí afirmativně to, co je, nebo negativně to, co není. Nepravdivý soud naopak tvrdí afirmativně to, co není, a negativně to, co je. Nevztahuje se však k nicotě, vypovídá o svém subjektu něco různého, co mu sice nenáleží, ale co ve skutečnosti je (náleží jinému subjektu): ‚vypovídá jsoucna různá od jsoucen' vztahujících se k subjektu (263 B). Platón toto vše demonstruje na Theaitetovi konkrétními příklady a nakonec uzavírá: ‚Když se tedy o tobě vypovídají věci různé jakoby tytéž a věci nejsoucí jakoby jsoucí, docela se podobá pravdě, že takováto skladba, vznikající ze sloves a jmen, stává se vskutku a doopravdy řečí nepravdivou' (263 D). Poslední metafyzická možnost omylu spočívá v existenci plurality věcí – každá věc má svoji identitu, a proto se mnohé entity vzájemně liší. V mylném soudu dochází k míšení identit (užších a širších): autor soudu přisuzuje identitu jedné věci věci druhé (přisouzení různého), anebo si vůbec za subjekt svého soudu vybírá subjekt jiný, než jaký by měl podle pravdy v jeho soudu figurovat. Sofista se nejenom mýlí, ale nadto ještě disponuje uměním v omyl uvádět při zachování zdání pravdivosti (srov. závěrečnou definici sofisty v 268 C-D). Zdání pravdivosti je působeno tím, že žádný lidský soud se nedokáže emancipovat ode všech zákonitostí jsoucna. Absolutní omyl neexistuje, protože neexistuje absolutní nicota. Sofista tvrdí něco jiného, než v daném případě odpovídá skutečnosti, ale ona jinost-různost je také jsoucnem majícím schopnost působit přesvědčivě na lidské myšlení (*omne ens est verum*). Sofista je tedy mistr záměny a podsouvání. Využívá sílu pravdy proti ní samé a zároveň, třebaže nechtěně, i proti sobě samotnému." (Roman Cardal, „Platónův Sofista – základy pluralistické metafyziky", in: *Distance* 1/8, 2005, str. 22). Aby Platón vysvětlil danost omylu v myšlení, odkazuje k pojmu „různosti", který sice reprezentuje něco pozitivně jsoucího, ale v neadekvátním přenosu na jsoucno jiné identity dochází k myšlenkovému vykolejení z reality do prázdnoty nicoty.

[5] Odmítnutí pozitivní limitace myšlení vychází z interpretace omylu jakožto *negace* myšlení. Podíváme-li se však na omyl jako na *privaci*, která zbavuje naše myšlení toho, co mu dle jeho přirozenosti náleží (pravda), pak omylnost lidské myšlení skutečně limituje.

již viděli, obsah-identita pojmu jsoucna reprezentuje různé identity mnohých skutečností. Navazujeme tím na téma, kterým jsme se nedávno zaobírali: jak můžeme nějakým jedním pravdivě poznat to, co je mnohé? V jistých případech nás to nestaví před žádné komplikace. Např. pojem mnohosti je formálně také jeden, a přitom objektivně označuje mnohost skutečností.[6] Od pojmu jsoucna se ale mj. liší tím, že je pojmem kolektivním a že nemůže být vypovídán o jednotlivých momentech komponujících mnohost. Naopak pojem jsoucna je přiměřeně predikován jak kolektivně,[7] tak i distributivně.[8] Jestliže realita A je jsoucnem a realita B je taktéž jsoucnem a jestliže pojmem jsoucna myšlenkově kontaktujeme naprosto vše, je z toho patrné, že mezi A a B není přípustný žádný absolutní rozdíl. Kdyby se A zcela a naprosto lišilo od B, nebylo by možné smysluplně oba subjekty označit jako „jsoucno – jsoucí realita". Proto je třeba, aby pojem jsoucna znamenal jak identitu A, tak identitu B, a tedy i jejich vzájemný rozdíl. A i B totiž obě *jsou* (mají povahu jsoucna), ale každá svým nezaměnitelným – rozdílným způsobem. Jeden pojem jsoucna proto musí vést k poznání mnohých, vzájemně rozdílných skutečností, a tedy nějakým způsobem sjednocovat na své úrovni (ve svém obsahu) jak identitu, tak diferenci jednotlivých jsoucen.[9] Klasická teorie analogie pracuje na řešení právě tohoto problému.[10]

12.2 Širokospektrální užití analogie

Je-li pravda, že v našem myšlení operujeme již od počátku pojmem jsoucna,[11] a je-li jsoucno ve svém globálním významu původně plurální, nemůžeme se vlastně užívání ana-

[6] Scholastikové v této souvislosti, stejně jako v mnohých jiných, rozlišovali pojem formální a pojem objektivní. Spor, který se mezi nimi rozpoutal, je vázán na problém povahy jednoty jsoucna. Jde pouze o myšlenkovou jednotu, či je tato jednota také objektivním faktem? Pokud ano, jaká reálná, objektivní jednota odpovídá pojmu jsoucna, tj. jakým způsobem jsou existující reality skutečně nějakým jedním?

[7] Tj. znamená skutečnost jako celek, soubor všech jsoucích realit.

[8] Tj. znamená i jednotlivé složky souboru „celek reality".

[9] Jednota pojmu jsoucna je dána jeho transcendentalitou. Antiteze k teorii jednoty pojmu jsoucna by rozpustila lidské myšlení do plurality dále významově nezastřešených pojmů, které již vzájemně nekomunikují v nějakém jednom společném objektivním významu (jeden z typických rysů postmoderního pluralismu). Jelikož je však pojem jsoucna prokazatelně transcendentální a objektivní (jinak ohrožujeme objektivitu lidského myšlení jako takového – srov. přednášku o fundamentálnosti pojmu jsoucna), zahrnuje do sebe významy méně obecných pojmů, a tím je významově sjednocuje. Hlavní obtíž, na níž se snaží reagovat klasická teorie analogie, spočívá v tom, že identita/obsah pojmu jsoucna je přenosný, tj. vypovídatelný o vzájemně nesdělitelných identitách jednotlivých jsoucen. Kdybychom to chtěli vyjádřit jednodušším způsobem, pak bychom hovořili o větší či menší *vzájemné podobnosti* všech existujících skutečností. Podobné jsou ty reality, které se v něčem shodují a v něčem liší. Měli jsme však již mnohonásobnou příležitost si uvědomit, že se jak identita, tak diference sbíhají v metafyzické perspektivě jsoucna. Když tedy o A říkáme, že je něčím jsoucím (tj. že je A), zároveň ho vymezujeme a nevymezujeme vůči B. Neboť A je jakožto jsoucí rozdílné od B, a zároveň je jsoucí jako B. Vedle odlišnosti je mu tudíž vlastní i něco, co ho s B vnitřně spřízňuje. Predikace pojmu jsoucna o A tedy zpřítomňuje A v jeho identitě a v jeho rozdílu ve srovnání s B, a v tomto úkonu je nějak zpřítomněno i B, nakolik má v sobě něco, co kvalifikuje i A. Již na tomto místě lze snadno pochopit, jak je důležité pečlivě rozpracovat tematiku jednoty pojmu jsoucna. Upřeme-li jí objektivitu a učiníme-li z ní toliko pomyslné jsoucno (jednota pouze logická), vynoří se před námi změť vzájemně nesouvislých věcí a dějů zvaných svět, jemuž propůjčuje jednotu (význam) lidský subjekt svou myšlenkovou činností. Akcentujeme-li objektivitu jednoty pojmu jsoucna přespříliš, nakročíme směrem k více či méně silné monistické interpretaci skutečnosti.

[10] André de Muralt představuje Aristotelovu teorii analogie jako střední, eminentní cestu mezi dvěma chybnými koncepcemi skutečnosti: parmenidovským univocismem, který ztotožňuje jsoucno s esenciálním, generickým určením (*ens ut genus = essentia*), na straně jedné a herakleitovsko-sofistickým ekvivocismem, v němž je jsoucno pojímáno na způsob akcidentu (*ens ut accidens*), na straně druhé. Srov. André De Muralt, *Comment dire l'être. L'invention du discours métaphysique chez Aristote,* Vrin, Paris 1985, str. 50.

[11] Srov. přednášku o jsoucnu jakožto prvotní informaci lidského rozumu.

logie vyhnout. Neboť jednota prolínající mnohost věcí je činí příbuznými a vybízí náš rozum k rozmanitým srovnávacím úkonům, v nichž navzdory hluboké rozdílnosti přenášíme charakteristiky jednoho jsoucna na jsoucno jiné. Tento postup je v zásadě ospravedlněn univerzální podobností entit, který je založen v jejich samotné jsoucnosti. Proto na analogii narážíme již v předvědeckém myšlení. Aniž si to mnohdy uvědomujeme, činíme v naší každodenní řeči mnohá analogická srovnání. Řekneme-li, že Petr dupe jako slon nebo že je bojovný jako lev, děláme jisté srovnání mezi esenciálně rozdílnými realitami. A i přes značný rozdíl mezi uvedenými entitami (člověk Petr – slon – lev) máme za to, že nám zmíněná komparace zprostředkovává jistou smysluplnou informaci a že nás vede k poznání vlastnosti jedné skutečnosti na základě znalosti vlastnosti jiné skutečnosti. Kromě toho má analogie své nezastupitelné místo v literatuře, především v literatuře poetické. Básnické obraty, metafory atd. jsou konkrétními příklady jejího užití.[12]

Po uvedení zvolených příkladů by se leckdo mohl ptát, zda je vůbec patřičné vyhrazovat analogii místo ve světě vědeckého diskurzu. Vždyť neoddělitelnou vlastností vědy je preciznost a analogie se vyznačuje spíše opačnými znaky – je spojena s jistou vágností a tedy nepřesností. Navzdory tomu je nutné konstatovat, že vědy se bez analogie neobejdou. To neplatí jen o filosofii a teologii,[13] ale rovněž o tzv. exaktních vědách. Třebaže exaktní, partikulární vědy explicitně netematizují pojem jsoucna, který díky své všerozsáhlosti nelze v rámci objektivní pluralistické metafyziky myslet jinak než analogicky, musí zápasit s omezeností svých hypotéz, což se stává podnětem ke stanovování rozmanitých analogií. Ty bývají označovány jako „modely". Modelové situace, které tvoří výchozí bod vědeckého poznání, pomáhají odhalit to, co je dosud neznámé, aplikací nějaké známé struktury.[14] V tom se odráží nutnost svazující naše lidské poznání, že totiž můžeme postupovat k neznámému jen s výbavou již osvojených poznatků. Specifikum exaktní vědy spočívá v tom, že je tato univerzální nezbytnost myšlenkového postupu formulována zcela zvláštním, pro diskutované vědy vlastním jazykem. K obecně známému vědeckému využití modelu-analogie patří např. transfer makrostruktury světa do oblasti mikrostruktury

[12] Na příklady analogického užívání jazyka narážíme v naprosté většině poetických kompozic. Můžeme ho vysledovat i ve verších pro děti: „... jarní slunko zlatou nití vyšívá na lukách kvítí, housátka se v trávě svítí jako zlatá klubíčka" (J. V. Sládek, *Dětem,* báseň Housátka).

[13] Pojem vědy je sám analogický a je smysluplně vypovídatelný nejen o tzv. partikulárních vědeckých odvětvích, ale i o jednotlivých filosofických disciplínách. V našich předchozích pojednáních jsme argumentovali ve prospěch klasické teze, podle níž náleží vědeckost *primo et ante omnia* metafyzice. Kvalitu vědeckosti nelze dokonce upřít ani teologii, alespoň pokud splňuje určité formální parametry. Srov. např. Giuseppe Barzaghi, „La teologia come scienza: Esplicitazioni e approfondimenti del concetto tomistico", in: *L'essere, la ragione, la persuasione,* ESD, Bologna 1994, str. 60-92.

[14] „Dvě situace budou umístěny do stejné třídy ekvivalence a tudíž považovány za spadající pod jednu kategorii, pokud se podaří prokázat, že vlastní stejnou strukturu. Protože mají stejnou formu, jsou tyto případy označovány jako izomorfní. Pojem izomorfismu je jistě jeden z nejplodnějších pojmů matematiky a interdisciplinárního výzkumu: explicitně či méně explicitně zakládá rekurz k modelům a zaslouží si být dále analyzován." (J.-M. Hoc, „Modéle",in: *Encyclopédie philosophique universelle,* vol. II, *Les notions philosophiques,* tome 2, Presses Universitaires de France, Vendome 2002, str. 1648.)

hmoty (Bohrův model atomu a jiné modely).[15] Je otázkou, do jaké míry jsou formalizované modely současných exaktních věd „obrazem" reality samé. Tato otázka je zcela na místě, zvláště když si uvědomíme, že klasický pojem pravdy-korespondence s realitou byl ze současného vědeckého poznání vytěsněn jako vědecky irelevantní a nahrazen převažujícím konstruktivistickým či instrumentalistickým přístupem k realitě.[16] Toto nebezpečí míjení s realitou by se však klasické teorie analogie jsoucna nemělo nijak dotknout. Neboť je-li pojem jsoucna objektivní a je-li analogie jeho neoddělitelnou vlastností, pak je objektivitou zaštítěna i jeho analogická struktura se svými pluralitními významy.

Příklady užití analogie ve filosofii a teologii zde nemusíme uvádět. Teologii necháme stranou, poněvadž mimofilosofický diskurz netvoří námět našeho výkladu. Osvětlení významu analogie pro filosofii a konkrétním aplikacím se budeme věnovat v dalších přednáškách.

12.3 Historicko-teoretický pohled

Historický pohled na vývoj lidského poznání ukazuje, že vlastní počátky užívání analogie nejsou stanovitelné. To je pochopitelné, poněvadž formulace analogických komparací je vlastní myšlení člověka na všech jeho úrovních, takže není přehnané říci, že hledaný počátek analogie splývá s předvědeckým počátkem dějin samotného lidského myšlení. O tomto závěru svědčí dějiny všech kultur a civilizací – žádné z nich není užití analogických srov-

[15] „Říká se, že mezi dvěma odvětvími fyziky existuje analogie v důsledku toho, že v teorii obou se objevuje týž matematický formalismus, totéž matematické vyjádření. Jinými slovy, matematická struktura obou těchto teorií je táž, a proto jedna může být použita jako model pro druhou. ‚Analogie' se také může vztahovat k modelu, např. k modelu molekul plynu v podobě kulečníkových koulí. V tomto případě analogie vyjadřuje vztah mezi kulečníkovými koulemi a molekulami plynu a model sám, tedy kulečníkové koule, tím, že je jedním z členů vztahu, je ‚analogií' molekul plynu. Jestliže tedy řekneme, že existuje analogie mezi modelem a určitým přírodním jevem, tvrdíme, že existuje identita matematické struktury mezi modelem a přírodou, stejně jako jsme v případě (a) tvrdili, že existuje identita mezi dvěma teoriemi." (Jiřina Stachová, „Analogie, model, metafora", in: *Model a analogie ve vědě, umění a filosofii*, Filosofia, Praha 1994, str. 89-90.)

[16] Je dobré zvážit memento následující citace: „Existují přitom ovšem i nebezpečí: Každý vědní obor nutně jednou dospěje do stádia, kdy je schopen si vystačit sám mapováním vlastních bílých míst, formováním vlastních problémů a určováním vlastní cesty dalšího vývoje. Při vršení pomyslné modelové stavby z pater budovaných takovýmto abstrahováním z analogií je proto vždy třeba pamatovat i na nebezpečí Ptolemaiova klamu: model může fungovat hladce, popsat výsledky detailně, vytvářet přesné prognózy, a přesto se může mýlit – jako Ptolemaiův geocentrický planetostroj. Je to varování před teoretickými úlety ztrácejícími povědomí kotev ve skutečnosti. Je proto dobře si občas připomenout, že modelování pomocí analogií má smysl především tam, kde nelze proniknout k věci přímo, jako například při studiu štěpení jádra atomu, vzniku supernovy, dynamiky populace, šíření epidemií, vývoje počasí atd." (Jan Králík, „Abstrahování analogií pro matematické modely", in: *Model a analogie ve vědě, umění a filosofii,* Filosofia, Praha 1994, str. 104.)

návání cizí.[17] Aplikace analogických přechodů je totiž nezbytnost vázaná na omezenost myšlení. Doprovází proto každý racionální výkon, který má zajistit orientaci v diverzifikované realitě. Tradiční scholastická terminologie vyhradila pro tento stav termín *actus exercitus* – pojmenovává všechny spontánní, nereflektované činnosti lidského myšlení. Analogie byla, je a bude běžnou, každodenní záležitostí, která ve většině případů zůstává pod prahem reflektovaného vědomí uživatelů. V momentě, kdy se myšlení explicitně zaměří na své akty a začne pátrat po jejich povaze a důvodech, vstupuje do řádu činnosti označované klasickými filosofy jako *actus signatus* – užívání analogie *(usus analogiae)* je vystřídáno *teorií analogie*.

Přechod od užití analogie k její teoretické formulaci jako první uskutečnili řečtí filosofové. Jejich první zástupci se sice ještě vyjadřovali poeticky, ale posun od pouhé analogické deskripce k explikativnímu účelu analogických konstrukcí je již u nich patrný. Analogie se tak proměňuje v prostředek k naplnění vlastní finality filosofického poznání – k vysvětlení povahy skutečnosti.[18] I zde lze uvést četné příklady z prvotních dějin filosofie. Thales z Milétu, považovaný za vlastního zakladatele západní filosofie, pochopil analogickou strukturu propojující různé reality a ze znalosti jedné dospěl k pochopení druhé. Na základě poznání délky stínu vrhaného v dané hodině tělem člověka určité výšky vydedukoval výšku pyramidy z jejího stínu vrhaného ve stejné době, neboť nahlédl, že mezi těmito danostmi (tělo člověka-délka jeho stínu, pyramida-délka jejího stínu) existuje jistá proporce neboli analogie.[19] Podobný způsob analogického uvažování charakterizuje myšlení i mnoha dalších filosofů.[20] Uveďme jen dva vybrané příklady.

Empedokles se mj. proslavil svými nevšedními postřehy o povaze přírodních jsoucen. Vycházel ze zásady, že podobné poznáváme podobným (*similia similibus cognoscuntur*). Jen když se to, co ještě neznáme, nějakým způsobem podobá tomu, co již známe, můžeme ono neznámé odhalit. Pro Empedokla je tedy rozhodující existence identické struktury, která ovládá různé materiální mody skutečnosti. Za pozornost stojí jeho analogický výklad skladby různých přírodních entit, který nejenže později inspiroval další myslitele (např.

[17] *„Usus analogiae, quae ratio quaedam est composita et comparata, adeo naturalis est homini, qui rationalis audit, ut in eum sponte prorumpat inde ab incunabulis vitae rationalis individuae vitaeque culturalis collectivae. Cuius rei testes sunt similitudines, comparationes, metaphorae populares, quas nullo negotio humanum peperit ingenium apud omnes gentes pro suo quoquo modo, atque a parentibus in filios de aevo in aevum ad nos usque transmissae sunt. Hisce enim in similitudinibus, comparationibus, parabolis, metaphoris, verae latent analogiae, quas multitudo popularis exercite, non signate, cognoscit: eo circiter modo quo ens, verum et bonum inde a primo usu rationis in actu exercito novit, antequam scientiam Metaphysicae adinvenerit, cuius est has primas notiones conscio modo et in actu signato perpolire, easque explicite proponere. Hoc ergo in sensu, historia doctrinae de analogia usu populari latente, inde a primaevis et antiquissimis populis orientalibus, non neglecto hebreorum populo, inchoanda foret. Quod quidem, licet utilitate quadam non careret, fructus laborem non compensaret; quia illi populi, quantum ex eorum scriptis, quae ad nos usque pervenerunt, videre est, usum sive actum exercitum analogiae non superarunt, cum tamen nos in hac parte doctrinam maxime respiciamus.“* (J. M. Ramirez, „De analogia“, in: *Opera omnia,* Tomus II, Instituto de filosofia „Luis Vives“, Madrid 1970, str. 76.) Na stranách 76-95 citovaného díla se zájemci mohou seznámit s celou řadou konkrétních příkladů analogie v podání velkých klasických řecko-římských literátů.

[18] *„Sed ad philosophos presse dictos transeamus, quorum primi sua cogitata poematibus exprimebant, utpote qui poesim simul et philosophiam excolebant. Hi ergo analogias incoeperunt adhibere explicativas vereque scientificas, et non mere descriptivas atque populares ut puri litterati.“* (*Ibid.*, str. 96.)

[19] *„Sic Pyramidum altitudinem mensus est ex analogia cum mensura altitudinis corporis humani. Hanc enim mensus est ex eius umbra, qua hora par esse corpori solet. Aequalis ergo cum esset tunc umbra latitudo altitudini corporis humani, proportionaliter sive analogice deduxit altitudinem Pyramidum aequalem esse latitudini umbrae ipsarum illamet hora productae, cuius quidem mensuratio in promptu erat.“* (*Ibid.,* str. 97.)

[20] Bohatou zásobárnu příkladů aplikace analogie u jednotlivých řeckých filosofů skýtají strany 96-169 citovaného Ramirezova traktátu.

Aristotela), ale jehož aktualitu můžeme ocenit ještě i dnes. Empedokles např. nahlédl, že srst živočichů, šupiny ryb, peří ptáků a listy stromů se vyznačují jistou funkční jednotou. Jak konkrétně tuto jednotu vysvětloval, není důležité.[21] Mnohem přínosnější je fakt pochopení, že v mnohém se realizuje nějaké jedno, že pluralita je myslitelná skrze svorník řádu.

Neméně zajímavé jsou analogie užité Hypokratem a jeho žáky. I oni svůj postup opírají o přesvědčení, že se v části manifestuje celek, že lze z částečného přejít k obecnému, že se neznámé dává poznat ve známém, a to vše díky jednotným strukturám, které organizují vždy nové a nové případy.[22]

Dokud ale setrváme v rovině pouhých příkladů, zůstává nám skryto to nejpodstatnější. Vposledku jde totiž o zhodnocení povahy analogie a o rozhodnutí, zda opravdu může sloužit jako vhodný explikační nástroj skutečnosti v její celistvosti. Ramirez v sekci o Hypokratovi a jeho žácích konstatuje takový přesah konkrétních příkladů směrem k vlastní teorii analogie v její univerzální heuristické funkci. Podle něj to byli právě hypokratikové v čele s jejich mistrem, kdo porozuměli „přirozenosti analogie" a vyzvedli „její univerzální epistemologickou hodnotu".[23] Teoretické úsilí této skupiny myslitelů však bylo namířeno jinam než k explikaci povahy skutečnosti jako celku. Chceme-li proto dospět k filosofičtějšímu vědomí esence analogie včetně potvrzení její naprosté univerzality, musíme se obrátit k jiné filosofické škole antického Řecka – k pytagorejcům.

Tito myslitelé považovali číslo a číselnou proporci za esenci reality samé. Hlavním úkolem filosofa je podle nich odkrýt za přebohatým bohatstvím jevů identickou strukturu, která spojuje veškerou skutečnost v uspořádaný, harmonický celek. Hledaná struktura světa může mít v zásadě trojí podobu. Organizované momenty se k sobě mají aritmeticky, geometricky, nebo harmonicky. Věci stojí v *aritmetické proporci*, „když je druhý člen vztahu přesahován prvním členem přesně o tolik, o kolik je třetí přesahován druhým (a – b = b – c), v *geometrické proporci*, když se první člen vztahuje k druhému jako třetí ke čtvrtému (a : b = c : d), v *harmonické proporci*, když první člen vztahu přesahuje druhý člen částí sebe sama a druhý člen třetí tou samou částí (a – b = a : x, b – c = b : x).

[21] *„Maxime vero apparet eius analogia scientifica et explicativa cum ait pilos animalium, squamas piscium, pennas avium et arborum folia proportionaliter – kat'analogía – convenire. Se habent folia ad arbores sicut pennae ad volucres, sicut squamae ad pisces, et sicut pili ad animalia; easdemque pro suo quoquo modo functiones exercent."* (*Ibid.,* str. 128.)

[22] Konkrétní příklady Hypokratovských analogií viz J. M. Ramirez, *op. cit.,* str. 130-139. Podstatný je ovšem Ramirezův shrnující závěr: *„Verum hippocratici non solum analogia multipliciter usi sunt, ut constat ex relatis exemplis, sed etiam ipsam eius naturam et spiritum attingerunt, una cum valore ipsius universali epistemologico. Naturale est homini, qui rationalis est, ab imperfecto ad perfectum procedere, a sensibili noto ad intelligibile ignotum, et ab uno simili immediate eius menti observato ad aliud simile remotum et obscurum, ipsi tamen aliquo modo proportionatum. Unde et principium statuit: id quod occultum et intestinum in rebus est, oportet ex forinsecus manifestis condiscere; ex claris et apertis debent obscura investigari."* (*Ibid.,* str. 137.)

[23] Viz předchozí poznámku.

Analogie přivádí různost členů k identitě pomocí středního členu, má za úkol poměřovat rozchod členů a seřadit je do určitého pořadí".[24]

Pytagorejci si smějí dovolit takovéto proporcionální uchopování skutečnosti proto, že identifikují esenci reality s čísly, mezi nimiž panují přesně formulovatelné poměry. Univerzální aplikovatelnost analogie a jeho hermeneutická funkce tedy vycházejí z matematizace skutečnosti, tj. z domněnky, že „realita světa je napsána matematickým jazykem". Pokud bychom toto připustili, neměli bychom problém s uznáním matematických aplikací jako adekvátního prostředku k uchopení esence skutečnosti. V klasické aristotelsko-tomistické tradici se však věci mají poněkud jinak. Ani Aristoteles, ani Tomáš nepovažují matematiku za schopnou proniknout k metafyzickým esencím skutečností.[25] Nicméně i oni uznávají, že původ epistemického nástroje analogie leží v oblasti matematické. Není v tom jistá nesrovnalost? Na jedné straně tito klasičtí filosofové apelují na omezenost matematické metody ve vztahu k multidimenzionalitě světa, na straně druhé však v metafyzice přebírají a užívají prostředek analogie, jehož matematický původ si jasně uvědomují. Přitom se nikdy nevyslovují o tom, že by metoda analogie vedla v metafyzice díky svému mimofilosofickému původu k reduktivním důsledkům. Naopak, oba dva ji nepochybně považují za vhodný nástroj k pochopení struktury reality samé. Tady bude třeba určitého objasnění, poněvadž diskuze o možnosti aplikace výsledků matematického zkoumání na rozměry skutečnosti, které samy o sobě nejsou předmětem matematiky,[26] přetrvává až do dnešní doby.

[24] O. Boulnois, „Analogie", in: *Encyclopédie philosophique universelle,* vol. II, *Les notions philosophiques,* tome 1, PUF, Vendome 2002, str. 80. „Slovo *analogie* je transliterací řeckého termínu *analogía*, kterého užívali matematikové k označení ‚vztahu souměřitelnosti jedné kvantity ke kvantitě druhé'. Jedná se o slovo složené z předpony *aná* a z podstatného jména *logía.* Latinský ekvivalent je *proportio,* v němž prefix *pro* odpovídá řeckému *aná* a obě složky dohromady znamenají jisté podobnostní srovnání mezi dvěma částmi (*tamquam, sicut*). Substantivum *portio* koresponduje s řeckým *logos* a označuje, stejně jako toto, „míru, poměr" (*mensura, ratio*). Samotní matematikové pak odlišovali *logos* od *analogie. Logos* designuje ‚vztah čili *habitudo* poměřování mezi dvěma homogenními kvantitami"', například číslo 6 se má k číslu 3 v poměru dvojnásobku. Naopak *analogía* značí vztah mezi dvěma a více poměry, tj. vztah neboli *habitudo* poměřování dvou a více poměrů. První případ se realizuje mezi dvěma termíny, druhý předpokládá existenci alespoň čtyř. *Analogía*, srovnání různých skutečností, se dále člení na *aritmetickou* a *geometrickou.* Aritmetická analogie spočívá na absolutní stejnosti, např. 10 se má k 7 jako 5 ke 2, neboť v obou vztazích se uskutečňuje identická presažnost o tři jednotky na způsob absolutní rovnosti. Oproti tomu analogie geometrická spočívá na rovnosti relativní neboli proporcionální, např. 10 se má k 5 jako 6 ke 3. Třebaže číslo 10 je o 5 jednotek větší než číslo 5 a číslo 6 jen o 3 jednotky větší než číslo 3, jde v obou vztazích o poměr dvojnásobku. Tento druh poměřování je pravou analogií, *analogía kat'exokén.*" (Giuseppe Barzaghi, „Analogia, ordine e il fondamento della sintesi tomista", in: *Sapienza*, 1, 1987, str. 68.)

[25] Viz přednáška č. 8 „K metodě metafyzického výzkumu – II". Aristoteles se brání matematizaci metafyziky hlavně proto, že matematika se nikdy nepozvedá ze své čistě hypotetické povahy, zatímco po metafyzice požaduje řecký myslitel apodiktické vědění. V matematice nic nestojí v cestě přijetí jiného, třeba i antitetického principu a vyvození stejně konzistentních konkluzí, jako jsou ty, které plynou z výchozího principu. Ospravedlnění zavedení matematických axiomů se vposledku opírá o arbitrární volbu matematika. Metafyzika do sebe takový iracionální moment nevpouští. Proto je nasnadě, že matematizace (formalizace) metafyzických témat skrývá nebezpečí ideologizace pod rouškou rigorózní vědy: „Máme co dělat s určitým druhem nanapadnutelné ideologie, v níž lze tvrdit cokoliv a jeho opak. Řečeno nearistotelovským způsobem, odmítnutí principu falsifikace je znamením totalitního myšlení, jenž se organizuje v systém." (Bertrand Souchard, *Aristote – de la physique á la métaphysique,* Éditions Universitaires de Dijon, Clamecy, 2003, str. 161.) K zajímavému a fundovanému pojednání problému srov. Jiří Syrovátka, „Metafyzické problémy matematizace", 1. a 2. díl, in: *Distance,* 4/4, 2001, str. 5-17 a 1/5, 2002, str. 5-21.

[26] Tj. nejsou adekvátním způsobem matematizovatelné. Vedle dimenzí, které jsou matematicky zachytitelné, se takové reality vyznačují vlastnostmi, jež matematicky vyjádřit nelze.

Literatura pro kapitolu

R. Cardal, „Platónův Sofista – základy pluralistické metafyziky", in: *Distance* 1/8, 2005.

G. Barzaghi, „La teologia come scienza: Esplicitazioni e approfondimenti del concetto tomistico", in: *L'essere, la ragione, la persuasione,* ESD, Bologna 1994.

J.-M. Hoc, „Modéle", in: *Encyclopédie philosophique universelle,* vol. II, *Les notions philosophiques,* tome 2, Presses Universitaires de France, Vendome 2002.

J. Stachová, „Analogie, model, metafora", in: *Model a analogie ve vědě, umění a filosofii*, Filosofia, Praha 1994.

J. M. Ramirez, *De analogia,* in: Opera omnia, Tomus II, Instituto de filosofia „Luis Vives", Madrid 1970.

O. Boulnois, „Analogie", in: *Encyclopédie philosophique universelle,* vol. II, *Les notions philosophiques,* tome 1, PUF, Vendome 2002.

B. Souchard, *Aristote – de la physique á la métaphysique,* Éditions Universitaires de Dijon, Clamecy, 2003.

13 Analogičnost pojmu jsoucna (II)

Původ učení o analogii, které postihuje jisté proporce mezi určitými entitami, leží v oblasti matematické. Pro metafyziku je tedy nutné ospravedlnit možnost přechodu od proporce matematického typu k proporcím vyjadřujícím strukturu skutečnosti jako celku. V induktivní cestě k esenci analogie musí být takové důvody přesvědčivě obhájeny. Jiná cesta za odhalením esence analogie vede přes analýzu různých druhů obecnosti pojmů, mezi nimiž ty analogické zaujímají střední pozici. Analogie se ukazuje jako pojmová syntéza jednoty a mnohosti, identity a diference významů. V nerealistickém filosofickém kontextu se zkoumání omezuje na logickou stránku problému. V noeticky zajištěné filosofii je ontologický přesah analogie směrem k objektivní struktuře reality bezrozporně uskutečnitelný.

13.1 Od matematiky k metafyzice – induktivní cesta k analogii

Úspěch moderních věd je nutně spjat s jejich matematizací. Že lze výsledky matematického bádání přenášet i do nematematických oblastí, je potvrzeno již tím, že tato metoda vede k dosahování velice užitečných cílů. Např. vývoj technologie by bez takové aplikace matematiky nebyl vůbec myslitelný. Naše otázka však nezní, zda je zmíněný přechod možný, nýbrž do jaké míry může matematika sloužit jako prostředek k naplnění vlastní finality metafyzického poznání, které je charakterizováno poznáním skutečnosti jako celku, nikoliv jen některých jejích rozměrů při současném odhlédnutí od rozměrů jiných.

Takto položená otázka už nás nutí k jisté obezřetnosti při jejím zodpovídání. Je-li matematika kvantitativně-relacionální vědou a struktura světa se přitom nedá zredukovat na dimenze kvantity a relace, pak se epistemický dosah matematiky jeví ve srovnání s „obsahem" skutečnosti jako omezený. Univerzalistické nároky matematiky by pak bylo nutné odmítnout z důvodu jejich redukcionismu.[1] Navíc se od matematiky ani nedozvíme, v čem spočívá esence kvantity a relace – jde o metafyzické předpoklady matematické vědy, které ona sama netematizuje.[2]

To má ale významné důsledky pro řešení právě nastoleného problému. Je-li pravda, že matematika nevyčerpává inteligibilitu určení kvantity a relace, a existují-li nadto ještě i další rozměry skutečnosti, pak přechod od proporce matematické k proporci metafyzické není pouhou „aplikací" matematické struktury na jakousi cizorodou látku. Vždyť za da-

[1] „Reduktivní přírodovědná metodologie, převádějící neznámé na něco známého, vysvětlujícího a vypočitatelného, sama o sobě nepotřebuje metafyzické prozkoumání předpokladů poznání. Východiskem reduktivní metodologie fyziky jsou příslušné empirické veličiny a konstanty, odvozené racionální veličiny a konstanty a konstruktivní vztahy mezi nimi. Nejedná se tudíž o určení ontologická a noetická. Proto lze rozchod fyziky s metafyzikou považovat za metodologicky záměrný. Vzhledem k úspěšnosti a účinnosti fyziky nelze fyzikální metodologii považovat unáhleně za chybu nebo nedostatek. Metodicky je taková a vyhovuje to praxi, a tím i skutečnosti. Na straně filosofie zůstala neřešená otázka ontologické a noetické povahy fyzikálních určení vzhledem ke jsoucnu jako jsoucnu." (Jiří Syrovátka, „Metafyzické problémy matematizace", 1. díl, in: *Distance,* 4/4, 2001, str. 14.) Autor hovoří o moderní fyzice, jejíž redukcionismus je dán především uplatňováním matematické metody. Na limity matematizace přírody upozorňuje i J. Stachová, „Analogie, model, metafora", in: *Model a analogie ve vědě, umění a filosofii,* Filosofia, Praha 1994, str. 90; O. Čálek, „Analogie jako didaktický prostředek", tamtéž,str. 175-176. Argument proti redukcionistické povaze matematiky při její aplikaci na lidskou realitu naopak odmítá P. Parlebas (srov. P. Parlebas, „Modéle", in: *Encyclopédie philosophique universelle,* vol. II, *Les notions philosophiques,* tom. 2, str. 1646). Tento francouzský myslitel zdůrazňuje stále větší přizpůsobenost nových směrů matematiky realitě.

[2] Tím míníme, že existuje kvantita a relace, které se nedají přiměřeně traktovat matematickou cestou. Intenzita (obsah) a extenze (rozsah) pojmů kvantity a relace nejsou proto v matematickém přístupu plně rozvinuty.

ných okolností mohou mít pojmy kvantity a relace jiný než matematický význam, takže rozpoznání jejich mimo- či nad-matematického obsahu vlastně nespočívá v „aplikaci" matematického modelu do trans-matematické zóny skutečnosti, nýbrž ve změně kognitivní perspektivy, v níž se přesouvá pozornost z jednoho formálního předmětu na jiný.

Jako stěžejní se zde ukazuje aristotelská distinkce oddělující to, co je pro nás prvotně známé, od toho, co poznáváme až následně, třebaže ontologické poměry takto poznaných skutečností jsou přesně opačné.[3] Aristoteles zastává tezi o snazší inteligibilitě matematiky ve srovnání s metafyzikou, a to jednak pro partikularitu matematiky, jednak pro její nezávislost na dlouhodobě získávané smyslové zkušenosti, která naopak nezbytně podmiňuje metafyzické zachycování reality. Ačkoliv je matematická kvantita a relace jen partikulárním výrazem globální ontologické struktury skutečnosti, je přístupná našemu myšlení snáze a bezproblematičtěji než komplexní ontologická stavba světa.

V momentě, kdy si filosof tuto pravdu uvědomí, přestávají být pro něj matematické struktury pouhými matematickými strukturami, protože v nich prosvítá i něco jiného. Transcendentální řád skutečnosti je – a díky své transcendentalitě musí být – imanentně přítomen i ve strukturách kategoriálních, tedy i v řádu kvantitativně-relacionálním spadajícím do kompetence matematických věd. Abychom společně s klasickými metafyziky dokázali tento myšlenkový přechod uskutečnit, musíme se nejprve pozastavit u základních znaků kvantity a relace, které bere v úvahu matematika (tzv. kvantita a relace predikamentální).[4]

Aristoteles i Tomáš vyzvedají tzv. celostní rys kvantity. Jelikož je kvantita ze své povahy dělitelná v části, je pojmově zachytitelná na způsob jakéhosi celku. Části kvantity, které jsou buď aktualizované (kvantita diskontinuální), anebo jen ve stavu potenciálním (kvantita kontinuální), mají mezi sebou jisté poměry, které mohou být v nejobecnějším smyslu označeny jako stejnost (*aequalitas*) či nestejnost (*inaequalitas*).[5] Tyto vztahy jsou vlastně vlastností kvantity: kvantita je vždy nutně základem vztahu stejnosti a nestejnosti, na níž se zakládá její měřitelnost (mensurabilita).[6] Aby dvě a více kvantit byly vzájemně poměřitelné (*commensurabiles*), musí náležet k jednomu rodu. Jen homogenní veličiny jsou porovnatelné. Nemá smysl hledat proporci mezi úhlem a číslem, ale jen mezi úhlem a jiným úhlem. Je-li splněna podmínka homogenity kvantit, je automaticky dána i proporce mezi nimi.[7] Poměření kvantit má vyústit v přesné zjištění jejich vzájemného

[3] Srov. Aristoteles, *Fyzika,* I, 184a 17-21.

[4] *„Necesse est ergo in primis definire proportionem sive proportionalitatem in sensu stricto praedicamentali seu mathematico vel univoco, ut inde notificare valeamus proportionem sive proportionalitatem in sensu lato transcendentali seu metaphysico vel analogo: quae notificatio erit ipsa definitio vel descriptio analogiae metaphysice sumptae."* (J. M. Ramirez, *De analogia,* ed. cit., str. 198-199.)

[5] Klasická metafyzická terminologie hovoří o „poměru částí v celku" – *est enim de ratione quantitatis ordo partium in toto* (srov. Tomáš Akvinský, *In IV Sent.,* d. 44, 2, 2 corp.). Při postihování významu těchto výroků je dobré se ihned od počátku oprostit od představivosti a nemyslet výhradně na kvantitativní určení zachycované našimi smysly.

[6] *„Inde etiam intelligitur proprietas quantitatis, quae omni, soli, semper et conversim ei convenit, scilicet esse fundamentum aequalitatis et inaequalitatis, quae sunt essentialiter relationes consequentes quantitatem ut mensurabilem. Si enim quantitas mensurata perfecte et ex toto quadrat quantitati mensuranti, est ei aequalis; si autem non ex toto quadrat, sed excedit eam vel ab ea exceditur, est ei inaequalis, idest maior vel minor. Et ad huiusmodi relationes aequalitatis vel inaequalitatis reducuntur omnes rationes et proportiones quantitatis discretae (= numerorum) et quantitatis continuae (= magnitudinum)."* (J. M. Ramirez, *De analogia,* ed. cit., str. 202.) *„Mensuratio enim proprie debetur quantitati."* (Tomáš Akvinský, *In IV Physicorum,* lect. 20, n. 10.)

[7] *„... quia vero proportio est quaedam habitudo quantitatum ad invicem, ubicumque dicitur quantum aliquo modo, ibi potest dici proportio."* (Tomáš Akvinský, *In librum Aristotelis De sensu et sensato,* lib. 1, lect. 7, n. 98.)

vztahu (*aequalitas, inaequalitas*). Proto má být poměřující kvantita (*mensura*) určitá, lehce poznatelná, konečná.[8] Nekonečnost jakékoliv měření znemožňuje.[9]

Co je v naznačených elementárních matematických poměrech pro metafyzika zajímavé a využitelné? Jeho kognitivní horizont je samozřejmě širší než ten, který je dán predikamentální kvantitou. Metafyzik ví o existenci široké škály skutečností, která je bohatší než kvantita a relace známá z hmotného světa. Od okamžiku, kdy začal myslet metafyzicky, objímá v pojmu jsoucna nejen reality hmotné, ale i nehmotné.[10] Jsoucno je pro něj mnohé, a to nezávisle na modu jeho uskutečnění. Letící moucha a obsah obecného pojmu „statečnost" se svou intencionální imaterialitou[11] jsou pro něj *dvě* jsoucna. Když jsou ale tyto skutečnosti počitatelné navzdory tomu, že jedna je hmotná a druhá nehmotná,[12] je zřejmé, že jejich kvantita nenalézá svůj poslední základ v predikamentální kvantitě vlastní hmotným jsoucnům. Pokud by totiž kvantita byla vždy a za všech okolností jen kvantitou tohoto typu, bylo by nemožné vztahovat predikáty s kvantitativním významem na skutečnosti nehmotné. Proto by bylo nesmyslné říci, že objektivní pojem statečnosti a letící moucha jsou *dvě* entity. Porovnání však má v tomto případě kvantitativní charakter. Nutno tedy trvat na jistém kvantitativním rozměru nehmotných skutečností. To plyne již z toho, že i nehmotná jsoucna vytvářejí pluralitu, a pluralita je kvantitativním určením.

To s sebou samozřejmě nese další důsledky. Viděli jsme, že s kvantitou je nutně spojena i proporce. Všechny reality, ať hmotné či nehmotné, stojí tudíž ve vzájemných proporčních vztazích. Je to právě teorie analogie, která má za úkol tyto vztahy zachytit a vědecky ozřejmit. K základním proporčním relacím patří stejnost a nestejnost (*magis et minus, prius et posterius*). Jsou-li tedy mezi věcmi jakési proporce, bude možné je nahlížet z hlediska jejich stejnosti, případně nestejnosti.[13] Již naše každodenní mluva svědčí o možnosti a skutečnosti takového porovnávání.[14] Není-li však nehmotná entita nadána trojrozměrnou kvantitou, z jakého důvodu o ní můžeme predikovat kvantitativní určení?

---

[8] *„... omnis mensura debet esse finita; alias non posset certificare quantitatem, quod est proprium mensurae."* (Tomáš Akvinský, *In V Physicorum,* lect. 5, n. 5.)

[9] V klasické metafyzice můžeme narazit na axiom, podle nějž není mezi konečnem a nekonečnem žádná měřitelná distance. Tomáš přímo hovoří o disproporci: *„... infinitum improportionaliter excedit finitum"* (Tomáš Akvinský, *In III Physicorum,* lect. 8, n. 6).

[10] Viz argumentace v přednášce č. 8 „K metodě metafyzického výzkumu – II", v níž se věnujeme problematice separačního soudu.

[11] Viz důkaz nehmotnosti myšlení v přednášce č. 5 „Zrod metafyziky podle Aristotela".

[12] Výše zmíněný princip homogenity se zde neuplatňuje.

[13] Ramirez popisuje přechod od proporce matematické k proporci metafyzické s obvyklou jasností a výstižností: *„Ex tradita notione proportionis univocae sive mathematicae facile est ascendere, per simplicem abstractionem formalem, ad notionem proportionis analogae sive metaphysicae. Duo enim essentialiter requirebantur ad proportionem mathematicam: unum fundamentaliter et quasi materialiter, scilicet quantitas dimensiva seu praedicamentalis ut mensurabilis; aliud formaliter, nempe ipsa relatio mutua aequalitatis vel inaequalitatis inter quatuor vel plures quantitates aut partes quantitatis fundata super talem mensurabilitatem vel potius mensurationem: nam relatio aequalitatis vel inaequalitatis inter duas tantum quantitates vel partes quantitatis dicitur proprie loquendo ratio. Atqui haec duo vere et proprie, quantum ad id quod essentiale et formale est, salvatur suo modo in formis et essentiis et perfectionibus incorporeis vel a corporalibus abstrahentibus, quae proprie cadunt sub consideratione Metaphysicae."* (J. M. Ramirez, *De Analogia,* ed. cit., str. 216-217.)

[14] Srov. např. obraty typu: „Vyjde nastejno, zůstanu-li doma či půjdu-li na přednášku; způsob tvého chování je jiný než dříve," atd. Porovnávání určení nespadajících pod kategorii predikamentální kvantity je naprosto běžné a vlastně i nevyhnutelné. Při ilustraci problému není ani nutné apelovat na existenci nehmotných entit, stačí poukázat na pluralitu nekvantitativních určení, jako jsou relace, činnosti atd. Je zcela smyslupné hovořit o dvou (a více) vztazích, dvou (a více) skutcích atd. I v tomto pohledu se ukazuje, že fundamentem takového kvantifikování realit nemůže být kvantita predikamentální.

Klasičtí metafyzikové kladou tento důvod do konstitutivního momentu, který je vlastní všem realitám bez ohledu na jejich hmotnost či nehmotnost. Tím momentem je forma jakožto esenciálně determinující určení (esenciální akt). Forma zprostředkovává věcem pozitivní obsah,[15] o kterém se tradiční filosofové nezdráhají hovořit jako o „dokonalosti".[16] Protože existují různé stupně dokonalosti a protože ve skutečnosti narážíme na diskontinuitu a kontinuitu jsoucen zároveň, jeví se jako přiměřené[17] chápat realitu jako síť vzájemných vazeb, souvislostí, subordinací, tendencí, či jedním slovem jako určitý řád (*ordo*).[18] Řád ve své transcendentalitě obepíná realitu v její celistvosti a zajišťuje jednotu skutečností zařaditelných do různých rodů. Z monogenerické jednoty matematické kvan-

[15] Již základní strukturace hmotné přírody ukazuje, že formou určené obsahy jsoucen mohou být odstupňovány podle menší či větší dokonalosti (jsoucno anorganické – vegetativní – animální – lidské). Proto není nepřípustné myslet intenzitu obsahu jsoucna (*gradus entitatis*) jako jistou kvantitu/objem dokonalosti (*quantitas entitatis – perfectionis – virtutis – transcendentalis*). Podle Ramireze lze pojem takové kvantity získat z kvantity predikamentální cestou formální abstrakce: *„Id ergo quod formale est in quantitate mathematica non est materialitas quantitatis vel dimensionis, sed formalitas mensurabilitatis, quae essentialiter fit secundum genus causae formalis. Causa autem formalis est ipsa forma, quae quantitas quaedam virtualis sive perfectionis est. Abstrahendo igitur hanc perfectionis quantitatem ab omni connotatione materiae, etiam imaginabili et intelligibili, per abstractionem formalem puram – nam abstractio formae ab omni materia est abstractio formalis pura – habetur quantitas virtualis pura formae separabilis vel separatae ab omni materia et corporeitate, quae est ipsa quantitas transcendentalis et metaphysica."* (J. M. Ramirez, *De Analogia,* ed. cit., str. 230.) Náš názor je spíše takový, že úkon formální abstrakce musí být podložen předchozím separačním soudem, v němž se nám dává poznat existence nehmotného jsoucna. Teprve poté vede úkon formální abstrakce k metafyzicky relevantnímu výsledku.

[16] Kauzální působení formy je natolik zásadní, že je imanentním principem veškeré ontologické pozitivity skutečnosti. Tento rys celosti je zároveň konstitutivním znakem dokonalosti. Dokonalé je to, co je kompletní, čemu neschází nic z toho, co má v souladu se svou přirozeností mít. „Kompletní kvantita" jak v predikamentálním, tak v transcendentálním smyslu jsou tedy synonymem dokonalosti. Termín „kompletní" má zřejmě kvantitativní význam, neboť znamená úplný počet, úplné množství toho, co je v daném případě přirozeně vyžadováno. Přitom se nejedná o pleonasmus, neboť spojení kompletnosti s kvantitou sice indikuje vazbu dvou kvantitativních určení, ovšem pokaždé v jiném pojetí. Kompletnost označuje to, co je v kvantitě formální, kvantita určuje rozměr či počet neboli to, co je v ní materiální. V kontextu právě řečeného je třeba rozumět identifikaci „dokonalého" s tím, co má povahu „celku": *„totum et perfectum idem est"* (Tomáš Akvinský, *In III Sent.,* d. 27, 3, 4c). Ramirez postihuje esenci problému s extrémní jasností: *„Formale igitur magnitudinis et multitudinis est ratio perfecti et completi, quae plene ac proprie salvatur in quantitate virtutis sive perfectionis; immo et multo magis et purius quam in toto et perfecto corporali et quantitativo."* (J. M. Ramirez, *De Analogia,* ed. cit., str. 230-231.)

[17] Diskurz o transcendentální kvantitě nejen nepostrádá filosofickou relevanci, ale je naopak pro filosofii naprosto centrální. Výše předložené úvahy svědčí o nemetaforičnosti přechodu od pojmu kvantity predikamentální ke kvantitě transcendentální. „Transcendentální kvantita" tedy není vzletným, básnickým obratem. Její filosofická banalizace hrozí sebevyvrácením. Neboť význam je dán smysluplnou souvislostí jistých prvků a nemůže se tudíž v diskurzivním režimu rozumu uskutečnit nezávisle na platnosti pojmu transcendentální kvantity. Omlouváme se čtenářům za četné latinské citace, ale jejich obsah si pro svou důležitost zaslouží maximální pozornost: *„In quantum ergo nomen quantitatis physicae et mathematicae important formaliter et principaliter totalitatem et perfectionem intensivam, quae est ipsa quantitas virtualis, licet materialiter et secundario nominent extensionem partium extra partes, proprie et non mere metaphorice dicitur quantitas de perfectione pure intensiva sive de quantitate perfectionis incorporalium et spiritualium, dempta et abstracta imperfectione corporeitatis et extensionis, quae quantitati convenit non ut est quantitas, sed ut est quantitas corporalis. Et hoc est quod Metaphysica directe et formaliter considerat, utpote abstrahens abstractione formali pura ab omni materia et corporeitate."* (J. M. Ramirez, *De Analogia,* ed. cit., str. 233.)

[18] *„... omnis autem ordo proportio quaedam est"* (Tomáš Akvinský, *In VIII Physic.,* lect. 3, n. 3).

tity se ve filosofii stává naznačenou cestou jednota řádu (*unitas ordinis*) multigenerického jsoucna.[19]

13.2 Od extrémů ke „středu" – deduktivní cesta k analogii

Při deduktivním ozřejmování vlastní povahy analogie slouží za východisko generická charakteristika analogie jakožto obecného pojmu. Každý analogický pojem je totiž nutně pojmem obecným, tj. vyznačuje se svou přidělitelností mnohým subjektům. Jelikož je však možné přidělovat jeden pojem mnohým skutečnostem různým způsobem, je třeba rozlišovat různé druhy obecnosti pojmů a vymezit analogické obecnosti její pravé místo mezi obecnostmi jiného typu.[20] O dedukci zde hovoříme proto, že při zkoumání esence analogie sestupujeme od toho, co je společné všem druhům obecných jmen, k tomu, co kvalifikuje obecnost analogickou, tedy od „obecného" ke „konkrétnímu".[21]

[19] Na konci induktivního postupu vycházejícího z elementární analýzy matematické proporce lze tedy formulovat definici proporce metafyzické: *„Omnia ergo hucusque dicta simul colligentes, proportio mathematica definire potest: certa et determinata habitudo aequalitatis vel similitudinis plurium rationum mathematicarum, idest quatuor aut plurium quantitatum praedicamentalium eiusdem generis ad invicem comparatarum, vi cuius ita se habet haec ad hanc sicut illa ad illam. Proportio vero metaphysica potest hanc suscipere definitionem: quaelibet habitudo aequalitatis vel similitudinis plurium rationum metaphysicarum, idest quatuor vel plurium quantitatum transcendentalium eiusdem vel diversi generis, dummodo sint aliquo modo eiusdem ordinis, ad invicem comparatarum, vi cuius ita se habet hoc ad hoc sicut illud ad illud et quodcumque ad quodcumque quomodocumque."* (J. M. Ramirez, *De Analogia,* ed. cit., str. 250.) Induktivní hledání definice analogie se může ubírat i po jiné linii a Ramirez ji dokumentuje se stejnou pečlivostí. Tato forma indukce sleduje proporční způsob uvažování v různých partikulárních vědách včetně jednotlivých filosofických disciplín a v závěru se pozvedá k obecné definici analogie platné pro všechny zkoumané obory, ale tematizované pouze metafyzikou, která tuto logickou strukturu aplikuje taktéž na svůj vlastní předmět. Autor analyzuje kognitivní dynamiku neaplikované matematiky a poté i vybraných odvětví, v nichž se uplatňuje proporčnost jako prostředek zachycování předmětu jejich zájmu (optika, astronomie, architektura, hudba, poezie). Tuto pasáž uzavírá tvrzením: *„Revera ergo omnes istae scientiae vel artes totae sunt in rationibus et proportionibus inveniendis vel applicandis suo modo materiis diversis ad instar scientiarum mathematicarum presse dictarum."* (J. M. Ramirez, *De Analogia,* ed. cit., str. 173-174.) Pod Ramirezův pohled se dále dostávají různé přírodní vědy, filologie, právní a sociální vědy až po jednotlivé části filosofie (srov. str. 174-195). Výsledek popsaného bádání je shrnut v závěrečné definici metafyzické analogie: *„Quae cum ita sint, abstrahendo a particularibus modis proportionum in tam diversis disciplinis et proportionibus, et assurgendo ad formalem et universalem rationem proportionis realis ut sic, apparet analogiam in universum reali essentialique significatione importare proportionem similem vel similitudinem proportionalem inter similia vel proportionata, qua fit ut unum se habeat ad aliud sicut aliud ad aliud et quocumque ad quodcumque quomodocumque"* (*ibid.,* str. 196).

[20] Klasičtí metafyzikové mluví spíše o „obecnosti jmen" (*communitas nominum*) než o „obecnosti pojmů", a to z důvodu alternativy ekvivokálnosti, v níž se obecnost (jednota) týká jenom slovního výrazu, ale ne pojmu. Pokud by se tedy filosofové soustředili pouze na obecnost pojmů, vypadla by ekvivokálnost jako jeden pól, vůči němuž je definice analogie deduktivně vymezována.

[21] Všimněme si eminentní metafyzické povahy tématu – do našeho zorného úhlu se dostává „obecnost", která je reflexivně rozpoznána jako sama „obecná", a to v analogickém smyslu, neboť jak uvidíme, tento termín není jednoznačný. Rozšiřuje se na celý rozsah reality, čímž získává transcendentální a tím pádem analogickou hodnotu. Obecnost tohoto druhu nelze zkoumat žádnou partikulární disciplínou, a proto se zde svých kompetencí musí ujmout metafyzika.

V klasické filosofické tradici se rozlišuje trojí možnost predikovatelnosti jmen o svých přirozených subjektech.[22] Predikát se významově vztahuje k subjektu univokálně, ekvivokálně, nebo analogicky. Jsou to tři způsoby obecnosti čili signifikační relace jednoho k mnohému.

Univokální verze obecnosti nastává tehdy, když je jeden pojem vypovídán o mnohých a různých subjektech vždy ve stejném významu. Soudy „růže je květina", „petrklíč je květina", „tulipán je květina" atd. jsou konkrétními příklady takové jednovýznamové predikace. Ať se jedná o růži, petrklíč či tulipán, ponechává si predikát v těchto různých predikačních aktech (soudech) pokaždé stejný význam, nezávisle na různosti subjektů, které jím poznáváme. Mnohost znamenaných subjektů neruší významovou jednotu daného pojmu.

Obecnost ekvivokální není obecností pojmu, nýbrž pouze slovního výrazu („jména"). Ekvivokálnost překlenuje různost označovaných subjektů pouze slovně, ale za jednotou slova se skrývá zásadní významový rozdíl. Ve spojeních „toto je pan Klika", „klika u dveří je uvolněná" a „při zkoušce jsem měl pěknou kliku" užíváme sice stejného slovního termínu, avšak jeho význam se mění v závislosti na subjektu, o němž se vypovídá. V prvním případě máme co do činění s vlastním jménem, v druhém máme na mysli součást dveří a ve třetím případě znamená „štěstí". Ekvivokálnost není obecností pojmu proto, že koncepty skryté pod jedním slovem nemají významově vůbec nic společného.

Konečně analogické vypovídání se vyznačuje tím, že při vztahování predikátu k více subjektům dochází k významovému posunu v závislosti na identitě subjektů. Tento významový posun však není natolik velký, že by tím byla zrušena jistá signifikační jednota predikátu. Ve srovnání s obecností univokální a ekvivokální má tedy obecnost analogická svá specifika: podobně jako pojem univokální, i pojem analogický zajišťuje jednotu vypovídaného pojmu navzdory různosti subsumovaných subjektů. Na rozdíl od něj však nevytěsňuje ze svého obsahu diferenci zakládající esenciální rozdílnost skutečností, na něž je aplikován. Proto je analogická jednota významu predikátu rozrůzněná v závislosti na rozdílnosti subjeků při současném zachování jisté významové vzájemnosti propojující pluralitu těchto podmětů. – Souvislost analogie s ekvivokálností se zase projevuje v tom, že analogický pojem je svým významem blíže pojmu ekvivokálnímu než univokálnímu. Vzápětí uvidíme, že klasická metafyzika považuje analogii za určitý případ ekvivokálnosti.

Konkrétně můžeme znázornit podobu analogického predikátu na soudech „Petr je inteligentní" a „delfín je inteligentní". Pojem „inteligentní" nemá v obou případech zcela stejný význam, ale jakousi významovou jednotu mu také nelze upřít. Delfín je inteligentní jinak než Petr a tato diference má esenciální ráz. Navzdory tomu nejde o ekvivokální výraz, neboť můžeme obhájit jistou kontinuitu použitého signifikátu.

Vraťme se ještě krátce k právě uvedeným typům obecnosti pojmů. Univokální a analogické koncepty jsou autenticky *uni-verzální*, neboť pokrývají jednotou (*uni-*) svých významů mnohost subjektů. Obecnost ekvivokální je oproti tomu pouze slovní a nenáleží jí

[22] Přestože mluvíme o „vypovídatelnosti jmen", neredukujeme problém na čistě lingvistickou rovinu. Klasické téma analogie je zasazeno do celkového realistického kontextu, v němž slovní výraz poukazuje na základě konvenčního vztahu k pojmu, který je přirozeným, formálním znamením skutečnosti samé (srov. Aristoteles, *Peri hermeneias,* I, 1). Význam slova je tedy dán pojmem a není žádným libovolným konstruktem člověka. Kulturní modelace zasahuje formu jazykového vyjádření, ale významu se týká jen okrajově, nakolik ovlivňuje samotné lidské chápání. Jelikož je objektivita lidského poznání noeticky potvrzena, degraduje teze o zásadní kulturní podmíněnosti lidského myšlení v pouhou mýticko-sofistickou manipulaci.

tudíž titul autentické univerzality.[23] Univokální významy spadají pokaždé do jedné z kategorií,[24] jsou tzv. intrapredikamentální,[25] zatímco signifikát analogický proniká význam kategoriální[26] a zároveň ho přesahuje.[27] Označení ekvivokální jsou extra- a infrapredikamentální, protože se vymykají kategoriální zařaditelnosti. Jako příklad se uvádějí vlastní jména, která ač zní stejně (Petr, Pavel atd.), nejsou ve svých významech daných povahou jednotlivých individuálních subjektů vzájemně přenosná, má-li být zachována jejich významová identita.

Univokální univerzálie tvoří ve svých nejzazších významech soubor tzv. predikabilií.[28] U pojmů analogických se predikabilní klasifikace neuplatňuje, protože jejich význam nemůže být z důvodu jejich transcendence predikabilně fixován. Výrazy ekvivokální vůbec nejsou obecně vypovídatelné, poněvadž se významově rozplývají v čisté pluralitě bez jednotného pozadí.[29]

Deduktivní cesta nás tak přivedla k možnosti definovat analogii v kontrastu a zároveň v jistém souladu s neanalogickými modely obecnosti (univokálnost, ekvivokálnost). Začněme univokální obecností. Ta je nějakým „jedním schopným být v mnohém a lze ji vypovídat o těchto mnohých při zachování úplné a absolutní jednoty slovního výrazu i definice".[30] Univerzalita čistě ekvivokální zpřítomňuje „jedno slovní označení vypovídatelné náhodně o mnohých subjektech, přičemž dochází k naprostému a úplnému rozchodu významů, jimiž jsou zúčastněné subjekty pojmově zachytitelné".[31] Konečně obecný analogický predikát dává poznat nějaké „jedno v mnohém a vypovídá se při zachování identity slovního výrazu i jeho významu, který však není jednotný zcela a absolutně, nýbrž částečně a relativně, tj. z určitého hlediska je jeden a z jiného hlediska jiný".[32]

Demonstrujme to ještě na nějakém novém příkladě. Predikát „poznání" je analogický a jako takový je vypovídatelný o esenciálně různých subjektech bez ztráty jisté významové jednoty. Myšlení je poznání, ale poznáním je i slyšení. Co mají myšlení a slyšení společné a v čem se liší? Shodují se v tom, že intencionálně zpřítomňují poznané, liší se

[23] [Ekvivokální termíny] *„non sunt universalia vere dicta, sed apparenter tantum; quia sunt universalia secundum nomen tantum (= nomen commune), non secundum rationem vel definitionem significatam per nomen."* (J. M. Ramirez, *De Analogia,* ed. cit., str. 273.)

[24] Máme na mysli Aristotelovy kategorie substance, kvantity, kvality, vztahu atd.

[25] Řecké substantivum „kategorie" se do latiny překládá jako *praedicamentum.* „Intrapredikamentální" tedy znamená „v rámci (jedné) kategorie".

[26] Tj. analogický predikát je vypovídatelný o pojmech, které jsou kategoriálně tříditelné. Např. predikát „živá bytost" mohu vypovídat jak o člověku, tak o motýlovi, neboť jsou to ontologicky svébytná, nicméně esenciálně rozdílná jsoucna (substance).

[27] „[Analogické pojmy] *sunt universalia vere quidem sed large dicta, idest suprapraedicamentalia, sive transcendentalia, cum sint in omnibus vel pluribus praedicamentis diversimode imbibita simulque singula praedicamenta excedentia, videlicet partim intra et partim extra praedicamenta."* (J. M. Ramirez, *De Analogia*, ed. cit., str. 273.)

[28] Klasická filosofická logika zná pět druhů predikabilií – *1. species, 2. genus, 3. differentia specifia, 4. attributum, 5. accidens.*

[29] Patří sem např. to, co Aristoteles označuje jako „náhodu" (*ens per accidens*) a co vylučuje z hlavního zájmu metafyzického zkoumání. Srov. Aristoteles, *Metafyzika,* VI, 2-3.

[30] *„Ergo universale univocum est: unum aptum inesse multis ac de illis praedicari secundum idem nomen et secundum rationem omnino, totaliter, absolute, simpliciter eamdem."* (J. M. Ramirez, *De Analogia,* ed. cit., str. 275.)

[31] *„Ergo universale pure aequivocum est: unum idemque nomen aptum casu praedicari de multis secundum rationes omnino, totaliter, absolute, simpliciter diversas et disparatas."* (*Ibid.*)

[32] *„Ergo universale analogum est: unum aptum inesse multis ac de illis praedicari secundum idem nomen et secundum rationem non omnino et totaliter et absolute, sed partialiter tantum et relative eamdem, idest secundum rationem partim diversam, sive aliquo modo eamdem et aliquo modo diversam."* (*Ibid.*)

v tom, že každý z těchto kognitivních úkonů to činí svým způsobem – myšlení univerzálně a nehmotně, slyšení partikulárně a smyslově. Pojem „poznání" ale musí svým významem pokrýt oba uvedené poznávací úkony (je o nich predikovatelný), a tím pádem musí v sobě obsahovat jak aspekty shody, tak aspekty diference, v nichž se poznání v různých subjektech realizuje. Je tedy pochopitelné, proč je význam analogického pojmu definován jako „částečně stejný a částečně různý".

K tomuto problému analogického signifikátu je nutné dodat další objasňující informace. Kdyby byl význam konceptu stejný a různý zároveň a ve stejném ohledu, šlo by zjevně o rozpor. U analogických predikací se neupadá do kontradikce z důvodu rozdílnosti hledisek, na jejichž základě hovoříme o identitě a diferenci analogického významu.

V zásadě přicházejí v úvahu dva typy analogické jednoty: v prvním případě si analogický pojem ponechává jednotu svého významu díky vazbě mnohých subjektů predikace k nějakému jednomu privilegovanému subjektu, který realizuje obsah analogického predikátu v nejvlastnějším smyslu, zatímco ostatní subjekty přijímají obsah vypovídaného pojmu pouze zprostředkovaně a v závislosti na něm.[33] V druhém typu analogie se jednota analogického významu dostavuje prostřednictvím identity poměru mezi různými materiálními obsahy.[34] Jak uvidíme později, tato dvě hlediska stojí v základě rozlišení proporční a proporcionální analogie. Teorie analogie tak předestírá před našimi zraky určitý řád, jímž je mnohost významů přiváděna k jednotě. Analogická jednota (*ordo*) mnohého je buď subordinací členů (proporční analogie), anebo jejich koordinací (proporcionální analogie).[35]

Deduktivní cesta k esenci analogie ji odhaluje jako jakýsi „střed" mezi univokálností a ekvivokálností. Nesmíme ale zapomenout, že analogie nezaujímá pozici „vyváženého" středu, ale že je blíže ekvivokálnosti. Již jsme zmínili, že Aristoteles a Tomáš Akvinský řadí analogii mezi formy ekvivokálnosti. Pokud mezi významy označovanými jedním slovem není vůbec žádný poměr, jde o „čistou ekvivokálnost" (*analogia a casu et fortuna*).

---

[33] Tento privilegovaný subjekt se nazývá „první analogát", kdežto ostatním subjektům náleží pozice tzv. „sekundárních analogátů". Jako konkrétní ilustrace může posloužit klasický Aristotelův příklad pojmu „zdraví/ý". Ten můžeme vypovídat o člověku, barvě jeho kůže, vzduchu atd. V nejvlastnějším smyslu je „zdravý" pouze člověk (či obecně živý organismus) a všechny ostatní predikace mají smysl jen ve vztahu k tomuto prvnímu signifikátu. Identita analogického významu pojmu „zdraví/ý" je tudíž garantována jednotou prvního analogátu a různost je dána diverzitou vztahů jednotlivých subjektů predikace k tomuto prvotnímu významu – barva kůže je zdravá jakožto indikátor zdraví organismu, vzduch je zdravý jakožto spolučinitel zdraví organismu. Každý subjekt predikátu „zdraví/ý" je tedy takový jen vztahem ke zdraví organismu, ale pokaždé jinak (svým způsobem) – jako vlastní subjekt, jako indikátor, jako činitel zdraví. Ramirez popisuje poměr identity a diference v této variantě analogie následně: význam analogického predikátu je *„eamdem secundum terminum et diversam secundum diversas habitudines ad illum"* (*ibid.,* str. 276).

[34] Uvažujme predikát „zdravý" ve vztahu k ledvinám a učení. Ani zde se nesklouzává k ekvivokálnosti, protože navzdory rozdílu ve významu pojmu „zdravý" vzhledem ke jmenovaným subjektům mají oba případy něco společného. Tak jako se zdraví ledvin projevuje v jejich funkčnosti a ve spolupráci s jinými orgány, tak i učení je zdravé proto, že je v sobě koherentní a nekoliduje s kontextem, do něhož je zasazeno. Dva různé subjekty jsou sjednoceny pod jednou strukturou proporcionálního typu (proporce mezi proporcemi). Ramirez vymezuje tuto situaci na obecné rovině: analogický predikát je významově stejný a různý zároveň, ale „různý v závislosti na různosti termínů a relativně identický v závislosti na podobných či proporcionálních poměrech ustavených k nim či mezi nimi" (*„diversam secundum terminos diversos et relative eamdem secundum habitudines similes sive proportionales ad illos vel inter illos."*) (*Ibid.,* str. 276)

[35] *„Ergo ratio significata per nomen analogum non est omnino una eademque in omnibus et singulis analogatis, neque tamen omnino diversa et disparata, sed medio quodam modo, idest unita vel adunata per subordinationem attributionum ad unam principalem et primariam, aut per coordinationem proportionum similium inter se."* (*Ibid.,* str. 277)

Je-li mezi významy predikátu aplikovaného na více subjektů jistá souvislost, která není univokální, jde o analogii v pravém smyslu slova (*analogia a consilio*).[36]

Kdybychom pojednali problém analogie jenom z hlediska významů slov, nepřekročili bychom kompetence logiky. Ve skutečnosti je i toto závažná filosofická obtíž: kam spadá téma analogie? Do logiky, do metafyziky, nebo snad do obou filosofických disciplín najednou? V nepřeberném množství studií, které již byly analogii věnovány, se můžeme setkat s pozicemi reprezentujícími všechny zmíněné alternativy. Např. ve své klasické knize o analogii si Bernard Montagnes společně s dalšími kritiky stěžuje na komentátory Tomáše Akvinského, kteří podle něj zanedbali ontologické aspekty analogie a soustředili se pouze na její logickou stránku.[37] J. M. Ramirez, autor nejrozsáhlejšího díla, které kdy bylo o analogii sepsáno, přistupuje naopak k otázce komplexně a všestranně, třebaže během své filosofické kariéry přehodnotil svůj názor na to, jakému z filosofických oborů přísluší nárok na rozpracování tématu analogie.[38] V realistické filosofii totiž nejde jen o slova a jejich významy, ale primárně o realitu zpřítomněnou pojmy. Je-li analogická struktura neoddělitelně spojena s obsahy jistých pojmů a jsou-li tyto pojmy objektivní, pak je nasnadě otázka, nakolik je též strukturou pojmů manifestovaná struktura skutečnosti.

V aristotelsko-tomistické tradici se jeví jako nedostatečné zúžit význam pojmu „obecnina" na jeden, a k tomu ještě logický význam (*universale in praedicando*). „Obecnost" se totiž realizuje různě, neboli „analogicky". Okrajový význam „univerzality" je obecnost jazyková (*universale in dicendo*), což je obecnost slovního výrazu. Ta závisí na „obecnosti pojmové" (*universale in praedicando*) a ukazuje na ni. Pojem v jeho noetické valenci zpřítomňuje realitu samu a klasičtí metafyzikové se nezdráhají hovořit o jakési „obecnosti v realitě" (*universale in essendo*). Různé filosofické školy se mimo jiné odlišují i tím, jakou obecnost upřednostní či dokonce absolutizují. Nominalismus uzná jen univerzalitu

[36] *„Nomen pure aequivocum, quod etiam appellatur a casu et fortuna ... quia casu accidit et fortuna ut idem materialiter nomen diversis rebus significandis imponatur absque ulla relatione dependentiae vel similitudinis – qua de causa, hoc nomen casualiter verbotenus tantum est universale; vel significat rationem non omnino diversam et disparatam, sed medio quodam modo, hoc est partim eadem et partim diversam, quia significat plures et diversas rationes similes ideoque aliquo modo convenientes ... et tunc est nomen non pure aequivocum, sed aequivocum a consilio..., quia consilio et ratione evenit ut idem nomen de diversis dicatur diversimode propter aliquam dependentiam vel relationem vel similitudinem."* (*Ibid.,* str. 254) Podle klasického pojetí v sobě analogický pojem spojuje jednotu a mnohost, identitu a diferenci zároveň na způsob eminence (vyšší syntézy) ve srovnání s univokálností charakterizovanou jednotou a identitou, a ekvivokálností vyznačující se mnohostí a diferencí: *„... quae tamen identitas et diversitas in ipsa essentia analogiae non sunt duae res neque duae rationes distinctae iuxtapositae vel conglutinatae, sed una eademque, quae simul et secundum idem essentialiter est identitas quedam diversa vel diversitas quaedam identica; haec enim diversitas haecque identitas rationis analogicae sive proportionalis non constituunt unum per accidens, sed sunt unum per se sicut omnis vera essentia"* (*ibid.,* str. 297). Hrozící rozpornosti analogického pojmu se lze vyhnout zdůrazněním metafyzického axiomu původní mnohosti jsoucna (srov. přednášky o jednotě a mnohosti jsoucna). Ve stejné optice je nutné interpretovat i další výrazné Ramirezovo tvrzení reflektující povahu analogického pojmu: *„... est conceptus omnino simplex et indivisus, simul tamen identicus et diversus; quia unitas et identitas eius est proportionalis, idest aliquo modo multiplex et diversa et similiter pluralitas et diversitas ipsius est proportionalis, hoc est, aliquo modo una et identica. Eius ergo unitas est diversa, et eius diversitas est una"* (*ibid.,* str. 748).

[37] Montagnes tvrdí, že oproti samotnému Tomášovi jeho velcí komentátoři „rozvinuli bez míry („sans mesure") logické aspekty učení o analogii a zanedbali její ontologický fundament" (Bernard Montagnes, *La doctrine de l'analogie de l'être d'apres saint Thomas d'Aquin,* Publications universitaires, Louvain 1963, str. 9). Moderní filosofové, pokud vůbec problém analogie tematizují, se převážně omezují na traktaci jeho logické povahy. V antirealistickém či noeticky zanedbaném filosofickém klimatu je to samozřejmě pochopitelné.

[38] V první fázi svého vědeckého působení se Ramirez klonil k názoru, že metafyzika má kompletní nástroje ke zvládnutí námětu analogie. Později však tento postoj přehodnotil a svěřil tuto kompetenci logice. Srov. předmluvu vydavatele Ramirezova díla o analogii, str. XIII.

slovní, konceptualismus vedle toho i univerzalitu pojmovou a realismus nadto hovoří o univerzalitě reálné ve smyslu posledního fundamentu jak obecnosti jazykové, tak obecnosti konceptuální.

Co tedy v realitě odpovídá analogické struktuře našich pojmů? Můžeme se dokonce ptát: Jak vypadá realita, která logickou strukturu našich pojmů působí? Odpověď je následná: Analogie objektivních pojmů je možná jen tehdy, když a) věci jsou si reálně vzájemně podobné, b) skutečnosti reálně participují ve větší či menší míře na dokonalostech zpřítomňovaných obsahy analogických pojmů.[39] Z této dvojí perspektivy se lze dívat nejen na pojmy analogické, ale i na univokální pojmy a na ekvivokální termíny.

Podívejme se tedy konkrétně, jaká je objektivní realita re-prezentovaná našimi různými pojmy.

1. Pojmy univokální – zpřítomňují jsoucna, která jsou si dokonale podobná (např. pojem „ryba" zaměřuje esenciální aspekt jistých živočichů, v němž si jsou tito živočichové dokonale podobní). Následkem toho v takovém pojmu poznáváme dotyčná jsoucna relativně dokonale a adekvátně, z poznání jedné skutečnosti lze v linii univokálního určení přejít k přiměřenému poznání druhé skutečnosti.[40] Vědy, které pracují s univokálními pojmy, sestrojují striktní, jednoznačné důkazy a dosažené vědění je v rámci této univokálnosti vysoce spolehlivé.
2. Pojmy analogické – zpřítomňují jsoucna, která si jsou sice reálně podobná, ale ne zcela a úplně, nýbrž převažuje mezi nimi nepodobnost (*similitudo dissimilis*).[41] Ramirez na základě tohoto faktu vyvozuje, že věda pracující s analogickými pojmy není schopna sestavit dokonalý důkaz a že její vědění je zasaženo silnou nedokonalostí.[42] Proti tomu je ovšem třeba vznést důraznou námitku. Ramirez má pravdu pouze potud, pokud hledí na obsah dokazovaného. Z hlediska formy důkazu však neexistuje dokonalejší důkaz než ten, který je sestrojen pomocí analogických pojmů. Vždyť jen takový důkaz, který vylučuje možnost kontradiktorního opaku teze, je absolutně nevývratný. Kontradiktorní opozici v její formální čistotě lze však nastolit pouze mezi jsoucnem a nejsoucnem, tedy mezi pojmy analogickými.
3. Termíny ekvivokální – neznamenají nic objektivně podobného a znemožňují jakýkoli vědecký diskurz. Vloudí-li se do vědecké argumentace nejednoznačný termín ekvi-

[39] *„Ex quibus omnibus, si quis diligenter consideret, apparet univoca, aequivoca et analoga posse tripliciter comparari et notificari secundum eorum notas fundamentales: 1) logice, secundum formalem rationem universalitatis in significando et praedicando quae diversimode eis convenit; 2) metaphysice sive fundamentaliter secundum rationem formalem universalitatis in essendo, quae fundamentum est universalitatis in significando et in praedicando; et quidem bifariam pro duplici fundamento: a) secundum diversum modum similitudinis in ipsa ratione obiectiva formaliter significata per nomen, quae diversimode convenit eis; b) secundum diversum modum participationis rationis obiectivae per nomen significatae, quae rursus eis diversmode convenit."* (J. M. Ramirez, *De Analogia,* ed. cit., str. 271-272.)

[40] *„Cognitio unius univoci ducit in cognitionem perfectam et adaequatam alterius univoci secundum rationem communem univocam in qua conveniunt."* (*ibid.,* str. 279)

[41] *„Inter analoga qua talia est similitudo quaedam realis et vera, non tamen perfecta, totalis et absoluta, sed relativa tantum et secundum aequalitatem quandam mere proportionalem, idest similitudo pura, sed mixta cum dissimilitudine, nempe a) similitudo dissimilis; b) vel dissimilis similitudo."* (*Ibid.,* str. 278)

[42] *„Cognitio unius analoghi vere et realiter ducit in cognitionem alterius vel aliorum analogorum secundum rationem communem analogam in qua conveniunt, non tamen perfectam et adaequatam, sed imperfectam tantum et inadaequatam pro modo convenientiae et similitudinis vel dependentiae analogicae inter ea; ideoque: inter ea est vel esse potest vera, licet imperfecta demonstratio, idest non omnibus numeris absoluta sicut inter pure univoca; et idcirco: inter analoga dari potest vera scientia, licet non omnino perfecta."* (*Ibid.,* str. 279)

vokálního typu, mění se věda v sofistiku. Je to právě sofistická argumentace, která záludností ekvivokálnosti hojně využívá.[43]

Vzhledem k participaci na určení daném obsahem pojmu jsou poměry mezi různými variantami obecnin rovněž jasné: univokální pojmy zachycují určení realizované ve stejné intenzitě v dotyčných jsoucnech, pojmy analogické odkazují na větší či menší intenzitu daného určení v závislosti na modalitě skutečnosti, a termíny ekvivokální k žádnému participovanému určení nepoukazují. Na závěr této kapitoly tedy můžeme celý její obsah velmi krátce, ale výstižně shrnout – v realistické filosofii se analogie jeví jako myšlenkový, logicko-noetický přepis metafyzického řádu skutečnosti.[44]

Literatura pro kapitolu

J. Syrovátka, „Metafyzické problémy matematizace", 1. díl, in: *Distance,* 4/4, 2001.

AA.VV., *Model a analogie ve vědě, umění a filosofii,* Filosofia, Praha 1994.

P. Parlebas, „Modéle", in: *Encyclopédie philosophique universelle,* vol. II, *Les notions philosophiques,* tom. 2, str. 1646 a násl.

G. Barzaghi, „Analogia, ordine e il fondamento della sintesi tomista", in: *Sapienza*, 1, 1987.

J. M. Ramirez, *De Analogia,* in: Opera omnia, tomus II, Instituto de filosofia „Luis Vives", Madrid 1970.

[43] Klasické logiky evidují mezi sofismaty tzv. *fallaciam aequivocationis*. Dochází k ní např. v následujícím příkladě: Kdo miluje, je autentická osobnost; Petr miluje kick-box, ergo Petr je autentickou osobností. Termín „milovat" je zde užit nejednoznačně a v daném kontextu ekvivokálně, třebaže „milování" by mohlo mít v řadě případů i analogickou hodnotu. Na ekvivokálním užívání slov je založeno i mnoho vtipů.

[44] G. Barzaghi označuje analogii jako „riflesso noetico dell'ordine metafisico" (srov. Giuseppe Barzaghi, „Analogia, ordine e il fondamento della sintesi tomista", in: *Sapienza*, 1, 1987, str. 96).

14 O druzích analogie

Nejprve se budeme zabývat členěním analogie. Bohatost členů dělení je logickou signalizací různorodé staticko-dynamické strukturace reality. Analogie fyzické nestejnosti upozorňuje na existenci reálných diferencí, které se skrývají za jednotným významem univokálního generického pojmu. Základní podmínkou teoretické udržitelnosti tohoto klasického konceptu je noetická zakotvenost hodnotící reflexe. – Atribuční analogie se dělí do dvou základních modů. Pro klasickou metafyziku má prvořadý význam vnitřní atribuční analogie. Kapitola dává prostor pro úvahy o jejích charakteristikách a zmiňuje neshody, které se mezi filosofy vyskytují ohledně možnosti jejího využití při interpretaci objektivní struktury reality. – Analogie proporcionální není logickou reflexí objektivního kauzálního řádu. Proto se s ní můžeme setkat jako s hojně užívaným výrazovým prostředkem i u moderních myslitelů. V metafyzice má význam jako základní způsob uchopení pojmu esence.

14.1 Výčet základních typů analogie

Základní druhy analogie:[1]

- analogie fyzické nestejnosti *(analogia inaequalitatis physicae)*
- analogie atribuční neboli proporční *(analogia attributionis vel proportionis)*
- analogie proporcionální *(analogia proportionalitatis)*

Členění jednotlivých druhů analogie:

Analogie fyzické nestejnosti:

A. Analogie esenciální v striktním smyslu *(analogia inaequalitatis essentialis proprie et plene dictae)*:

a. analogie mezi nejvyššími druhy nejvyššího rodu *(analogia inter species supremas unius eiusdemque generis supremi)*

b. analogie mezi subalterními druhy subalterního rodu *(analogia inter species subalternas unius eiusdemque generis subalterni)*

c. analogie mezi nejnižšími druhy nejnižšího rodu *(analogia inter species infimas unius eiusdemque generis infimi)*[2]

B. Analogie kvazi-esenciální *(analogia inaequalitatis quasi essentialis)*[3]

a. analogie čistě fyzická *(analogia pure physica)*

---

[1] O „druzích" analogie se hovoří jen v nevlastním smyslu, neboť jednotlivé mody analogie nejsou analogiemi ve stejném významu (jako druhy jednoho rodu), nýbrž odstupňovaně od analogie blízké univokálnosti až k analogii hraničící s čistou ekvivokálností. *„Ratio analoga"* se tudíž v samotných typech analogie realizuje analogicky, v různé intenzitě, či *„secundum prius et posterius"*.

[2] Ad a) analogie mezi tělesem a duchem; ad b) analogie mezi živým organismem a mrtvým tělem; c) analogie mezi člověkem a konkrétním druhem nějakého zvířete.

[3] Analogie (A) panuje mezi pojmy živočicha a mezi pojmy člověka, koně, medvěda atd., tedy mezi rodovým pojmem a jeho druhy. Analogie (B) uvádí v poměr pojem rodu a jeho druhy, které jsou ovšem „druhy" v nevlastním smyslu, např. poměr mezi smutkem (*genus*) a závistí a milosrdenstvím (*quasi species tristitiae*). Bližší vysvětlení najde čtenář v kapitole věnované speciálně analogii fyzické nestejnosti a v poznámce č. 25.

b. analogie fyzicko-matematická *(analogia physico-mathematica)*[4]

Analogie atribuční:

A. Analogie v řádu bytí neboli entitativní *(ordinis essendi, analogia ontologica sive entitativa)*, která se dále dělí podle různých kriterií:

Podle způsobu inherence atribuovaného určení:
a. analogie inherenční a predikační zároveň *(inhaesionis et praedicationis simul)*, která nám umožňuje postihnout reálnou vazbu akcidentů a substance
b. analogie pouze predikační *(praedicationis tantum)*, v níž dochází k atribuci predikátu subjektu, aniž by se na straně reality uskutečňovala odpovídající reálná inherence[5]

Podle počtu atribuovaných momentů:
a. analogie jednoho k jednomu *(analogia unius tantum in uno)*
b. analogie dvou a více k jednomu *(analogia duorum vel plurium in uno)*[6]

Podle způsobu inhese (přináležitosti) atribuovaných určení vzhledem k jejich subjektu:
a. analogie vnitřní
b. analogie vnější[7]

Podle proporce či souměřitelnosti sekundárních analogátů k analogátu primárnímu:
a. analogie konečné a určité distance *(analogia finitae et determinatae distantiae)*
b. analogie nekonečné nebo neurčité distance *(analogia infinitae vel indeterminatae distantiae)*[8]

B. Analogie v řádu operativním *(ordinis operandi, analogia dynamica sive operativa)*

[4] Ad a): jde o aplikaci vlastního významu pojmu na pojmy mající esenciálně rozdílný obsah v řádu fyzicko-psychologickém, např. označíme-li závist a milosrdenství jako smutek. V nejvlastnějším smyslu je smutek afektivní reakcí na přítomnost zla v subjektu. Přesto je možné tento pojem aplikovat i na případy, které tyto definiční znaky smutku nesplňují. Když se zlo, které je příčinou smutku, nalézá mimo subjekt, mluvíme o milosrdenství; když navíc není smutek vyvolán přítomností zla, nýbrž dobra v jiném subjektu, označujeme ho jako závist. Milosrdenství i závist jsou tedy „smutkem" pouze analogicky, v uvedeném významu. Srov. Tomáš Akvinský, *Summa theologiae,* I-II, 35, 8. Ad b): týká se aplikace matematických pojmů na fyzickou realitu – aplikované pojmy jsou univokální, zatímco jimi pojímaná realita je diverzifikovaná díky kvalitám, které matematickým pojmům unikají. Viz kapitola o analogii fyzické nestejnosti.

[5] Např. v přirozené telogii vytváříme soudy ohledně Boha, v nichž přidělujeme predikát subjektu, ale v Bohu samém žádný poměr reálné inherence neexistuje.

[6] Mezi zdravou stravou a zdravím živočicha je analogie typu (a), mezi zdravou stravou, zdravou barvou a zdravím živočicha je analogie typu (b).

[7] Vnitřní analogii používáme tehdy, když vypovídáme nějaké určení o různých skutečnostech, které jsou tímto určením reálně kvalifikovány, např. když predikujeme „poznání" o poznání smyslovém a rozumovém. Pokud vypovídané určení kvalifikuje reálně pouze první analogát, vztahuje se k analogátům sekundárním denominativně (vnějškově), např. kvalita „zdraví" je reálnou kvalitou živočišného organismu, ne stravy či vzduchu.

[8] Např. mezi atributy a substancí je konečná a určitá proporce, takže jimi lze popsat z určité distance povahu subjektu – člověka chápeme jako společenskou bytost, schopnou kulturní produkce atd. Něco z toho, co je člověk, se projevuje v jeho společenskosti a kulturní činnosti. Mezi predikacemi „racionální živočich je člověk" a „bytost schopná kuturní činnosti je člověk" je analogie typu (a), tj. analogie konečné a určité distance. Naopak mezi barvou kůže a esencí člověka není žádný určitý poměr, takže výpovědi „rozumný živočich je člověk" a „bytost rudé pleti je člověk" navozují typ (b).

Podle povahy posledního subjektu atribuce:[9]
a. analogie podle příčiny finální *(analogia secundum causam finalem sive analogia attributionis ad unum)*
b. analogie podle příčiny eficientní *(analogia secundum causam efficientem sive analogia attributionis ab uno)*
c. analogie podle příčiny exemplární *(analogia secundum causam exemplarem sive analogia attributionis ab uno et ad unum simul)*

Podle počtu atribuovaných momentů:
a. analogie jednoho k jednomu
b. analogie dvou a více k jednomu

Podle způsobu inhese atribuovaných momentů vzhledem k jejich subjektu:
a. analogie vnitřní
b. analogie vnější[10]

Podle způsobu proporce či souměřitelnosti sekundárních analogátů k analogátu primárnímu:
a. analogie konečné a určité distance
b. analogie nekonečné nebo neurčité distance[11]

Analogie proporcionální:
A. Analogie proporcionální vlastní:

Podle povahy proporcionálně vztažených momentů:
a. analogie entitativní
b. analogie operativní[12]

Podle způsobu proporce či souměřitelnosti vztahovaných proporcí:[13]

[9] Analogie (a) se uskutečňuje mezi prostředky a cílem (účelem), např. mezi zachováním biologického života *(finis)* a stravou, obydlím, ošacením atd. Všechny tyto momenty mají (analogicky) povahu dobra (cíle), ale jen jeden z nich je v uvedené sekvenci dobrem (cílem) posledním, ostatní se mají jako cíle zprostředkující (prostředky). Mezi hlavní a nástrojovou účinnou příčinou je analogie (b), např. mezi lidským rozumem a knihami vzhledem k vědě. Hlavní účinnou příčinou vědy je rozum, knihy s jejich vědeckým obsahem jsou pouze příčinami nástrojovými. Analogie (c) váže skutečnosti, které v jistém pořadí imitují nějaký vzor (jsou mu podobné), např. stín dítěte, jeho obraz, fotografie, a reálné dítě jsou pokaždé svým způsobem podobou rodiče. Tato podoba je založena v generačním (eficientním) aktu rodiče (moment *ab uno*) a zároveň odkazuje mimo sebe k původnímu vzoru (moment *ad unum*).

[10] Pro konkrétní příklady mohou zájemci srovnat J. M. Ramirez, *De Analogia,* ed. cit., str. 1480n.

[11] Např. v linii dynamické analogie podle finální příčiny se uplatňuje analogie (b), jestliže prostředky nejsou plně adekvátní k dosažení cíle. Přisuzuje-li se někomu titul „filosofa" jenom proto, že navštěvoval přednášky filosofů zvučných jmen, absolvoval renomované školy, četl slavná díla, hodně cestoval a mnoho viděl atd., určuje se tím jistá vnitřní kvalita subjektu (filosofické vědění) ze skutečností, které se mají k cíli (dosažené vědecké filosofické poznání) jen na způsob vzdálených a k cíli ne s jistotou vedoucích předpokladů. Srov. Ramirezův příklad: *„... datur analogia proportionis* (tj. atribuční) *large dicta* (tj. neurčité distance) *tantum inter media remote solum et inadaequate ductiva ad finem productum et ipsum finem, vel inter dispositiones remotas et inadaequatas et formam introductam. Sicut sensatio, lectio, auditio magistri sunt media remote tantum et inadaequate ducentia ad cognitionem scientificam conclusionis et ideo non possumus ex ipsis eam mensurare et definire, ita ut quo melior sit sensatio et uberior lectio et frequentior auditio eo verior et perfectior sit conclusionis cognitio: nam videmus aliquos ingenio hebetes multa sentire, plura legere, complures audire magistros, quin tamen ad verum habitum scientiae perveniant; alios autem ingenio potentes, habitum scientiae consequi ex paucis sensatis vel lectis vel auditis, iuxta illud: intelligenti pauca."* (J. M. Ramirez, *op. cit.,* str. 1490.) Tedy např. výtečné *curriculum vitae* ještě nezajišťuje výtečnost filosofických kvalit subjektu.

[12] Ad a): skelet se má k živočichu jako ocelová konstrukce k budově; ad b): spatření se má ke zraku jako pochopení k rozumu.

[13] Připomeňme, že proporcionalita je dána proporcí mezi proporcemi.

a. analogie konečné a určité distance
b. analogie nekonečné nebo neurčité distance[14]

B. Analogie proporcionální nevlastní čili metaforická:[15]

Podle povahy proporcionálně vztažených momentů:
a. analogie řádu sensibilního, která se dále dělí:
- analogie statická
- analogie dynamická[16]

b. analogie sensibilně-inteligibilní[17]

Podle toho, zda jsou vztažené skutečnosti v určité či neurčité anebo nekonečné vzdálenosti:
a. analogie konečné a určité distance
b. analogie neurčité nebo nekonečné distance[18]

14.2 K jednotlivým základním modům analogie

14.2.1 Analogie fyzické nestejnosti

Ve své systematické práci o analogii představuje Thomas de Vio (kardinál Kajetán) analogii fyzické nestejnosti jako první.[19] To však neznamená, že by tím byla naznačena její největší důležitost. Spíše to souvisí s autorovým systematickým přístupem k tématu. Vyjdeme-li totiž od obecnosti univokální a chceme-li překročit její hranice směrem k analogii, narazíme nejprve na analogii tohoto typu. Neboť právě ona je univokálnosti nejblíže, a to dokonce tak blízko, že řada filosofů ji odmítá považovat za analogii a identifikuje ji s univokálností.

[14] Ramirez v těchto členech rozlišuje další distinkce, které zde nebudeme uvádět. Jako jeden z mnohých příkladů typu (b) lze uvést Aristotelovu analogii: vnější forma se má k soše jako vnitřní (substanciální) forma ke svému ko-principu (materii). *„Sunt ergo compositiones diversi generis et ideo non possumus perfecte mensurare pleneque comprehendere compositionem substantialem et naturalem ex inferiori compositione accidentali et artificiali.“* (J. M. Ramirez, *op. cit.,* str. 1508.)

[15] Hledisko dělení se opírá o to, zda *„termini proportionales utriusque proportionis sumuntur in significatione propria et formali ex utraque parte vel ex una tantum.“* (J. M. Ramirez, *op. cit.,* str. 1496.)

[16] Všechny vztažené skutečnosti jsou v tomto případě povahy hmotné (smyslově dostupné): *„... ut cum dicimus pedem mensae, pedem montis, pedem vel calcem paginae. Propriae namque dicitur pes pars infima animalis illud sustentans: metaphorice autem pars infima mensae eam sustentans, dicitur pes...“* (*ibid.,* str. 1527). Příklad dokumentuje statickou verzi této analogie. K analogii dynamické: kola se mají k vozu podobně jako nohy k živočichovi (stejná lokomoční funkce).

[17] Jedna proporce leží v řádu smyslovém, druhá v řádu pouze racionálním a mezi těmito proporcemi je navozena nová proporce: např. když se intelekt označuje jako oko ducha, láska jako tíha duše (*pondus animae*).

[18] Ramirez uvádí hezký příklad proporcionální metaforické analogie neurčité distance: pojem „klíč“ je použitelný v nejrůznějších situacích. Hovoříme např. o klíči hudebním, klíči interpretačním, klíči od nebeské brány atd. Ve všech těchto případech má význam nástroje zpřístupňujícího určitou oblast, ale vzhledem k rozdílnosti situací a zvláště vzhledem k hmotnému původu vlastního významu slova „klíč“ není tímto pojmem měřitelná přesná „vzdálenost“ zúčastněných realit: *„Sicut et in extensione metaphorica verbi clavis, quando loquimur de clave musicali, de clave scientiae, de clave interpretationis alicuius documenti transmissi vel scripti, de clavibus Ecclesiae, de clavibus regni caelorum. Quem ad modum enim clavis corporalis, quae est clavis proprie dicta, est instrumentum quo removetur obstaculum tenens clausam portam; et qui clavem possidet, potestatem habet aperiendi portam et ingrediendi domum: ita signa quibus indicatur tonus musicalis vel sensus scripturae aut verborum aenigmaticorum quibusque habetur potestas ea recte interpretandi, dicuntur claves; et similiter principia quibus removenur difficultates alicuius problematis et viam aperiunt ingrediendi in cognitionem veritatis , dicuntur claves scientiae...“* (J. M. Ramirez, *op.cit.,* str. 1536.)

[19] Srov. Thomas de Vio, *De nominum analogia,* Angelicum, Roma 1934, caput I, str. 6-9. Česky in: Petr Dvořák, *Tomáš a Kajetán o analogii jmen*, Praha: Krystal OP 2007.

Její těsné přiléhání k univokálnosti se projevuje v tom, že pojmy, jichž se tato analogie týká, jsou predikativně užívány ve smyslu univokálním. V soudech „člověk je živočich", „žirafa je živočich" a „včela je živočich" vztahujeme predikát „živočich" k různým subjektům. Úkon predikace je záležitostí logickou a logika také zahrnuje zmíněné příklady pod obecnou strukturu danou vztahem rodu (*genus*) k jeho druhům (*species*). Predikát „živočich" je generický a jednotlivé druhy živočichů specifikují jeho obsah. Z hlediska logického si generický predikát v podobných vztaženích ponechává identický význam – definice (obsah) pojmu „živočich" (rodu) se vypovídá ve zcela stejném smyslu o člověku, žirafě, včele atd. Jde tedy o jasný případ univokálnosti.

Jelikož však klasická metafyzika neizoluje naše soudy od reality a počítá s jejich objektivitou, ptá se, zda se i v reálných lidech, žirafách, včelách a jiných druzích živočichů realizuje určení živočišnosti ve zcela stejném smyslu. Odpověď je negativní. Ve skutečnosti není nic absolutně stejného, univokálnost je výrazem abstraktního přístupu lidského myšlení k realitě. Abstrakce v nejobecnějším smyslu slova je totiž odhlížením od diferencí. Proto Tomáš i Kajetán trvají na tom, že určení „živočišnosti" se v každém druhu živočichů uskutečňuje *jiným způsobem*. Teorie analogie fyzické nestejnosti má tedy na zřeteli omezenost a simplifikující tendence našeho myšlení: co je v realitě mnohé, uchopujeme pomocí vytěsňující abstrakce[20] prostřednictvím jednovýznamového pojmu.

Z naznačených poměrů je patrné, jak máme chápat termín „fyzický" v názvu tohoto typu analogie. Nemíní se jím to, co je předmětem fyziky, nýbrž zpřítomňuje významový protipól všeho toho, co je pouze intencionální, myšlené. Můžeme tedy přikročit k definování: analogie fyzické nestejnosti je vlastností pojmů, které jsou označovány identickým slovním výrazem a jejichž význam je identický logicky, ne však reálně („fyzicky").[21]

Existují nějaké důvody ospravedlňující zavedení tohoto modu analogie? Vzdáleným důvodem je již uvedená abstraktnost lidského myšlení, díky níž jsou mnohé diference kvalifikující realitu vytěsněny za hranice pojmů. Blízkým důvodem je vlastní povaha rodu (*genus*) a druhu (*species*). Esenciální jednota rodu (*unitas generis*) je jednotou indiference a neurčitosti a jako taková je produktem abstraktního myšlení jakožto abstraktního. O této jednotě nelze hovořit jinak než jako o jednotě čistě „logické" či „pomyslné".[22] Naopak jednota druhu (*unitas speciei*) je jednotou determinace a uskutečnění (aktuality) a proto má povahu reálné danosti nezávislé na lidském myšlení. A jelikož druhy jednotlivých rodů jsou různé, nutno připustit existenci *reálné různosti* pojaté v logicky jednom konceptu (rodu).[23] Rodové univokální pojmy jsou tudíž z jistého hlediska analogické: znamenají něco, co je reálně různé, ale ne natolik, že by se to odrazilo v ekvivokálnosti užitých slov.

[20] Hovoříme o abstrakci, která vytěsňuje (přehlíží) reálné diference.

[21] *„... analoga nempe analogia simplicis inaequalitatis sunt ea quorum nomen est idem, ratio vero significata per nomen est eadem logice, sed diversa realiter."* (J. M. Ramirez, *De Analogia,* ed. cit., str. 1556.) Na dalších stránkách Ramirez podrobuje kritice Kajetánovu definici analogie fyzické nestejnosti tím, že poukazuje na její neadekvátnost.

[22] Ovšem *cum fundamento in re,* takže na této straně vztahu (v realitě samé) máme rovněž co do činění s jistým typem jednoty.

[23] *„... unitas essentialis generis est unitas indifferentiae et indeterminationis tantum, quae in sola mentis consideratione sistit, ac proinde est mere logica, non realis sive a parte rei; unitas vero essentialis speciei atomae est unitas determinationis et actualitatis, atque ideo realiter sive a parte rei existens, antecedenter et independenter a mentis consideratione, et non mere logica."* (*Ibid.,* str. 1552)

Daná určení jsou v realitě identická a různá zároveň, zatímco simplifikující akt abstrakce se soustřeďuje jenom na jejich aspekt jednoty.[24]

Nejhlubším základem jisté rozpačitosti, která se může zmocnit moderních myslitelů při konfrontaci s problematikou analogie fyzické nestejnosti, je nedůvěra v objektivní platnost našich pojmů. Neklademe-li si totiž otázku po tom, co objektivně odpovídá našim pojmům, nepovstává potřeba podobných teorií. Na pojmy se dnes spíše hledí z jiných perspektiv – psychologické, logické, sociologické, obecně kulturní atd. Absence noetické dimenze pak zužuje možnosti myšlení a ponechává prostor jen pro různé „aplikace" bez nároku na jejich objektivitu. Tak lze prostě „aplikovat" logiku na filosofická témata a nestarat se o pravdivost či nepravdivost takových úkonů. Pro analogii a pro citlivost vůči jistým podstatným rozdílům pak už nezbývá místo.[25] Logická přesnost aplikací se pak stává

[24] Tomáš Akvinský vyjadřuje tuto situaci velice výstižně: *„... omnia animalia sunt aequaliter animalia, non tamen sunt aequalia animalia, sed unum animal est altero maius et perfectius"* (Tomáš Akvinský, *De Malo,* 2, 9 ad 16). Pro vyjasnění problému je třeba dodat, že pojem rodu je univokální z hlediska logického (jakožto esenciální predikabilium) a analogický z hlediska noetického (jakožto zpřítomňující objektivní realitu, v níž je reálně rozdílný v jednotlivých druzích). Prvotní význam pojmu „rod" je logický, neboť jde o pojem tzv. „druhé intence" (*intentio secunda*), což je vlastní předmět logiky, a teprve ve svém druhotném významu na sebe bere signifikaci noetickou. Z takového pohledu se proto není třeba obávat rozpornosti, která by nastala, kdyby byl určitý pojem chápán jako univokální a analogický zároveň a ve stejném ohledu: *„Similiter nulla est timenda aequivocatio vel amphibologia ex eo quod unum idemque nomen generis quandoque significat univocationem, interdum vero analogiam. Non enim significat simul haec duo aeque primo, sed secundum prius et posterius: primo namque et principaliter nomen generis est nomen secundae intentionis sive logicum, et ideo primario et principaliter significat univocationem; secundario autem et ex consequenti est nomen primae intentionis sive rei, idest nomen physicum vel metaphysicum, ac proin ex consequenti et per posterius significat analogiam inaequalitatis, quae est analogia realis sive secundum rem."* (J. M. Ramirez, *De Analogia,* ed. cit., str. 1573.) Zároveň je dobré připomenout, že tento druh analogie apeluje na diference „formální" a nikoli „materiální". Proto o něm lze hovořit jen v případě, že poslední „formální diferencí" je diference specifická a ne individuální. Pokud bychom společně se Scotem považovali individuální rozdíly mezi jsoucny stejného druhu za „formální", došlo by k jasnému posunu analogie fyzické nestejnosti pod úroveň rodových určení – bylo by nezbytné analogizovat nejen rod, ale i druh, neboť žádné z individuí stejného druhu by nepodléhalo specifické jednotě „stejně", nýbrž v určité odstupňovanosti, diferencovaně. Ať se přikloníme k tomistickému či skotistickému řešení problému fomálnosti diferencí, nemění to nic na nutnosti teorie analogie fyzické nestejnosti. Vždyť univokálními pojmy operujeme v každém případě a jejich reálný protipól si logickou uniformitu vnutit nenechá. Jak jsme viděli v přednáškách o jednotě a mnohosti jsoucna, každá reálná jednota jsoucna je reálně různou modalitou jednoty jako takové.

[25] Analogie fyzické nestejnosti podtrhuje existenci podstatných rozdílů skrytých pod logickou univokálností pojmů. Např. živočišnost lidská a zvířecí je podstatně (specificky) jiná, je prolnutím identity a diference. Univokálnost se koncentruje na moment identity a zapomíná na diferenci. Ztráta noetické perspektivy takřka nevyhnutelně ústí v uniformní pojímání reality. V jiných případech naopak může přivodit opačný extrém – zdůraznění diferencí, které jsou sice považovány za podstatné, ne však v klasickém smyslu slova. Podstatností se zde míní nejvlastnější určení věcí v kontrastu s jakoukoliv jednotou, která by kvalifikovala reálně více jsoucen. Pak je každá diference „podstatná" a stejnohodnotná ve srovnání s diferencemi jinými. Jedině když se noeticky prokáže, že pojmu jsoucna, který je jeden a různý zároveň, náleží objektivita, má identita a jednota nárok na bezpodmínečné uznání své reálnosti. Diferenciace jednoho (objektivní jsoucnost) navíc otevírá možnost bytostným hierarchiím, dokonalostním stupňům. Adorace plurality je tak vystřídána realistickým postojem, v němž je jedna skutečnost vyhodnocena jako dokonalejší než druhá a v němž se nezavírají oči ani před tím, co je neautentické, anti-jsoucí (protipřirozené), zlé.

dostatečným důvodem dobrého filosofického svědomí a osvobozuje mysl od znepokojující nejistoty ohledně povahy samotné reality.[26]

14.2.2 Analogie atribuční

Jelikož se díváme na analogii jako na základní vlastnost primárního metafyzického pojmu „jsoucna" (*ens – analogia conceptus entis*), nemůžeme problém atribuční analogie obejít. Pojem „jsoucna" (skutečnosti) se totiž vypovídá (je atribuovatelný) o všech realitách bez ohledu na jejich rozdíly. Každá predikace je vlastně atribucí, třebaže ne všechny atribuce jsou analogické. Možnost, ba přímo nutnost analogického vypovídání vychází z řady předpokladů, mezi něž se řadí především a) objektivita pojmu jsoucna, b) jeho původní, nezredukovatelná sémantická pluralita, c) objektivní existence transgenerických rozdílů mezi jednotlivými skutečnostmi. Pojmem „jsoucna" tedy označujeme i takové entity, které se rodově (genericky) rozcházejí. Zatímco výše pojednaná „analogie fyzické nestejnosti" pokrývala specifickou různost situovanou do hranic jednoho rodu, v čemž vynikla její blízkost k univokálnosti, zasahuje predikát vypovídaný formou atribuční analogie subjekty rozložené na mnohem širší významové ploše. Analogie fyzické nestejnosti hájí diverzitu skutečnosti navzdory abstraktnímu z-jedno-dušování lidské mysli. Analogie atribuční, alespoň je-li koncipována jistým způsobem, klade meze bezbřehému rozrůzňování reality a zachycuje reálnou jednotu v jejích reálně rozlišených komponentách. Vědeckost metafyziky přímo závisí na identifikaci jednoho v mnohém, identického v různém, a v tom je odkázána na objektivní valenci analogických pojmů.[27] Mezi nimi mají obzvláště důležité postavení pojmy predikované podle vnitřní atribuční analogie.

Jaké podmínky musí být splněny, má-li se smysluplně hovořit o atribuční analogii? V první řadě je nezbytná danost tzv. prvního analogátu, v němž se obsah analogického pojmu realizuje primárním a nejvlastnějším způsobem. Za druhé tu musí být jeden či více tzv. analogátů sekundárních, které tvoří ve vztahu k analogátu primárnímu uspořádaný, hierarchizovaný celek. Konečně za třetí obsah pojmů vypovídaných o sekundárních analogátech je závislý na obsahu pojmu zpřítomňujícího analogát primární.[28]

Definičně můžeme zachytit atribuční analogii následovně: pojmy jsou analogické podle atribuční analogie, jsou-li označovány stejným slovním výrazem a je-li jejich významová

[26] Ramirez si stěžuje na podceňování analogie fyzické nestejnosti již ze strany pozdějších scholastiků: *„Dolendum est tamen hunc Analogiae modum adeo esse neglectum a scholasticis posterioris aetatis, sub praetextu eum non excedere limites univocitatis."* (J. M. Ramirez, *De Analogia,* ed. cit., str. 1571.) Za zvážení stojí i jeho následné tvrzení: *„Sive ergo res metaphysicae vel theologicae exprimantur terminis logicis, sive res physicae formulis mathematicis, non inde sequitur problemata realia metaphysica vel theologica inducere rigorem Logicae formalis; neque realia problemata physica, rigorem Mathematicae; quia neque revera sunt scientifice soluta vel demonstrata, quantumvis homo sibi illudat de rigore demonstrativo logico vel mathematico."* (*Ibid.,* str. 1576)

[27] To ihned na počátku svého pojednání o analogii důrazně připomíná Kajetán: bez znalosti analogie *„... non possit metaphysicam quispiam discere, et multi in aliis scientiis ex eius ignorantia in errores procedant"* (Thomas de Vio, *De nominum analogia,* curato P. N. Zammit, Angelicum, Roma 1934, str. 3).

[28] *„Tria siquidem postulantur ad naturam huiusce analogiae, nempe: (a) unum primum et principale et maxime tale; (b) unum vel plura secundaria ordinata secundum prius et posterius sub illo primo et principali; (c) dependentia praedictorum secundariorum in nomine et ratione per nomen significata ab illomet primo, ad quod, qua talia, necessario dicunt ordinem, respectum, relationem, habitudinem, proportionem ut attributa secundaria, adiuncta vel adnexa ad subiectum primarium et formale attributionis, dictionis et praedicationis."* (J. M. Ramirez, *op. cit.*, tom. II, Instituto de filosofia „Luis Vives", Madrid 1971, str. 1661.)

jednota dána obsahem pojmu prvního analogátu, různost pak růzností poměrů sekundárních analogátů k analogátu prvnímu.[29]

Pro metafyziku, která zkoumá strukturu skutečnosti, je samozřejmě zajímavý především ten modus atribuční analogie, který je podložen reálnými kauzálními vztahy.[30] Pokud kauzalitu chápeme nereduktivně v jejích imanentně-transcendentních funkcích, není těžké pochopit, že se analogie stává vhodným nástrojem vědeckého poznání celku skutečnosti.

Již od Platónových dob se traduje dělení příčin na vnitřní (*materia, forma*) a vnější (*causa efficiens, causa finalis*), z nichž každá opět podléhá celé řadě dalších dělení. Pro řešení našeho případu je dobré si uvědomit, že kauzálně interpretovatelná je nejen skutečnost charakterizovaná změnami či dokonce radikální nahodilostí v podobě vzniku a zániku, ale i realita, které se takové podmínky existence netýkají. Prostřednictvím vnitřní atribuční analogie je identifikováno bytostné určení, jež je imanentně vrostlé do povah dotyčných jsoucen a jež je přesto nutné chápat v jeho vztahu k transcendentní příčině.[31]

Sémantická struktura pojmu jsoucna je právě tohoto druhu. Svým způsobem se v něm projevuje typický rys analogických pojmů – že totiž ve svém obsahu spojují identitu a diferenci, imanenci a transcendenci. Je pochopitelné, proč klasičtí metafyzikové spatřují v kauzalitě reálný fundament analogie. Vnější příčina, která je ve vysvětleném smyslu transcendentní, totiž udílí svému účinku jisté určení, jež je mu dokonce esenciálně přivlastnitelné a tak se stává součástí jeho identity.[32] Přesto však nelze kauzální vazbu efektu k příčině negovat. K vyjádření tohoto ontologického stavu potřebujeme pojmy, které svým obsahem zpřítomňují jak to, co je dané realitě vlastní (identitu), tak to, co má od jiného (diference) – navzdory vnitřní apropriaci.

Atribuční analogie se hodí k mapování struktury skutečnosti v její celistvosti. V zásadě jí jsou určeny dvě základní domény platnosti – predikamentální a transcendentální.

V oblasti predikamentální (kategoriální) je touto strukturou nesen vztah mezi substancí a akcidenty. Chápeme-li akcidentální určení jsoucna jako to, co se realizuje v nějakém bytostně autonomním subjektu, odkazujeme k atribuční analogii typu *in uno primo* jako k adekvátnímu myšlenkovému výrazu reálné situace. Chápeme-li zase substanci jako poslední důvod danosti akcidentů, nabízí se nám atribuční analogie *ad unum primum*. Někteří metafyzikové mají za to, že substance se k akcidentům nechová jenom jako subjekt či finální příčina, ale dokonce i jako eficientní zdroj. Pokud by se i tato forma vztahu mezi substancí a akcidenty dala prokázat, bylo by nutné ji pojmout atribuční analogií *ab uno primo*.

---

[29] *„Analoga autem secundum attributionem sunt quorum nomen commune est, ratio autem secundum illud nomen est eadem secundum terminum, et diversa secundum habitudines ad illum.“* (Thomas de Vio, *op. cit.*, str. 11.) Ke konkrétním příkladům znázorňujících tento druh analogie viz oddíl 14. 1. věnovaný členění analogie. Realizuje-li se vypovídané určení formálně ve všech analogicky propojených členech, jde o atribuční analogii vnitřní, týká-li se formální realizace vypovídaného určení jen hlavního analogátu, běží o atribuční analogii vnější.

[30] Je-li analogie pojmovým přepisem reálného ontologického řádu, je nutné se ptát, čím je takový řád ve skutečnosti ustaven. Klasická, aristotelsko-tomistická metafyzika vidí spočívat řád na kauzálních vztazích, přičemž je ovšem třeba takové kauzální koncepci reality rozumět v tom nejširším, transcendentálním smyslu slova. Srov. Giuseppe Barzaghi, *Analogia, ordine e il fondamento della sintesi tomista*, in: Sapienza, 1, 1987, str. 80.

[31] Pojem „transcendentní“ zde užíváme jako označení každé vnější příčiny, která se ve srovnání s povahou účinku nachází na vyšším dokonalostním stupni a nesděluje tudíž svému účinku stejnou intenzitu dokonalosti, která je jí vlastní.

[32] Řečené platí zřejmě pouze o příčině kreativní.

V transcendentální sféře umožňuje atribuční analogie myšlenkově uchopit vztah konečného jsoucna k jeho transcendentní příčině. O ní se hovoří jako o eficientní, finální a exemplární příčině všeho omezeně jsoucího, takže v této souvislosti přicházejí ke slovu tři možnosti analogické atribuce vzhledem ke vztahovaným členům: a) *ab uno primo* (účinnost, eficience), b) *ad unum primum* (finalita), c) *ab uno primo et ad unum primum* (exemplarita).

Z našeho výkladu problému analogie je patrné, že se jedná o teoreticky značně obtížnou záležitost. To s sebou nese kromě jiného i neshody mezi filosofy, kteří se otázce analogie věnovali s jasným vědomím její centrální metafyzické důležitosti. Rozdíly v chápání analogie se netýkají jen její obecné teoretizace,[33] ale též pojímání jejích jednotlivých modů.

Kardinál Kajetán například odmítá možnost vnitřní atribuční analogie a učí, že sekundární analogáty jsou vždy vztahovány k analogátu primárnímu výlučně vnějškově (*denominatio extrinseca*), tedy že význam distribuovaný různým subjektům se formálně a vnitřně realizuje pouze v hlavním analogátu, zatímco ve vztahu k analogátům druhotným neoznačuje nic, co by jim bylo vlastní.[34]

Francesco Suarez sice hovoří o vnitřní atribuční analogii, ale jeho pojetí se diametrálně rozchází s pojetím téhož modu analogie u Tomáše Akvinského.[35] Dalším rozváděním naznačených komplikací se nebudeme zabývat, neboť by to přesáhlo rozumný rozsah našeho uvedení do tématu.[36]

---

[33] Jedna z nejznámějších kritik klasické teorie analogie pochází z pera francouzského filosofa Pierra Aubenqua. Podle něj se v Aristotelově *Metafyzice* nenalézá žádná konzistentní teorie analogie, v čemž se ukazuje neuskutečnitelnost metafyziky jako vědy. Všichni myslitelé, kteří se ve svých tezích o analogii jsoucna dovolávají Aristotela, padli za oběť nepochopení nemožnosti sémantického sjednocení propastně odlišných významů pojmu jsoucna. Podle Aubenqua, který je ve svém myšlení silně ovlivněn Heideggerovým přístupem k realitě, je Aristotelova *Metafyzika* pouze popisným souborem významů pojmu jsoucna bez nároku na nalézání jejich posledního jednotného sémantického pozadí. Srov. P. Aubenque, *Le probléme de l'être chez Aristote,* PUF, Paris 1962, a brilantní konfrontaci s Aubenqueovým problémem v: A. de Muralt, *Comment dire l'être. L'invention du discours métaphysique chez Aristote,* Vrin, Paris 1985. K odpůrcům analogických pojmů patří i slavný středověký metafyzik Duns Scotus. Důvody jeho pozice může čtenář nalézt vysvětleny v řadě děl. K těm nejzdařenějším patří např. A. Marc, *L'idée de l'être chez saint Thomas et dans la scolastique postérieure,* Beauchesne, Paris 1933.

[34] Srov. Thomas de Vio, *De nominum analogia,* ed. cit. str. 13-15. Zhodnocení Kajetánovy pozice je otázkou komplexní exegeze celého jeho filosofického díla. Ta nakonec vede k závěru, že se Kajetán navzdory své obdivuhodné intelektuální síle dopustil nemála konfuzí, jimiž je zatížena i teze o nemožnosti analogie vnitřní atribuce. Srov. Franco Riva, *Analogia e univocitá in Tommaso de Vio „Gaetano",* Vita e Pensiero, Milano 1995.

[35] Srov. k této otázce např. T. Týn, *Metafisica della sostanza. Partecipazione e analogia entis,* ESD, Bologna 1991, str. 258-270. Týn dobře ukazuje, jak základní metafyzická koncepce jsoucna podmiňuje i teorii jeho analogičnosti. Např. Suarez neguje reálnou kompozici esenciálního a existenčního aspektu jsoucna a důsledkem toho je výpadek vlastní proporcionální analogie, která logicky reflektuje tuto strukturu jsoucna. Bytostná určení predikovaná na způsob vnitřní atribuční analogie vztahují z téhož důvodu sekundární analogáty k analogátu primárnímu vztahem transcendentálním namísto vztahu predikamentálního (tak je tomu naopak u Tomáše); esence jsoucna je totiž zbavena vlastní mediační autonomizační funkce, a tak se jsoucno vším, čím „je", vztahuje mimo sebe.

[36] Poukaz na podobné názorové neshody dobře ilustruje naivitu těch, kteří paušálně kritizují „tomismus" jako jakýsi jednotný myšlenkový proud. K četným rozdílům tohoto druhu patří i otázky tzv. doktrinálních evolucí v různých oblastech Tomášova myšlení. Např. B. Montagnes hájí postupný Tomášův posun v otázce použitelnosti vnitřní atribuční analogie v transcendentální oblasti (srov. B. Montagnes, *op. cit.*, passim), zatímco J. M. Ramirez ho rezolutně odmítá (srov. J. M. Ramirez, *De Analogia,* in: *Opera omnia,* tom. II, Instituto de filosofia „Luis Vives", Madrid 1970, str. 1416a 1446).

14.2.3 Analogie proporcionální

Proporcionální analogie stanovuje vztahy (proporce) mezi proporcemi. Kajetán, který z tohoto modu analogie učinil střed svého filosofického zájmu, postihuje její esenci těmito termíny: Proporcionálně analogické pojmy jsou ty, které jsou označovány identickým slovním výrazem a které znamenají nějaké proporcionálně jedno.[37]

Když srovnáme ustavující znaky atribuční analogie s tím, co se požaduje ke konstituci analogie proporcionální, ihned pochopíme jejich odlišnost. V proporcionálních srovnáváních se nesetkáváme s žádným hlavním analogátem. Proporcionálně analogické pojmy se nevypovídají *secundum prius et posterius*, a to znamená, že proporcionalita není podložena bytostnou hierarchií jsoucen. Zatímco analogie atribuční reflektuje vertikální řád skutečnosti, proporcionalita nepropojuje jen vzájemně subordinované reality, nýbrž též „horizontálně" rozložená jsoucna.[38] Další podmínkou pro uskutečnění proporcionálního vztahu je existence alespoň čtyř porovnávaných členů. Jejich počet může být samozřejmě mnohonásobně navýšen. Třetí charakteristika těsně souvisí s první – proporcionální jednota jsoucen nespočívá na jejich vzájemné kauzální závislosti. To uvolňuje takřka neomezený prostor pro tento druh komparací, neboť i maximálně rozdílné skutečnosti dovolují proporcionální sjednocení.

Pozornost k problému analogie je přímo úměrná filosofické otevřenosti k samotné esenci jsoucna. Jelikož však analogie není pro svou transcendentální rozsažnost vytěsnitelná z lidského myšlení, nemohou se jí zbavit ani ti myslitelé, kteří se už o objektivní postihování struktury skutečnosti přestali zajímat. I u nich je užití analogických srovnávání silně patrné, ale jejich výběr z bohaté nabídky analogických modů se zaměřuje k těm komparacím, které se blíží ekvivokálnosti. Analogie je totiž sama původně analogický pojem – pluralita jejích typů je analogicky uspořádána. Začneme-li výčet od univokálnosti, můžeme sledovat sekvenci analogických modů až k ekvivokálnosti: 1) univokálnost, 2) analogie fyzické nestejnosti, 3) analogie vnitřní atribuce, 4) analogie proporcionální vlastní, 5) analogie vnější atribuce, 6) analogie proporcionální metaforická, 7) ekvivokálnost.

Krize metafyzického myšlení se kromě jiného projevuje i ve výlučné preferenci predikací klasifikovaných pod čísly 5-7. Po rozrušení reálného řádu už nezbývá než lidský jazyk modelující svévolné kombinace. Narativní a evokativní přístupy k realitě kladou hlavní důraz na metaforu, na umělecký dojem, a k tomu se tzv. kreativní, objektivní realitou nepoměřované analogie výborně hodí. Klasická realistická metafyzika se naopak opírá o analogie figurující pod čísly 3 a 4, neboť jejich prostřednictvím je poznáván reálný řád světa.

Viděli jsme však, že ani v této věci nepanuje mezi realistickými metafyziky jednoznačný konsensus. Vše se totiž odvíjí od základní otázky, co je jsoucno. Kajetán např. preferuje analogii proporcionální vlastní, protože podle něj pouze ona zpřístupňuje filosofické postižení esence jsoucna.[39] Jiní teoretikové zase staví na první místo vnitřní

---

[37] *„... analoga secundum proportionalitatem dici, quorum nomen est commune, et ratio secundum illud nomen est proportionaliter eadem."* (Thomas de Vio, *De nominum analogia,* ed. cit., str. 23-24.)

[38] Srov. např. stanovování proporcionálně podobných vlastností a funkcí u rostlin či živočichů různých druhů.

[39] *„Praeponitur autem analogia haec caeteris antedictis dignitate... Dignitate quidem, quia haec fit secundum genus causae formalis inhaerentis: quoniam praedicat ea, quae singulis inhaerent. Altera vero secundum extrinsecam denominationem fit."* (Thomas de Vio, *De nominum analogia,* ed. cit., str. 27.) *„Scimus quidem secundum hanc analogiam rerum intrinsecas entitates, bonitates, veritates etc., quod ex priori analogia non scitur."* (*Ibid.,* str. 29)

atribuční analogii.[40] Nekončící střety nad takovými filosofickými detaily mnohdy spíše odrazují, než aby stimulovaly k hlubšímu myšlenkovému průniku do problému. Polemika ovšem patří k vlastní povaze filosofování a bývá nezřídka znamením důležitosti problému, okolo něhož probíhá. Tak je tomu i v případě analogie. Důraz na primárnost toho či onoho typu analogie má přímou vazbu na pojetí esence u jednotlivých metafyziků. Kajetánovo upřednostnění proporcionality svědčí o tom, že esence je pro něj především potencí a limitem aktu existence. Tomášovo zahrnutí vnitřní atribuční analogie mezi metafyzicky relevantní predikační modely ukazuje, že esence je pro něj aktem a dokonalostí, která je přímo srovnatelná s esenciálními dokonalostmi jiných jsoucen (atribuce), a ne tedy pouze zprostředkovaně skrze její vztah k aktualizujícímu momentu existence (proporcionalita).[41] Tato vnitřní souvislost jasně odhaluje, že otázka analogie je organicky napojena na centrální témata metafyzické vědy.

Literatura pro kapitolu

J. M. Ramirez, *De Analogia*, in: Opera omnia, tom. II, Instituto de filosofia „Luis Vives", Madrid 1970.

Thomas de Vio, *De nominum analogia,* Angelicum, Roma 1934.

G. Barzaghi, *Analogia, ordine e il fondamento della sintesi tomista*, in: Sapienza, 1, 1987.

P. Aubenque, *Le probléme de l'être chez Aristote*, PUF, Paris 1962.

A. de Muralt, *Comment dire l'être. L'invention du discours métaphysique chez Aristote*, Vrin, Paris 1985.

A. Marc, *L'idée de l'être chez saint Thomas et dans la scolastique postérieure*, Beauchesne, Paris 1933.

T. Týn, *Metafisica della sostanza. Partecipazione e analogia entis*, ESD, Bologna 1991.

F. Riva, *Analogia e univocitá in Tommaso de Vio „Gaetano"*, Vita e Pensiero, Milano 1995.

[40] Aby byla naplněna kritéria analogie proporcionální vlastní, musí být proporce na obou stranách vztahovaných členů reálně, nepřeneseně (nemetaforicky) přítomná. Pak je ale možné a nutné predikovat tuto proporci o každém jednotlivém členu podle vnitřní atribuční analogie. Proto se zdá být rozumné považovat vnitřní atribuční analogii za fundamentálnější, než je analogie proporcionální. Pro komplexní uchopení esence jsoucna jsou však oba mody analogie stejně důležité a žádný z nich není postradatelný.

[41] B. Montagnes věnuje těmto úvahám poslední stránky svého klasického díla o analogii. Připomeňme si alespoň jednu z nich: „Zdá se nám naopak, že ve hře je především úloha esence při konstituci jsoucna, a v tomto bodě se ukázaly závažné rozdíly mezi Kajetánem a sv. Tomášem. Pro Kajetána jsou esence skutečně vzájemně neporovnatelné, jejich diverzita je absolutní a nezredukovatelná; vstupují do vztahu jen nepřímo díky poměru možnosti k uskutečnění, které každá z nich má se svým vlastním *esse*, neboť každá přijímá bytostný akt z důvodu své potenciality. V této perspektivě se esence definuje jako to, čehož je *esse* aktem, a ne jako to, skrze co má jsoucno bytí..." (B. Montagnes, *op. cit.*, str. 156.)

15 Transcendentální určení jsoucna (I) – obecný úvod

V každém myšlenkovém aktu máme co činit se jsoucnem. Neexistuje nic, co by nespadalo do hranic tohoto všezahrnujícího objektivního pojmu. Filosofická reflexe transcendentálních určení, jak je zná klasická metafyzika, ukazuje, že se v nich novým způsobem prezentuje opět jen jsoucno ve své všerozsáhlosti. Srovnání klasické a moderní interpretace transcendentality podtrhuje důležitost tématu. Tomáš Akvinský v De Veritate zachycuje jednotlivá transcendentální určení prostřednictvím myšlenkových aktů, které vedou k jejich posloupné genezi. Četné banalizace aristotelsko-tomistické metafyziky ilustrují její nepřiměřenost na případu transcendentálního určení esence jsoucna, která je podle nich pravým opakem dějinnosti, jejíž esenciální důležitost si moderní člověk stále více uvědomuje. Konečným výsledkem takového postoje je historizace esence reality. Kritický přístup k problému nicméně odhaluje, že esence jsoucna nestojí v cestě jeho dějinnosti, nýbrž že je naopak její nutnou podmínkou.

15.1 Rozvinutí prvotní informace rozumu

Pojem jsoucna stojí v centru metafyzického zkoumání.[1] Od tohoto pojmu se za spoluúčasti smyslových dat metafyzické poznání odvíjí (*ens ut primum cognitum*) a k němu se oklikou přes důkazní zpostředkovávání tezí opět navrací (*ens ut ultimum cognitum*). Třebaže se realita ve své danosti bezprostředně nejeví jako problém, její reflexivní uchopení se

[1] Tato formulace může vyvolat otázku, zda metafyzické operace ohledně pojmu jsoucna nejsou jen konceptuální hrou, která se odvíjí daleko od konkrétní skutečnosti, aniž by měla význam pro lidský život. Slabá vazba metafyzických závěrů k bezprostředně přítomné empirické realitě toto podezření ještě prohlubuje. Proto je nezbytné mít stále na zřeteli výsledky noetické interpretace lidského myšlení, jež se v prvé řadě týkají právě pojmu jsoucna, neboť ten leží v samotných základech našeho intelektuálního života. Obhájení objektivity lidského poznání je především potvrzením objektivity pojmu jsoucna – všechny soudy, jimiž zachycujeme jakoukoliv konkrétní, empiricky přítomnou skutečnost, totiž nejsou ničím jiným než rozvinutím primární informace našeho rozumu (*ens*). Když tedy namísto o „objektivně jsoucí skutečnosti" hovoříme o „pojmu jsoucna", nestahujeme se tím do oblasti subjektivních hnutí rozumu, ale zůstáváme v plném kontaktu s realitou naší každodenní zkušenosti. Preference obratu „pojem jsoucna" naznačuje, že metafyzika je reflexivní filosofickou disciplínou, která se za přispění konkrétní smyslové zkušenosti snaží zpětným myšlenkovým pohybem k původní informaci rozumu dešifrovat strukturu skutečnosti, která se člověku již od počátku v nejasných konturách nabízí. Neustálá aktualizace správného noetického pohledu na úkony našeho rozumu je nutným předpokladem pro udržení studentova zájmu o metafyziku i tehdy, když se její postup dostává do vysoce abstraktních poloh. V naznačeném kontextu získávají svůj poslední význam slova J. Fuchse: „Jak můžeme v soudu hledat shodný poměr poznání a skutečnosti? Tady musíme vzít vážně požadavek realismu a uznat, že predikát se primárně týká reálného objektu, pokud se tento poznává; že jím tedy poznávám a určuji reálné jsoucno samo, nikoli svůj pojem. Subjekt primárně zpřítomňuje poznanou věc, nikoli sebe. Myšlení proto není čistě subjektivní hrou pojmů, týká se skutečnosti – a to se v kategorickém soudu projevuje právě tím, že jeho subjektem je prostřednictvím pojmu věc sama; nejde v něm tedy o pouhé spojování pojmů. Tento realistický postulát dokazuje noetika a můžeme kontinuálně poukázat na to, že se zase bez něj neobejde ani oponent. Subjekt soudu tedy reprezentuje realitu, predikát reprezentuje naše poznání reality... V kategorickém soudu se tedy setkává realita s poznáním. Vztažení predikátu se vždy týká identity subjektu – buď ji respektuje, nebo ne. Pokud ji respektuje, máme shodu poznání se skutečností – pravdu; v opačném případě nastává omyl." (Jiří Fuchs, *Úvod do filosofie. 1. Filosofická logika,* Praha: Krystal OP 1997, str. 105.)

naopak proměňuje v problém *par excellence*.[2] V kognitivním návratu k pojmu jsoucna se začíná ukazovat, že si od našeho myšlení vyžaduje velmi neobvyklý přístup. Abychom totiž pochopili, co je toto pro nás maximálně blízké a běžné (skutečnost ve své bezprostřední danosti), musíme odložit právě ty běžné myšlenkové návyky, které v nás byly naším nereflektovaným přístupem ke skutečnosti vytvořeny. Zvláštní je již to, že nám pojem jsoucna dovoluje anticipovat všechny naše budoucí zkušenosti se skutečností světa a že „po sobě"[3] na rozdíl od poznání smyslového nezanechává žádná prázdná místa – i to, co již minulo, je v pojmu jsoucna nějak uchováno. To je možné jen proto, že pojem jsoucna nás uvádí v myšlenkový styk s celkem reality. Čas skutečnost fragmentarizuje; rovněž smyslovému poznání včetně partikulárního rozumového poznání uniká celek skutečnosti. Z hlediska naší každodenní zkušenosti se světem znamená již první metafyzický krok radikální průlom do nereflektované samozřejmosti. Nepřekvapuje tedy, že je to spojeno s nejistotou, která přepadne každého, kdo se dostane do nové, dosud neznámé situace.

Jestliže je metafyzika věda, musí splňovat jistá základní kriteria, mezi něž patří i stanovení předmětu jejího zkoumání. Jenže už tady narážíme na nemožnost stereotypního postupu, který se běžně uplatňuje při určování předmětů jednotlivých věd. Když se totiž mluví o předmětu nějaké vědní disciplíny, má se na mysli oblast výzkumu, která se rozprostírá před metodicky řízeným pohledem dotyčné vědy. Předmět je to, co má zkoumající subjekt před sebou. Metafyzika se však obrací k celku skutečnosti, takže popsaný model specifikace předmětu zde selhává. Neboť ze zorného „úhlu" metafyziky nesmí vypadnout vůbec nic, tedy ani zkoumající subjekt – i ten musí být součástí „předmětu" této vědy. Proto někteří metafyzikové po zkušenostech s osudovým nedorozuměním,[4] které klasikou metafyziku znehodnotilo v očích většiny moderních filosofů, poukazují na fakt, že meta-

[2] Ve výše zmíněném textu Tomáš Akvinský předkládá zásadní rozlišení toho, co je univerzální na úrovni predikace a co je pro nás maximálně blízké a bezproblémové, a toho, co je univerzální jako struktura (*causa* v klasickém smyslu sslova) a s čím jsou spojeny nemalé obtíže (Srov. Tomáš Akvinský, *In Metaphysicam Aristotelis commentaria,* lib. I, lect. II, n. 46). Metafyzické problémy jsou problémy par excellence, poněvadž jsou spolupřítomné ve všech speciálnějších problémech.

[3] Uvozovky zohledňují to, že zatímco se jednotlivé poznatky zprostředkované našimi smysly vyznačují stálou fluktuací a podléhají tak vzniku a zániku v našem vědomí, pojem jsoucna (reality) žádné takové nahodilosti vystaven není. Není totiž rozumem suspendovatelný, není osvojitelný na základě nějakého předchůdnějšího poznání a dokud naše poznávání probíhá v intervalu měřitelném na destiletí, je vždy nutně přítomen jako fundament veškerého myšlenkového dění. Pojem jsoucna „po sobě" nemůže zanechat prázdné místo, poněvadž to by bylo synonymem zániku myšlení jako takového.

[4] O jaké nedorozumění se jedná? Jde o dezinterpretaci, která má skutečně epochální následky. Nejen proti tzv. exaktním vědám novověku, ale i proti klasické (platónsko-aristotelsko-tomistické) metafyzice bylo v posledním století až do omrzení namítáno, že se soustředí na své předměty (objekty), ale zapomínají přitom na zkoumající subjekt (viz např. existencialismus a fenomenologie). Proto se vynořila akutní potřeba rehabilitace subjektu. Tímto „obratem k subjektu" je od dob Descarta charakterizována moderní filosofie ve svém samotném základu. Poukazujeme na tento fakt jako na „nedorozumění", protože kritika vedená tímto stylem zcela přehlíží, že i subjekt je předmětem objektivního zkoumání klasické metafyziky. Velcí metafyzikové minulosti si byli vědomi nevyhnutelnosti takového přístupu, protože, jak ještě uvidíme, objektivní pojem jsoucna nedovoluje antitetický rozpad skutečnosti na sféru subjektu a objektu. V momentě, kdy byl tento nárok opuštěn, docházelo ke stále silnější subjektivizaci filosofického poznání (viz postkarteziánský vývoj filosofie). Jelikož však nelze zpochybnit transcendentální platnost principů obhajovaných klasickou metafyzikou, dostávají se subjektivistické filosofické směry nutně do kolize samy se sebou. Odmítají totiž zkoumat otázky subjektu s objektivním nárokem „staré a překonané" metafyziky, ale přitom je tento nárok navzdory zbytnělému, i když současně paradoxně zamlženému sebevědomí moderních „antimetafyziků" stále přítomen ve všech jejich negacích. To je znamením transcendentální přítomnosti objektivního pojmu jsoucna ve všech sférách lidského myšlení a zároveň důkazem iluze těch, kdo odmítají uznat objektivní všudypřítomnost jsoucna s jeho nemanipulovatelnou, metafyzicky rozpracovatelnou strukturou.

fyzika vlastně nemá „předmět" v původním smyslu slova, nýbrž že je vhodnější hovořit o jejím „tématu".[5]

V tomto upřesnění se ohlašuje velmi důležitá vlastnost objektivně platného pojmu jsoucna – jeho transcendentalita. Je takřka symbolické, že právě tento termín na sobě nese stigma neblahého osudu západní metafyziky. Zatímco klasičtí metafyzikové mu dávají význam absolutní všerozsáhlosti překlenující všechny dílčí opozice včetně protikladu subjektu a objektu, stává se v moderní době z téhož termínu synonymum subjektivity stojící v přísném protikladu se vším tzv. objektivním. Transcendentální subjekt je zosobněním moderního sebe-vědomí oproštěného od nároku objektivně platných zákonů.[6]

Nutnost udržení celostní perspektivy metafyzice znemožňuje zabývat se detailními určeními věcí, které je navzájem odlišují. Na druhé straně se však ani vlastní charakteristiky jednotlivých entit nesmí dostat mimo metafyzický záběr rozumu. Jediná cesta, jak vyřešit tento problém, spočívá v zaměření pohledu na odlišnosti (diference) jako takové. Konkrétní determinace, které zakládají rozdíly mezi věcmi, pak budou už jen rozvinutím obecně nahlížené dimenze jsoucna (diference).

Když zapátráme v dlouhých dějinách západní metafyziky, zjistíme, že rys transcendentality nebývá připisován pouze pojmu jsoucna. Četní metafyzikové minulosti si všimli, že existují i další určení, s nimiž se naše myšlení setkává naprosto ve všech případech, kdy kognitivně kontaktuje nějakou realitu. Proto se k jejich označení ustálilo substantivum *transcendentálie*. Patří k nim např. určení esence, jednoty, pravdy atd. Kdykoli tedy něco myslíme, pojmově zpřítomňujeme něco, co má nějakou esenci, co je v sobě jednotné a co splňuje náležitosti tzv. ontologické pravdy. Později se budeme tímto tématem zabývat obšírněji.

Jelikož jsou transcendentálie neoddělitelnými určeními „jsoucna", mluví se o nich též jako o atributech jsoucna. Je-li jsoucno ve své celistvosti nutné[7] a jsou-li transcendentálie

[5] Např. současný italský neoaristotelský filosof Enrico Berti k problému poznamenává: „Raději mluvíme o ‚tématu' než o ‚předmětu', abychom naznačili, že se nejedná o ten druh objektivní reality, který by byl ve výlučné opozici vůči subjektu a vůči němuž by se nalézal v situaci vněškovosti a protikladnosti, tak jak tomu chce etymologie latinského slova *objectum* (doslova: ‚to, co je vrženo proti'). Termínem ‚téma' se chce naopak přiblížit význam toho, co Aristoteles nazýval ‚subjektem' nějaké vědy (doslova *genos hypokéimenon*, ‚pod-léhající rod'...), tj. to, vzhledem k čemu probíhá výzkum a vzhledem k čemu se dokazuje nebo čeho se týká myšlenková činnost." (Enrico Berti, *Introduzione alla metafisica,* UTET, Torino 1993, str. 49.)

[6] Od Descarta vyšel nepochybně nejsilnější impuls, který postupně zavedl moderní myšlení do nepřehledných labyrintů subjektivismu. Zakladatel moderní filosofie trvá na esenciálním rozdílu mezi myslícím subjektem a tzv. vnějším světem. Proto nelze esenci subjektu (*res cogitans – mens*) určovat na základě znalosti „extramentálních" skutečností, které na rozdíl od pochybujícího subjektu zásadní pochybnosti podléhají. Jistota o myslícím a jsoucím subjektu, stanovená nezávisle na mimo-subjektových určeních (tj. na tzv. objektivitě, objektově dané realitě) se proměňuje v „archimédovský bod, od nějž můžeme vycházet při poznávání externích realit; a tedy ani otázka po jsoucnu nemůže nevycházet právě odtud." (J.-J. Jolly, *Être,* in *Encyclopédie philosophique universelle,* tome I, *Les notions philosophiques,* PUF, Paris 2002, str. 890.) U Descarta je patrná konfuze mezi objektem a objektivitou, která vrhá subjekt do tenat subjektivismu. Že nelze esenci subjektu určovat z tzv. extramentální reality, to věděli již Platón, Aristoteles i Tomáš, ale díky své filosofické vyzrálosti se nestali obětmi tak absurdních závěrů, k jakým dospěl *pater modernorum* Descartes. Všichni výše jmenovaní klasičtí metafyzikové totiž viděli, že objetivní pojem jsoucna objektivizuje i pojem subjektu. Neznalost této noeticko-metafyzické nevyhnutelnosti je naopak posledním důvodem kontradiktornosti a tím pádem filosofické nezávaznosti moderního subjektivismu.

[7] Kdyby celek skutečnosti nebyl nutný, mohl by nebýt. To by ale znamenalo, že je možná neexistence jsoucna. Možnost je ale něco reálného (jsoucího), takže možnost nicoty se rovná realitě nicoty. To je zjevný rozpor, který verifikuje pravdu o nutnosti skutečnosti transcendentálně pojaté. Nutnost jsoucna je nutností jak jeho existence, tak i jeho esence (*ratio entis*).

atributy jsoucna, pak nutnost kvalifikuje i je. Atribut je totiž v nutném spojení se svým subjektem. Absolutní nutnost transcendentálních určení vyplývá z bezrozpornosti jsoucna. Jinak řečeno, protože je jsoucno bezrozporné, je mnohonásobně[8] transcendentálně určené.

Aristoteles nevěnuje tomuto problému žádnou zvláštní pozornost. Ve své *Metafyzice* se jen krátce zmiňuje o jednotě a pravdě jsoucna, téma však podrobněji nerozebírá. Přihlédneme-li ale ke způsobu odhalování transcendentálních určení jsoucna, není přehnané tvrdit, že jde vlastně o pokračování jeho argumentace ze 4. knihy *Metafyziky,* orientované na obhajobu objektivní platnosti principu sporu a nutné esenciality jsoucen.[9] Aristotelský filosofický postoj spatřuje v transcendentálním rozměru jsoucna první princip lidské pojmotvorné činnosti a v principu sporu první princip soudící aktivity myšlení.[10]

Poněvadž má jsoucno a jeho bezrozpornost transcendentální hodnotu, nelze rozumět uvedeným principům (počátkům) jako něčemu, co stojí pouze na začátku kognitivní dynamiky rozumu a co je v dalších fázích myšlení opuštěno. Transcendentalita nějakého určení je vlastně jeho všerozsáhlostí a všudypřítomností. V našem každodenním životě se většinou rozumově zabýváme konkrétními záležitostmi, pro které se teoretické otázky metafyzického typu zdají být něčím nepatřičným, vzdáleným. Jestliže se ale metafyzika zabývá tím, co si nárokuje transcendentální platnost, pak „vzdálenost" a „cizost" tohoto tématu ve srovnání s barvitou vitalitou bezprostřední konkrétnosti neznamená nepřítomnost transcendentálních hodnot v myšlení, chtění a emocích všedního člověka, nýbrž jen neuvědomění si jejich přítomnosti ve všech dimenzích reality, lidské bytí nevyjímaje.

Jinak řečeno: pod povrchem všech našich myšlenek, volních i citových hnutí se vždy skrývají nedotknutelné hodnoty transcendentálního typu (integrita, pravda, dobro atd.), které zakládají i ta nejintimnější (subjektivní) tajemství každého lidského jedince. Můželi člověk být sám sebou jen aktivací svých specificky lidských schopností a patří-li k nim i rozum, který se aktivuje jen poznáváním jsoucna, pak se člověk nedokáže plně realizovat, nesestoupí-li[11] až k poslednímu základu jsoucna a tedy i sebe samého.[12] Prvním

[8] Uvidíme, že transcendentálie vytváří jistou pluralitu, takže není bez významu mluvit o jejich určitém počtu.

[9] Principy zakládající závěry, k nimž jednotliví filosofové v dějinách došli, jsou virtuálně natolik bohaté, že lze argumentační cestu autorů prodlužovat vlastním usilím i po uplynutí mnoha staletí. Proto být platónikem, aristotelikem, tomistou, skotistou atd. neznamená jen opakovat to, co již bylo odhaleno danými mysliteli, nýbrž především odkrývat nová řešení a tím posouvat hranice lidského poznání stále více „dopředu".

[10] Přepsáno do srozumitelnější podoby: jsoucno (*ens*) je to, co lidské myšlení pojímá jako první informaci na úrovni pojmu (*ens ut primum cognitum*), kde termín „první" označuje poslední (první) pojmovou vrstvu skrytou (neuvědomovanou) pod specifičtějšími znaky jakéhokoliv pojmu, s nímž člověk operuje vědomě ve svém rozumu. Princip sporu je zase absolutně prvním principem myšlení na úrovni soudu (*iudicium*), neboť se (vědomě či nevědomě) realizuje ve vztažení minimálně dvou pojmových obsahů, což se děje právě v soudu.

[11] Způsobem myšlenkově-volním.

[12] Naše poznání se uskutečňuje vztahováním se k poznanému (viz noetika). Míra uskutečnění člověka tedy koreluje s mírou poznání skutečnosti, a to jak v její dimenzi extenzivní (šíře poznatků), tak i intenzivní (kvalita, hloubka poznatků). Protože neexistuje nic, co by nebylo poznatelné, spočívá maximální realizace člověka v poznání všeho, co je, a to maximálně možným způsobem v obou naznačených směrech (extenzivně-intenzivním). Samozřejmě, že nyní hovoříme o realizaci člověka jen v linii poznání, které sice nevyčerpává všechny možnosti lidské seberealizace, ale tvoří její nutnou podmínku. Výsadní postavení myšlení v bohaté strukturaci lidského bytí se projevuje v tom, že leží v samotných základech lidské seberealizace. „Celý vývoj lidského ducha", píše v této souvislosti J. de Finance, „směřuje k ‚uskutečnění', k ‚naplnění', k ‚obsažení' významu jsoucna a tím k získání jasného vědomí jeho možností. Z tohoto hlediska není poznávání světa ničím jiným než prostředkem sloužícím člověku k dosažení jeho plného sebe-uvědomění. Svět se tak ukazuje být doplňkem (*complément*) inkarnovaného ducha: tím, že ho dešifruje, dešifruje sám sebe, tím, že ho dobude, dobude sám sebe." (Joseph de Finance, *Connaissance de l'être,* Desclée de Brouwer, Paris-Bruges 1966, str. 82.)

významným krokem na této cestě je právě filosofická reflexe o jsoucnu a jeho transcendentálních určeních. Čeká nás pracná formulace soudů o celku skutečnosti. A protože budeme zakládat platnost těchto soudů v principu sporu, půjde o dokazování pravdivosti těch nejzákladnějších a nutných soudů o jsoucnu v transcendentálním smyslu slova.[13]

15.2 Generické představení transcendentálních určení jsoucna

Seznamme se nejprve s jedním významným textem Tomáše Akvinského, který se k našemu problému vyjadřuje. Téma transcendentálií je v něm uchopeno ve zřetelné vazbě na vlastní povahu jsoucna:

„Je třeba říci, že jako je při dokazování nutné založit závěry v nějakých bezprostředně evidentních principech rozumu, tak je tomu i při hledání toho, co jakákoliv skutečnost je; jinak by v obou případech došlo k regresu do nekonečna,[14] čímž by byla zcela znemožněna věda a poznání reality. To, co rozum pojímá jako svůj první a nejznámější předmět a v čem zakládá všechny své ostatní koncepce, je jsoucno[15] ... Proto je nezbytné, aby rozum formuloval všechny své pojmy na pozadí pojmu jsoucna.[16] Ale ke jsoucnu nelze přidat (*additio*) nic, co by leželo mimo jeho obsah, tak jako když se specifická diference přidává k rodu anebo akcident k subjektu, neboť jakákoliv skutečnost je esenciálně jsoucnem; proto také Aristoteles ve 3. knize *Metafyziky* dokazuje, že jsoucno nemůže být rodem,[17] ale pojmové přidávání k pojmu jsoucna se uskutečňuje tak, že přidaný pojem vyjadřuje způsob (modalitu) jsoucna, který není vyjádřen pojmem jsoucna.[18] Zde se otevírají dvě možnosti: 1) Vyjádřený způsob je nějakým speciálním způsobem reálnosti, a tak se formulují nejobecnější rody jsoucna.[19] Existují totiž různé stupně reality, které souvisí s různým

[13] Máme na mysli soudy, jako „každé jsoucno je určité" (*omne ens habet essentiam*), „každé jsoucno je jedno" (*omne ens est unum*), „každé jsoucno je pravdivé" (*omne ens est verum*) atd.

[14] Potřeba důkazu povstává tehdy, když se tvrzení určitého druhu nevykazuje bezprostřední evidencí. V důkazu se odehrává tzv. zprostředkovávání evidence, a to tak, že je prokázán vztah mezi výchozí tezí a nezpochybnitelnými principy vědění daného druhu. V metafyzice, která zkoumá nejobecnější problémy, je nutno důkazy zakládat v absolutně prvních principech rozumu. Pokud by neexistovaly žádné takové principiální jistoty, každé tvrzení by bylo neustále zpochybnitelné. Proto zde Tomáš naráží na hrozbu nekonečného regresu.

[15] Rozboru tohoto tvrzení jsme se věnovali v přednášce III.

[16] Tomáš v textu užívá obrat *„additio ad ens"*, tj. doslova „přidání ke jsoucnu". Jestliže každý speciálnější pojem implikuje pojem jsoucna, pak je nevyhnutelné chápat všechny pojmy ve vztahu ke jsoucnu jako „pojem jsoucna plus (adice) znaky pojmu speciálního".

[17] Jsoucno nemá generickou a tedy univokální povahu, nýbrž povahu transgenerickou, transcendentální a tudíž analogickou.

[18] Všechny naše pojmy postihují tzv. vnitřní mody jsoucna neboli různé způsoby, v nichž se plurálně jsoucí skutečnost manifestuje našim poznávacím schopnostem.

[19] Pokud si vytvoříme nějaký méně rozsáhlý pojem ve srovnání s pojmem jsoucna a sestoupíme-li od jeho transcendentálně-analogické povahy směrem k nejbližším univokálním pojmům, pak se našemu myšlení jako první nabízejí tzv. nejvyšší rody jsoucna, neboli kategorie (predikamenta). V aristotelské terminologii jde o určení, jako jsou substance, kvantita, kvalita, vztah atd. Každá z těchto bytostných determinací je jsoucnem, či ve shodě s Tomášovým způsobem vyjadřování „určitým vnitřním modem, jímž se jsoucno realizuje". Vzaty jednotlivě se kategorie vyznačují menším rozsahem než pojem jsoucna (jsou tzv. speciálnější), avšak pojaty souborně pokrývají realitu v její celistvosti. Metafyzika věnuje zvláštní pozornost některým důležitým kategoriím tím, že provádí tzv. kategoriální analýzu jsoucna. Kategoriální (predikativní) struktura lidského myšlení je něčím naprosto nutným. Ve filosofii se ale vede spor o to, zda je taktéž realita objektivně kategorizovaná (viz spor o univerzálie), a také o to, které kategorie jsou nezbytné a které jsou naopak pro myšlení postradatelné.

způsobem bytí jsoucen, a v závislosti na tom dochází ke stanovení nejvyšších rodů jsoucna.[20] Substance např. nepřidává ke jsoucnu nějakou diferenci, která by přicházela z extra-entitativní oblasti, ale pojmem substance se označuje jistý zvláštní způsob jsoucnosti, totiž bytí o sobě. A tak je tomu i v případě jiných kategorií. 2) Vyjádřený způsob je spojený s jakýmkoliv druhem existence věcí,[21] a tento způsob je možné koncipovat opět ve dvojím smyslu: A) podle toho, jestli je spojen se jsoucnem nahlíženém v něm samém (*in se*); B) podle toho, zda se váže ke jsoucnu v jeho vztahu k jinému (*in ordine ad aliud*). Pokud jde o výraz prvního druhu (A), vyslovuje o jsoucnu něco buď pozitivního, nebo negativního. Ve všech jsoucnech se však nenalézá nic, co by o nich mohlo být absolutně afirmováno, než jejich esence, která konfiguruje jejich bytí; a odtud pochází pojem věc (*res*), který se od pojmu jsoucna liší v tom, ... že jsoucno primárně znamená bytostný akt, zatímco pojem věci vyjadřuje esenci jsoucna. Negace, jenž jde ruku v ruce s absolutně pozitivním tvrzením jsoucna, je vyjádřena pojmem jednoho (*unum*); nějaké jedno totiž není ničím jiným než nerozděleným jsoucnem. Pokud jde o výraz druhého druhu (B), označující vztah jsoucna k jinému, může být dvojího druhu: a) Buď odlišuje jedno jsoucno od druhého; to je vyjádřeno pojmem něco (*aliquid*).

O *něčem* mluvíme ve smyslu něčeho (*quid*), co se liší od jiného (*aliud*).[22] Jako je jsoucno *jedno*, nakolik je nerozděleno v sobě, tak je rovněž *něčím*, nakolik je odděleno od jsoucen jiných. b) Nebo označuje přirozený vztah (*convenientia*) jednoho jsoucna ke jsoucnu jinému, a ten se nemůže uskutečnit, leda že přijmeme existenci něčeho, co je svou povahou určeno vstoupit v přirozený vztah ke všemu jsoucímu. Tím je lidská duše, která je jistým způsobem vším, jak je řečeno ve 3. knize *O duši*.[23] V duši se nalézá schopnost kognitivní a apetitivní. Přirozená korespondence jsoucna s přirozeným apetitivním zaměřením (*appetitus*) vyjadřuje pojem dobra (*bonum*), jak je řečeno na počátku *Etiky Nikomachovy*: Dobro je to, k čemu vše směřuje.[24] Přirozený vztah jsoucna k myšlení je vyjádřen pojmem pravdy (*verum*)."[25]

Z celého textu nás nyní zajímá jeho druhá část, věnovaná transcendentáliím. Výslovně jsou jmenována tato určení: esence, věc *(res),* jedno *(unum),* něco *(aliquid),* dobro *(bonum)* a pravda *(verum)*. Jejich počet závisí na zaujímání různých hledisek k hlavnímu tématu metafyziky, tj. ke jsoucnu (*ens*). Uvažujeme-li jsoucno v tom nejsilnějším afirmativním smyslu v ohledu k němu samému (*in se*), myslíme ho transcendentálními pojmy *esence* a *věci*. Když k němu přistoupíme v identické perspektivě (*in se*) negativně, vyjeví se nám jeho *jednota*. Zaměříme-li naopak jsoucno v jeho přirozené plurální povaze, chápeme každý jeho moment jako nějakou skutečnost čili jako *něco*. Pro vymezení této transcendentálie je taktéž využita síla negace (nebytí jiným jsoucnem). Konečně soustředíme-li se ne na exkluzivní, nýbrž na inkluzivní, souladné vztahy v rámci jsoucna, předstoupí před nás jeho

[20] Pluralita skutečnosti není toliko horizontální, ale i vertikální. Zmíněné kategorie zpřítomňují různé způsoby bytí věcí, které jsou hierarchicky uspořádané. Substance je nejvyšším stupněm bytí, protože je jí vlastní bytostná autonomie. Bytostně závislé (neautonomní) způsoby existence (např. akcidenty) jsou vzhledem k substanci bytostně podřazené (ne podřadné!).

[21] Text přechází k představení transcendentálních určení jsoucna – jde o způsoby jsoucnosti, na něž narážíme v každém objektivním myšlenkovém úkonu.

[22] Tomáš ilustruje význam transcendentálního pojmu *aliquid* rozčleněním jeho složek na *aliud* (jiný) a *quid* (něco-esence).

[23] Jde o Aristotelův traktát nazvaný *Peri psyché*. Obrat „duše" zde zastupuje schopnosti rozumu a vůle.

[24] Tj. po čem všechno touží.

[25] Tomáš Akvinský, *De Veritate,* q. 1, a. 1, corp. Originální text lze najít v česko-latinském vydání: *O pravdě, O mysli*, Praha: Krystal OP 2003.

dobrota a *pravdivost.*[26] Nyní přistupme k postupné reflexi jednotlivých transcendentálních determinací.

15.3 Esence jsoucna

Řekli jsme, že metafyzika provádí myšlenkový návrat k základním objektivním pojmům, kterými nereflektovaně disponujeme již od počátku našeho intelektuálního života. Nejzákladnější a tudíž na nejzazším pozadí všeho explicitně myšleného vždy přítomnou informací rozumu je pojem jsoucna. Bez jeho přítomnosti se žádný lidský racionální úkon neobejde. V posledních desetiletích se začalo se sílícím důrazem upozorňovat na to, že navzdory předpokladům osvícenské vědy se člověk stává sám sobě stále více neznámým. K zamlženosti sebe-vědomí moderního, vědecky kultivovaného člověka zásadně přispívá i jeho filosofická bezradnost. Ale je to právě filosofie ve svém exkluzivním významu (metafyzika), která je schopna vnést světlo do toho, co zdánlivě žádné osvětlení nepotřebuje. Fakt existence světa je natolik banální, že pro většinu lidí nepředstavuje vůbec žádný problém. V reflexivním návratu k tomuto prvnímu poznatku[27] se ovšem ukazuje pravý opak – vstoupením do této zóny se vystavujeme maximálnímu myšlenkovému zatížení, které může vyústit až do rozpadu samotného myšlení.

Napětí kritického metafyzického poznání jsoucna dosahuje svého vrcholu již ve své první fázi. Pěstovat vědu znamená odůvodňovat. Věda o jsoucnu (metafyzika) je vázána na tentýž požadavek. Jak ale můžeme odůvodňovat něco, co je posledním důvodem a rámcem uskutečnitelnosti všech dílčích způsobů odůvodňování? Jako první možnost se nabízí rezignovat na zdůvodňování a omezit se na pouhou deskripci určitého „faktu" v termínech „horizontu smysluplnosti". Pronikavější myšlenkové úsilí však musí jít dále. Vědomí „smysluplnosti" poznání tvoří v tomto přístupu jen počátek kritického rozvíjení nutných předpokladů každé teoreticko-praktické operace.

Konkrétním příkladem toho je Aristotelova důkazní procedura obsažená ve IV. knize jeho *Metafyziky.* Nebudeme zde přesně mapovat kritický výkon řeckého metafyzika, soustředíme se jen na jádro vlastního důkazu. Základní intence metafyziky je odhalení a odůvodnění toho, co je jsoucno (co je realita v celém jejím rozpětí).[28] Aristoteles si všímá danosti skutečnosti jako celku a její nezpochybnitelnosti. Pokud by tato danost byla negována, škrtlo by se jsoucno jako takové a nutným výsledkem takové radikální negace by byla „danost nicoty".[29] Nicota je ovšem popřením veškerého jsoucna, tedy i myšlení s jeho negací ve vztahu k celku reality. Z toho plyne, že totální popření skutečnosti není realizo-

[26] Nenechme si uniknout zřetelnou metodickou souvislost myšlenkového postupu v citovaném textu s pasáží Platónova dialogu *Parmenides* (136 A), v němž jeho autor ukazuje, jakým způsobem můžeme dospět k odhalení poslední povahy jsoucna. Jinak než cestou silných afirmací a negací (přes princip sporu) a zaujímáním hledisek „v sobě" a „ve vztahu k jinému" to není možné.

[27] Danost něčeho jsoucího (jsoucna) je nejzákladnější podmínkou možnosti (*ex parte „objecti"*) našeho myšlení o čemkoliv. Jelikož se lidské myšlení chová diskurzivně a směřuje od předpokladů k závěrům, nelze tento časem stereotypizovaný, přímočarý postup použít pro uchopení a pochopení zmíněného předpokladu. Nelze mu totiž předřadit žádný původnější předpoklad. Proto většinou zůstává jen pasivně zabudován do všech našich myšlenkových konstrukcí, aniž by byl aktivně a kriticky tematizován.

[28] V první kapitole 7. knihy *Metafyziky* činí Aristoteles z „problému jsoucna" nejdůležitější problém lidského myšlení, o jehož řešení se více či méně úspěšně poukoušejí filosofové všech dob: „A již odedávna a také v přítomné době stále opakovaná a nikdy dostatečně nerozřešená otázka, co jest jsoucno..." (Aristoteles, *Metafyzika,* VII, 1, 1028b 1-3.)

[29] Obrat „danost nicoty" vyjadřuje fakt, že je tato hypoteticky možná situace předkládána jako určité vědění – vědět pak znamená postihovat nějakou danost. Dokonce i negace danosti něčeho je stále daností něčeho, neboť se jedná o vědění o neexistenci danosti. Toto vědění je ale danost v transcendentálním smyslu slova (myslící subjekt je v tomto smyslu rovněž daností postihovanou v úkonu sebe-vědomí, jímž se ví, že nic neexistuje).

vatelné, protože je a není jejím popřením zároveň a ve stejném ohledu (rozpor). *Je* kvůli explicitnímu soudu „jsoucno není", *není* kvůli nezbytnému implicitnímu předpokladu této negace, kterým je existence negujícího myšlení (neexistující negace nic neneguje).[30]

Jasné nahlédnutí nemožnosti popřít celek reality (jsoucna) vede Aristotela k odůvodněné formulaci, že jsoucno není a nemůže být nejsoucnem zároveň a ve stejném ohledu. Je zcela oprávněné vyzvednout odůvodněnost uvedeného závěru, neboť mu na způsob premis předcházely myšlenkové pokusy o verifikaci kontradiktorní antiteze. Antiteze je sice vyslovitelná v podobě verbálního soudu „jsoucno neexistuje/jsoucno je nejsoucno", není však myslitelná a tedy není ani možná, neboť nicota (nejsoucno) pohlcuje i myslitelnost, která ze své strany nutně vyžaduje existenci myšlení.[31] Nakonec proto nezbývá, než považovat za dokázané tvrzení o tom, že jsoucno je nutně samo sebou, že má svoji nezcizitelnou identitu.

Transcendentální pojem esence, o jehož objektivitě už není možné pochybovat, má přesně tento význam – je označením pro identitu jsoucna. Jeho transcendentalita se odvozuje od nutnosti, která legitimizuje objektivitu každého jsoucna. Jsoucno, které by bylo zbaveno esence, by bylo zbaveno samo sebe a přestalo by tedy být jsoucnem. Negovat esencialitu jsoucen je proto rozporné, neboť se tak předpokládá existence něčeho jsoucího (minimálně negujícího aktu), přičemž je tento nezbytný předpoklad zároveň a ve stejném ohledu popírán.[32]

Zamysleme se ještě krátce nad způsobem, jakým k odůvodňování objektivní transcendentality esence dochází. Lidské myšlení je diskurzivní a relacionální. Pokud chceme něco pochopit, musíme ono něco myšlenkově zachytit, identifikovat. To se ale děje vymezováním (definováním) dotyčné reality ve vztahu k jinému. Jen tehdy, když nahlédneme, co má daná skutečnost společného s jinými věcmi a v čem se od nich liší, dospíváme k jejímu porozumění. Metafyzice jde ale o pochopení toho, co je realita v celé její transcendentální šíři. Diskurzivní a relacionální povahu lidského myšlení přitom nemůže zrušit. Viděli jsme, že pro základní filosofické pochopení toho, co je jsoucno v sobě, bylo nezbytné vztáhnout jsoucno mimo něj a provést hodnotící porovnání, jelikož však jsoucno zahrnuje naprosto vše, nelze určovat jeho vnitřní povahu vztahem k něčemu partikulárně jsoucímu, protože toto partikulárně jsoucí je opět jsoucnem.[33] Jedinou možností je myšlenková konfrontace

[30] Neexistující negace nic neneguje, ale protože explicitní myšlenkový postoj negující jsoucno jako takové neguje i svoji negaci (tj. jsoucnost svého negujícího aktu), nemůže taková (neexistující) negace negovat to, vůči čemu se obrací a neobrací zároveň, tj. vůči jsoucnu jako takovému.

[31] Někdy se můžeme setkat s námitkou, která zpochybňuje ekvivalenci *myslitelnost = možnost.* Poukazuje se v ní na to, že nemožnost myslet něco ještě nemusí znamenat reálnou nemožnost tematizovaného. Námitka však podceňuje dosah nepřímého dokazování a uniká ji rozpornost vlastní teze o možnosti existence toho, co je námi nemyslitelné. Již v předchozích přednáškách jsme viděli, že nemůže existovat nic, co by námi nebylo myslitelné. Teze, která by chtěla zastávat opak, by skončila v kontradikci. Musela by totiž obhájit existenci něčeho, co je námi nemyslitelné. Jenže v tom by již byla potvrzena myslitelnost onoho údajně nemyslitelného – tvrdit (obhajovat) jeho existenci je již jeho poznáním. Námi nemyslitelné proto může být toliko to, co neexistuje díky vnitřní rozpornosti, poněvadž co není rozporné, má přinejmenším minimální stupeň jsoucnosti a je tudíž myslitelné. Noetika dokazuje, že lidské myšlení je objektivní neboli že je ve svých obsazích určováno realitou (jsoucnem). Proto nemožnost vyjevená na úrovni myšlenkových obsahů indikuje nemožnost objektivní jsoucnosti.

[32] Transcendentalita zajišťuje *esenci* její koextenzivitu (stejnorozsažnost) se jsoucnem. Není nic, co by nebylo esenciálně určené. Jsoucno tedy implikuje svou určitost (esencialitu) a odsuzuje k rozporu všechny proklamace o tom, že „věci nemají žádné esence". Masivní útok moderní filosofie proti esencialitě jsoucen, k němuž se ještě vyjádříme, lze vysvětlit jenom žalostným nepochopením transcendentality esenciálního určení jsoucna ze strany moderních myslitelů. Odhalování rozpornosti názorů renomovaných a univerzitně uznávaných filosofických autorit tak po čase degraguje v poněkud nezáživné konstatování trapné nekonzistence „kritických" model podle stále stejného vzoru.

[33] Vzpomeňme si na Tomášův obrat *„quaelibet natura essentialiter est ens"* (srov. *De Veritate,* 1, 1 corp.)

jsoucna s nicotou (nejsoucnem), protože ta se ukazuje být ve srovnání s ním opravdu jiná. Absolutnost jsoucnosti věcí se projevuje v tom, že myšlenková komparace jsoucna s nicotou zjišťuje toliko rozdíl porovnávaných členů, který neposkytuje žádný prostor pro jejich vzájemnou komunikaci.[34] Porovnání dovoluje pochopit absolutní pozitivnost jsoucna prostřednictvím pojmu identity-esence.[35]

Z Aristotelova zpracování je patrná nezastupitelná důležitost kontradiktorní opozice, jejímuž tlaku musí být filosofická teze o esencialitě jsoucen vystavena jako nejzazší zatěžkávací zkoušce. Touto kritickou cestou se zpočátku jen nekriticky předpokládané vědění transformuje v dokázaný vědecký závěr. Je tedy vidět, že nesmiřitelný odpor proti identitnímu pojetí jsoucna má hlubší než jen běžně polemický význam, a právě ten nepřátele esence nakonec zrazuje. Odpůrci klasické teorie esenciálního určení jsoucen chtějí vyprázdnit její pravdivostní hodnotu a proto se vůči ní myšlenkově situují do anti-tetického extrému. Tím je navozen dojem, že se lze filosoficky pohybovat v prostorách zbavených rigidních esenciálních predeterminací. Při tom všem se však uskutečňuje nejvlastnější zájem esencialistické metafyziky, neboť se díky rozpadu opozice navrací k sobě samé s kritickým vědomím vlastní pravdivosti. V tomto duchu je proto třeba nahlížet i velkou část současné filosofické produkce, jenž na odporu k esenci založila svoji slávu a svůj úspěch v akademických kruzích. Antiesencialistická propaganda moderních intelektuálů v sobě skrývá navzdory povrchnímu dojmu příslib nového povstání neustále pohřbívané metafyziky.

15.3.1 Hegelova pozice

Historicky nejvýznamnější ortel odsuzující klasickou metafyziku přímo v jejím těžišti, daném teorií identity jsoucen, nalézáme u Hegela. Hegel otevírá hranice esence směrem k nicotě. To, v čem Aristoteles spatřoval vnější bariéru chránící jsoucno před jeho vnitřním rozkladem, získává u německého filosofa statut intra-esenciálního určení. Identita jsoucna spočívá totiž podle Hegela v syntéze protikladů bytí a nebytí. Rozpor už není diskvalifikující, je palivem nezastavitelného historického dění, které si podmaňuje vše tzv. nadhistorické. Esence klasické metafyziky se jako synonymum mrtvolné identity pohřbívá a rodí se dynamický pojem esence, která ztrácí přesažnost vůči dějinným změnám. Pevné souřadnice skutečnosti a lidského života v něm se hroutí, každá nová epocha s sebou přináší radikálně pozměněný kontext lidského sebeporozumění.[36]

Nebudeme se zde ptát po důvodech úspěšnosti Hegelova myšlení v následných dějinách. Nyní nám stačí si uvědomit, že rozsah úspěchu je přímo úměrný odporu, který vyvolává každý pokus o prověření jeho filosofického historismu. Noetický rozbor Hegelovy pozice

[34] Tj. jsoucno a nejsoucno nemají nic společného.

[35] Již nyní si můžeme uvědomit nepatřičnost devalvujícího pojetí esence na způsob potence, jak je to v některých filosofických směrech běžné.

[36] Co bylo za dob Hegela považováno za exkluzivní přesvědčení malé hrstky osvícených intelektuálů, expandovalo postupem času do vědomí naprosté většiny lidí v západním světě.

však hovoří jasně proti její udržitelnosti.[37] Zamysleme se spíše nad logickým postupem, na jehož konci je ohlášeno ztotožnění jsoucna s nicotou. Smíme vůbec doufat v odhalení premis, které by zakládaly Hegelův axiom o esenciální dynamičnosti bytí? Existuje opravdu nějaká „logika postupu" k tak smělé konkluzi?

Domnívám se, že ano. Na počátku Hegelova kardinálního omylu stojí překvapivě to, co většina jeho epigonů zcela postrádá, totiž vědomí absolutnosti metafyzického poznání. Hegel s jistotou ví, že žádná partikulární realita není identická se jsoucnem jako takovým (*das Sein selbst*), jehož teoretická tematizace je posledním úkolem každého vrcholně angažovaného filosofického myšlení. Při hledání jeho povahy je tudíž nutné škrtnout všechny partikulární determinace,[38] podobně jako při vymezování rodu (*genus*). I ten je zbaven specifických diferencí, má vlastní, na nich nezávislou konstitutivní strukturu. Jelikož se však ptáme na jsoucno jako takové, musí při jeho postihování zmizet *všechna* určení. Tím dochází k maximálnímu vyprázdnění pojmu jsoucna, které se tak obrací ve svůj protiklad – v nicotu.

Chyba samozřejmě není v odmítnutí identifikace jsoucna jako takového s nějakou partikulární skutečností, nýbrž v eliminaci určitosti z pojmu jsoucna, v souladu se spinozovským předpokladem vyjádřeným principem *„omnis determinatio est limitatio"*.[39] Jelikož myšlení nemá limity[40] – což Hegel v dobrém metafyzickém náběhu jasně nahlíží – nemůže být jeho vlastní předmět něčím determinovaným. Ekvivalence *limit = určitost* činí tento

[37] „Jestliže však provedeme zaslouženou aplikaci Hegelových vrcholných tezí na ně samé, zneškodníme je antitezemi a Hegel první bude protestovat před tímto nežádoucím účinkem domněle osvobodivého účinku z jednostranností abstraktních určení. Neboť podle toho dění je a není, je a není jednotou protikladů, je a není něčím třetím vůči nim, je a není pravou skutečností, jednota je a není, bytí je a není nicotou, zápor je a není negací, myšlení postihuje a nepostihuje realitu, soud je a není tím, čím je, je a není jednostranný, pravda překonává i nepřekonává jednostranná určení, která jsou i nejsou jednostranná. Máme pokračovat a výslovně neutralizovat každý specifický výrok Hegelova systému příslušnou antitezí? K výkladu to není třeba, ale smysl Hegelovy reflexe spekulativního myšlení vyžaduje, abychom ke každému jejímu soudu o dění, bytí, nicotě, rozporu, myšlení atd. přiřadili patřičnou antitezi. Tím se ovšem specifické soudy zvrhávají ve své opaky a ztrácejí chtěnou, protože přece jen v přirozenosti zakotvenou určitost. Hegel jimi chce jednoznačně formulovat určitou, dokonce velice vyhraněnou a významnou myšlenkovou pozici, ale ona se vahou svých radikálních obsahů intencionálně rozpadá. Hegel vyhlásil boj přirozenosti myšlení, ale prohrál, neboť bojoval těmi prostředky, které mu poskytla přirozenost myšlení. Hegel ovšem vlastní porážku neprožil, nenahlédl rozpad své pozice, neboť se nepromyslel k potřebné sebereflexi. Soudy, na nichž mu eminentně záleželo, nechal klidně v ‚nepatřičné jednostrannosti', nepodrobil je vyvažující proceduře, která měla jednostrannost spekulativních soudů odstranit. Absurdizující důsledky jeho tezí mu tedy zůstaly skryty. Pro myšlenkovou konzistenci však bylo nanejvýš nutné, aby Hegel pocítil dobrodiní rozpornosti, kterou tak velkoryse naordinoval spekulativnímu myšlení. Takto se ocitnul v krajně nevýhodném postavení obecného negativisty, který si nevědomky uděluje dispens a neví vlastně, co říká. Jako tento obecně neguje hodnotu poznání, aniž si všiml, že ji v negaci postuluje, tak Hegel relativně bezrozporným myšlením stanovil, že myšlení o myšlení musí být rozporné. V tu chvíli je na tom, jako by říkal, že nelze mluvit." (Jiří Fuchs, *Kritický problém pravdy,* Praha: Krystal OP 1995, str. 60-61.)

[38] Neboli je třeba abstrahovat od všech diferencí.

[39] Tj. „každé vymezení (určitost) je omezení".

[40] Limit myšlení může být dán toliko něčím pozitivně jsoucím. Proto je vědomí limitu spojeno alespoň s minimálním poznáním oné omezující skutečnosti. Tím už je ale tato skutečnost myšlenkově tematizována a tedy překonána jako údajná hranice myšlení.

závěr nevyhnutelným.[41] Epochální myšlenkový výkon pruského filosofa tak nerespektuje upozornění, které zaznělo např. z výše citovaného Tomášova textu: jsoucno nelze traktovat jako rod, neboť tehdy by se zvětšovala propast mezi partikulárními skutečnostmi (*differentiae entis*) a jsoucnem jako takovým (*ens ut tale*, bytí), poněvadž prvně jmenované reality by stály jaksi mimo bytí, tak jako diference leží mimo rod. Jak by potom ale bylo možno k onomu jsoucnu proniknout? Jinak než negací diferencí (partikulárních jsoucen) to nejde. Koncentrace na jsoucna v podobě kategorizace skutečnosti se nevyhnutelně proměňuje v trestuhodné zapomenutí na bytí, které bylo aplikací spinozovské logiky vytěsněno mimo bezprostředně dosažitelné entity.[42]

Pro Aristotela i Tomáše se bytí (jsoucno jako takové) zpřítomňuje v lidském myšlení jiným způsobem. Při formaci pojmu jsoucna nelze odhlédnout od žádného partikulárního momentu skutečnosti. Bytí není něčím „zásvětným", nýbrž manifestuje se v realitách přítomných zde a nyní, proniká k nám a my k němu v partikulárních realitách a skrze ně. Nemělo by totiž vůbec smysl mluvit o partikulárních realitách, kdyby se nepojily esenciálním vztahem k celku skutečnosti. *Pars* a *totum* jsou korelativa, jedno bez druhého není myslitelné. Klasičtí teoretikové analogické povahy jsoucna zjednávají jak celku, tak i částem reality právo na existenci tím, že je sjednocují participační vazbou. Naproti tomu Hegelem inaugurované vědění o celku skutečnosti nedokáže udržet parciální momenty při samostatném životě. Celek (*totum*) jsoucího je v univokálním přístupu jednou a vlastně i jedinou realitou, mimo niž vše rozdílné (diferentní) upadá na úroveň pouhé její modality. Takové převládnutí důležitosti celku nad částmi ústí do bytostného totalitarismu a integrismu, či srozumitelněji řečeno do metafyzického monismu. Je dobré vidět, kde je zaseto jeho nenápadně vyhlížející semeno. Je-li se jsoucnem myšlenkově nakládáno jako s rodem (*genus*), zůstává stejné ve všech svých diferentních projevech,[43] takže realita pak není ničím jiným než Jedním ve svých různých manifestacích. Třebaže se Hegel řadí k tzv. absolutním idealistům, akcent na nadřazenost reality „rodového" obsahu (bytí) ve srovnání s jeho modálními diferencemi upomíná na nároky přehnaného realismu.

[41] Tento způsob uvažování se dokonce usídlil i v některých interpretacích Tomášovy metafyziky. Známý francouzský tomista Etienne Gilson pokládá koncentraci metafyziky na esenci jsoucen za minutí se s jejich hlubší a základnější existenční povahou. Pro obezřetnější myslitele však není složité nahlédnout neprůchodnost takového podceňování ustavující hodnoty esence. Poslední konsekvencí existencialistického překonávání esence je i v gilsonovském podání destrukce jakékoliv konzistentní metafyziky. Gilson a jeho žáci to nepřipouští jen kvůli nedůslednosti vhledu do implikací svých vlastních teorií. „Pokud je myslíme v souladu s jejich vnitřní logikou (*if they are thought out according to their ‚inner logic'*)," píše Seifert na adresu Gilsonových antiesencialistických omylů, „je konec metafyziky beznadějně zpečetěn." O pár stránek nazpět se vyjadřuje s neztenčenou kritickou razancí: *„Existential Thomists seem consistently to underrate the decisive significance of essence within being, an error which has disastrous philosophical consequences (which they generally avoid to draw)."* (Josef Seifert, Essence and existence. A New Foundation of Classical Metaphysics on the Basis of ‚Phenomenological Realism' and a Critical Investigation of ‚Existentialist Thomism"', in: *Aletheia,* an International Journal of Philosophy, University of Dallas, Irving 1977, str. 30 a str. 23.)

[42] Slavná Heideggerova proklamace zapomenutosti bytí v západní postparmenidovské filosofii a jeho heroické a prorocké vypořádávání se starou anticko-scholastickou metafyzikou pramení ze stejně mylného přístupu ke jsoucnu, který je typický pro Hegela.

[43] Logická univokálnost generického určení je zárukou stejnovýznamového rozprostření rodového obsahu na rozdílné momenty skutečnosti, které jsou tímto obsahem kvalifikovány. Nezapomeňme, že Hegel neuznává Aristotelem hájený rozdíl mezi logikou a metafyzikou. Zmíněná stejnost bytí provládající všechny jeho emanace nemá u německého filosofa nic společného s parmenidovskou čistou identitou, ale přesto je vhodné na fakt stejnosti upozornit. V případě novodobého dynamického monismu je v každé fázi vývoje přítomná stejná syntéza bytí a nebytí. Pro aristotelsko-tomistickou metafyziku naopak platí, že každá partikulární skutečnost, každá fáze vývoje atd. vnitřně diferencuje jsoucno jako takové, takže nikdy nemůžeme konstatovat přítomnost zcela stejného bytí v jeho různých participacích (modalitách).

Z téhož východiska se ovšem mohou zrodit i kontrárně charakterizované filosofické proudy, které už nijak neskrývají své nominalistické zaměření. Stačí preferovat „realitu" diferencí, tj. partikulárních entit, a odsunout ono „stejné" a „společné" do pozadí, či přesněji úplně ho zavrhnout. Celek skutečnosti, upřednostňovaný monistickými koncepcemi jsoucna, přenechává své místo „svým" částem. Jelikož se zde celek nechová deterministicky k částem, přebírají části jeho roli a získávají statut absolutizovaných celků. Diference a partikularita je vším, žádná vyšší jednota už nad nimi nemá vládu. Naznačený postoj nachází svůj pravý výraz v adoraci rozdílnosti pro rozdílnost samotnou. Dnes se přímo utápíme v mentalitě tohoto druhu – apel na odlišnost je posledním argumentem, proti němuž není odvolání. Odlišnost kultur, odlišnost zvyků, odlišnost pohledů, odlišnost sexuálních orientací atd.[44] jsou legitimizovány právě z důvodu své odlišnost,[45] která je nepřekročitelným základem všeho jsoucího.

15.3.2 Heideggerova varianta

Dalším autorem, o němž je vhodné se alespoň letmo zmínit v souvislosti s tématem transcendentálního určení esence jsoucna, je Martin Heidegger. Tento velmi vlivný německý myslitel se plně ztotožňuje se základním imanentistickým motivem Hegelovy filosofie a rozvíjí ho do podoby temporální povahy pravdy o jsoucnu. Podle Heideggera se postparmenidovská západní metafyzika osudově soustředila na esenci jsoucna v jeho nadhistorické neměnnosti[46] a přehlédla, že ji lze sémantizovat pouze z hlediska času. Fenomenologové, mezi něž Heidegger patří, připisují obzvláštní význam všemu tomu, co je ve vědomí přítomno na způsob originální danosti, poněvadž se domnívají, že se v ní odhaluje realita v její nezfalšované pravosti. Omyl totiž povstává teprve vlastním pohybem lidských myšlenek, zatímco původní danost jistých obsahů vědomí není ještě poznamenána našimi mentálními operacemi – je výsledkem zjevování (dávání se) reality samé.[47]

Heidegger se nespokojuje s analýzou vědomí za účelem odhalování prvotin myšlení – pátrá po nich též v etymologických významech filosoficky relevantních termínů. Pojem esence byl Řeky označován jako *ousía,* v čemž se podle něj ohlašuje jiný, základnější signifikát, *parousía*, tj. přítomnost. Německé substantivum *Wesen* (esence) si v sobě ještě uchovalo vztah k tomuto nejpůvodnějšímu významu, poněvadž je spřízněné s femininem *Anwesenheit*, které je právě označením přítomnosti. „Přítomnost" je ale zjevně časovou kategorií, takže autentické vyhodnocení situace si žádá radikální obrat v přístupu k osvětlování povahy bytí. Od okamžiku tohoto objevu již není možné stavět čas do protikladu s údajně pravou, neměnnou a tedy nadhistorickou esencí jsoucna, nýbrž esenci je třeba určovat z hlediska času a skrze čas. Čas se vlamuje do hranic esence jsoucna, které na-

[44] Jedním slovem pluralita ve všech možných oblastech.

[45] Současný člověk vyrůstá v této pluralitní atmosféře od svého útlého dětství. Nad vstupem do jedné z pražských základních škol je vyvěšen slogan mající za úkol vychovávat školní mládež k „ušlechtilé toleranci" k odlišnosti: „Nejsem lepší ani horší než ty – jsem prostě jiný." Ve své univerzalitě je toto ideologické klišé aplikovatelné na jakýkoliv případ.

[46] Různé západní metafyziky jsou v souladu s touto interpretací jen variacemi na jedno a totéž téma (určování pravé esence reality). Je přitom lhostejné, zda je kladena do Jednoho, Přírody, Osudu, Materie, Formy, Ideje, Aktu, Potence, Boha, Subjektu, Objektivity, Identity subjektu a objektu, Ducha, Jedince, Kapitálu, Vůle k moci atd. Ve všech případech jde o zapomenutí na „ontologickou diferenci" a tím pádem na „bytí", které leží mimo takto pojaté „esence skutečnosti".

[47] Tak to alespoň leží jako základní motiv fenomenologického zkoumání u Edmunda Husserla (viz heslo *„Zurueck zu den Sachen"*). Četné fenomenologické školy se tomuto vstupnímu stimulu zpronevěřily a uzavřely fenomén ve vědomí chápaném jako nepřekročitelná činnost subjektu, která udílí smysl skutečnosti. Sem patří i fenomenologie Heideggerova, třebaže některé jeho proklamace budí opačný dojem. Realistické fenomenologické směry (srov. např. Hildebrand, Seifert, Steinová atd.) se původní Husserlovy intence odmítly vzdát.

bývá zásadně historické povahy.[48] Heidegger tedy koncipuje řečenou „přítomnost" v celé její historické limitovanosti – přítomnost dnešního dne není přítomností dne včerejšího, ani přítomnost naše není přítomností minulých generací. Nová doba s sebou přináší nové problémy, na něž je nutné dávat nové odpovědi. Krátce shrnuto, nová éra si pro svou radikální novost vyžaduje zcela nové pojetí bytí. Jelikož je „přítomnost" synonymem esence člověka, nemá prý smysl mluvit o neměnné, nadhistorické esenci, která by byla vlastní lidem všech dob.

15.3.3 Kritika historismu

Intelektuální elity západní filosofie před autoritou německého „proroka" skrytého bytí ve většině případů poslušně kapitulovaly. Vzaly imanentistickou ideologii za svou a bez přestání nám vzkazují, že dějiny jsou tím posledním „základem" jsoucna, o jehož manifestaci se filosofové žijící před Hegelem a Heideggerem bezúspěšně pokoušeli. Dějiny jsou jimi ovšem pojímány jinak, než jak se jeví „nekritickému" pohledu neškoleného laika. Nejsou kontinuálním plynutím odehrávajícím se na pozadí něčeho „stále stejného", nýbrž místem „radikální neidentity", diference a rozporu. Přechody z jedné epochy do druhé jsou možné jen formou „interpretací", které člověku zprostředkovávají poznání filtrované předporozumněním utvářeným jeho dobou a jeho kulturou. Nárok klasické metafyziky na objektivní vědění o celku skutečnosti je deklasován jako iluzorní a dobově nepoučený.

Naše argumentace ve prospěch objektivity transcendentálního určení esence však nedává postmoderní relativizaci pravdy o jsoucnu žádnou šanci na sebeprosazení. V teoriích dějinnosti jsoucna a pravdy o něm se totiž bortí doslova všechno, počínaje samotným kardinálním pojmem „historie". Zaměřme se na předpoklad relativistického historismu, z něhož vychází negace možnosti objektivně založené metafyziky. Kdyby byl tento předpoklad pravdivý, ani samotné dějinné myšlení by nebylo možné. I myšlení moderního interpreta má totiž metafyzický rozměr, jenom je zasut hluboko do jeho nevědomí. Již pojmy dějiny, dějinné období atd., bez nichž se historické vědomí neobejde, jsou čistě metafyzické, neboť mají vyjádřit skutečnost jako celek, a to je právě známka metafyzického poznání. Hermeneutický požadavek relativity a parciálnosti se jich netýká. Jde o pojmy, které jsou i pro dějinné myšlení absolutní. To se však stává pro moderní interpretační vědomí osudné. Chce být plně dějinné, relativní, dílčí tj. důsledně antimetafyzické, a přitom se může ustavit jenom tehdy, když svou živnou mízu čerpá z metafyziky. Dějinné vědomí je tudíž rozporným postojem ke skutečnosti a myšlení.

Historizující relativisté, ač uvězněni ve zcela konkrétní dějinné perspektivě, operují vedle pojmu dějin i dalšími pojmy, jejichž základní významy se nutně týkají všech histo-

[48] Heideggerův žák Jan Patočka hovoří doslova o „historické esenci": „Podle Hegela neexistuje jakási lidská přirozenost, zákon nadčasově spravující lidskou skutečnost, nýbrž tato skutečnost je zásadně historická, tj. časová a pohyblivá, a její danost je původně, ne-li cele, tedy aspoň částečně, v některém svém momentě negativní. Ale Hegel své pochopení lidské historičnosti neutralizuje zase tím, že útvary vědomí, jež se v historickém procesu střídají, nechává dialektickým procesem vytvářet nutný celek, který má opět ráz nečasový – čas je tu opět proměněn ve věčnost. Teprve pod podmínkou, že určité jsoucno (např. člověk) není dáno ani takovým celkově vystižitelným a od té doby vyčerpaným a nadčasově zachyceným procesem, mohou být takové ‚esence historické' tvrzeny. Esence historická je tedy taková, která není původně dána pozitivně, nýbrž nejvýše záporně (ve formě intence, požadavku, případně zahaleného nedostatku atd.) a která nemůže ze zásadních důvodů být dána celá a bez ohledu na čas." (Jan Patočka, *Negativní platónismus,* Československý spisovatel, Praha 1990, str. 76-77.) V citaci je možné si mimo jiné všimnout upozornění na Hegelův monistický základ reality a na Patočkův příklon k jejímu bezbřehému roztříštění do časem dávkovaných diferencí. Jak jsme již v textu naznačili, vycházejí obě kontrární pozice z identického genetického jádra antiesencialismu. Existencialisté vztahují toto učení výlučně na člověka, neboť jen on existuje v pravém smyslu slova. Existence je jimi vykládána jako temporální určení člověka, který žije v neustálé vztaženosti k dosud nenaplněné budoucnosti (ex-sistere, ex-statické bytí).

rických epoch. Dnešní hermeneutika sice tvrdí, že je člověk a jeho vědomí produktem historie, ale v kontrastu s tím předpokládá pravý opak, totiž že v celých dějinách žije a myslí specificky stále tentýž člověk. Vždyť každé dějinné údobí zůstává dějinným údobím, byť je pro něj konstitutivní různost, každá dějinná situace zůstává dějinnou situací, byť se pokaždé jedná o situaci jinou a obojí (údobí i situace) je vždy bráno ve vztahu k člověku. Proto v celých dějinách zůstává člověk člověkem, jinak se pojem dějinnosti vyprazdňuje a znesmyslňuje – dějinnost ve specificky hermeneutickém smyslu je vždy vázaná na člověka. Antický, středověký, moderní i současný člověk je tělesně-duchovní bytostí a jeho dějinnost, chce-li zůstat dějinností, nemůže otřást konstitutivními znaky lidské identity (esencí) natolik, že by (dějinně) přešly v něco zcela jiného. Nebyl-li člověk minulosti člověkem, nebyl tělesně-duchovní entitou, a pak se nemohl nacházet v žádné dějinné situaci. Bez inkarnovaného ducha (člověka) se dějiny nekonají.

Z toho je patrné, že dějiny jsou možné jen díky určitým konstantám. K nim v prvé řadě patří člověk se svou nezměnitelnou identitou. K lidské, dějinně neproměnné přirozenosti patří i poznání se svou intencionalitou vztaženou ke skutečnosti. Intencionalita poznání tedy vede k realitě neodvozené z úkonu poznání. A jsme opět u neodvolatelných, třebaže nepřiznaných, ba přímo odmítaných předpokladů každého dějinného myšlení. Pro každý historický moment platí, že se v něm nachází člověk, který se poznáním (a nejen jím) vztahuje k určité situaci. V nejobecnějším smyslu slova je situace tvořena mnohými entitami („věcmi" v transcendentálním významu). V žádném případě se nejedná o momenty nějakého monistického „Jednoho", ale naopak se zde ohlašuje skutečnost ve své původní a nezredukovatelné pluralitě. Hermeneutická záliba v kategorii rozdílnosti nemůže na těchto předpokladech nic změnit. Dějiny prý mají *in radice* podmiňovat lidské vědomí, a tím i celého člověka jako kulturní bytost. Avšak ukazuje se, že je to právě esence člověka, která jakožto metafyzická konstanta dějiny podmiňuje tím, že tvoří *conditio sine qua non* dějinného procesu. Jak tedy podmíněné (dějiny) může konstitutivně podmiňovat svoji vlastní ustavující podmínku (lidskou esenci)?

Zatajované supozice dějinného myšlení znemožňují vidět, že zužování rozsahu lidského poznání na danou historickou dobu je nelegitimní. Platí-li výše řečené, pak se před lidským rozumem otevírají brány vedoucí k metafyzickým rozměrům skutečnosti. Metafyzik totiž na rozdíl od moderního vyznavače hermeneutiky kriticky nahlíží, že jiné není separovatelné od stejného a dějiny od neměnného. Metafyzik také ví o rozdílu mezi člověkem a jeho

historií, protože smazání této diference, tedy úplné ponoření člověka do dějinného proudu, ruší historii samu.[49]

Literatura pro kapitolu

Tomáš Akvinský, *Quaestiones disputate de Veritate,* q. 1, a. 1, corp.

Enrico Berti, *Introduzione alla metafisica,* UTET, Torino 1993.

Joseph de Finance, *Connaissance de l'être,* Desclée de Brouwer, Paris-Bruges 1966.

Josef Seifert, „Essence and existence. A New Foundation of Classical Metaphysics on the Basis *of Phenomenological Realism* and a Critical Investigation of *Existentialist Thomism*", in: *Aletheia,* an International Journal of Philosophy, University of Dallas, Irving 1977.

Jan Patočka, *Negativní platónismus,* Československý spisovatel, Praha 1990.

Roman Cardal, „Interpretační manko hermeneutické metody", in: *Distance,* 2/7, 2004, str. 87-88.

[49] Dovoluji si zde odcitovat mírně upravenou pasáž vlastního textu: „Rozpornost Heideggerovy filosofie a vůbec celého tzv. dějinného myšlení v jeho antiesencialistické averzi je zároveň neklamným signálem nemožnosti interpretovat klasickou teorii esence v časových kategoriích. Antimetafyzickým fenomenologům slouží návraty k etymologickým významům slov jako náhražka samostatného kritického nasazení. Prvotnost významu však ještě rozhodně není garancí nefalšovaného zachycení reality. Teprve jeho zasazením do kritického noetického kontextu vyjevuje hodnotu, která mu po právu náleží. Na druhé straně je ale pravda, že etymologie může skutečně leccos vhodně ilustrovat. Latinské verbum *existere* je kompozitem prefixu *ex* a slovesa *sistere*. ‚Tento slovesný útvar označuje stav udržování se mimo svůj původ či zdroj. *Ex-sistovat* je manifestovat fakt bytí ve vztahu k příčině eficientní anebo finální. Výrazy *einai, esse* mají zcela jinou etymologii. Podle lingvistů se vážou ke kořenu *es* jakožto ke svému nejstaršímu původu, který se překládá jako *to, co je autentické, o sobě subsistentní.* Druhý kořen výrazů se nachází v podobě *bheu* (řecké *phuo, phuomai*) v indoevropském jazyku s významem *růsti, objevit se na světle.*' (J.-J. Jolly, *Être,* in *Encyclopédie philosophique universelle,* I, *Les notions philosophiques,* PUF, Paris 2002, str. 887.) Uvedené etymologie zaměřují *dvojí aspekt* jsoucna – jeho *esenci* a *existenci.* Pozdější středověká filosofická tradice rozlišuje dva pohledy na jsoucno, které byly terminologicky fixovány obraty *ens ut nomen* (tj. esence jsoucna) a *ens ut participium* (tj. existence jsoucna). Je-li skutečně pravda, že nejpůvodnějším významem substantiva ‚existence' je být ve vztahu k eficientní či finální příčině, pak nepřekvapuje, že preferenční volba moderních existencialistů padla právě sem. Absolutizace existenčního aspektu skutečnosti u nich vede k odtržení a k zavržení určení esence, které je naopak Aristotelem i Tomášem považováno za komplementární určení jsoucna, bez něhož se významově vyprazdňuje i samotný pojem existence. Naše analýzy potvrdily správnost tohoto přesvědčení. Ve vztahu k etymologickému významu slova ‚existence' stojí za to si všimnout, jak ho moderní existencialisté heideggerovského zaměření navzdory svým návratům k prapočátkům myšlení a mluvení zužují. Existence je pro ně dynamickým lidským bytím ve vztahu k historicky omezené realitě na základě svobodného rozvrhu (*causa efficiens*). Poukaz k finální příčině existenčního vztahu člověka už zmiňován není. Proč to? Není to těžko prominutelným opominutím na půdě sakrální tradice etymologie? Když si uvědomíme intimní propojení klasické koncepce finální příčiny s esencemi věcí, vysvětlíme bez potíží i tuto existencialistickou redukci. Finální příčina je sice tradičně řazena mezi vnější příčiny, avšak o její danosti a konkrétní podobě rozhoduje vnitřní strukturace esence jsoucna. Dojde-li tedy k eliminaci esence jsoucna, padá tím zákonitě i jeho esencí zprostředkovaná tendence k vlastnímu cíli. Na místo toho se vynořuje existencialisty pěstovaná nicota jako imanentizovaný smysl lidského života (*Sein zum Tode*)." Srov. Roman Cardal, „Interpretační manko hermeneutické metody", in: *Distance,* 2/7, 2004, str. 87-88.

16 Transcendentální určení jsoucna (II) – jsoucno jako věc

Věcnost jsoucna je reflektována objektivním metafyzickým pojmem (res), který se významově liší jak od esence, tak od ostatních transcendentálních určení jsoucna. Nesynonymita těchto určení se vposledku odvozuje z vnitřní komplexnosti jsoucna, které v našem myšlení plodí objektivně odůvodnitelné diference významů všerozsáhlých determinací reality. Na pojmu „věci" se dobře ukazuje, jak metafyzika pracuje s myšlenkovými obsahy, které člověk každodenně užívá. Někdy se touto disciplínou pohrdá s poukazem na to, že obrací svou pozornost k „banalitám". Jelikož však není takový soud odtržen od méně či více skrytého filosofického přesvědčení jeho zastánců, je nutné reflektovat především právě naznačené pozadí negativního hodnocení metafyziky.

16.1 K Tomášově pozici

Tomášův text z *Quaestiones disputatae De Veritate* se ihned po reflexi o esenci zmiňuje o věcné povaze skutečnosti. Ospravedlnění transcendentality věcnosti vychází z poukazu na duální charakter jsoucna. Podle Tomášova výkladu myslíme pojmem jsoucna vše, co existuje, a jeho význam odvozujeme především z faktu existence.[1] Toto tvrzení ztělesňuje přesvědčení, že ve srovnání s esencí je pro člověka existence jsoucna něčím nápadnějším,

[1] *„... ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit quidditatem sive essentiam entis."* (Tomáš Akvinský, *De Veritate,* 1, 1 corp.). Akvinský se v této pasáži zaštiťuje autoritou arabského filosofa Avicenny. Sporem o to, zda je *actus essendi* ekvivalentní s „existencí", se nyní nebudeme zabývat.

alespoň pokud jde o první kontakt s ním.[2] Existovat znamená být odlišen od nicoty, kdežto být „něčím" určitým předpokládá nejen odstup od nicoty, ale též disponování vlastním obsahem. Třebaže ve skutečnosti nejde o sekvenci reálných poznávacích fází a jsoucno se našim poznávacím schopnostem prezentuje integrálně s oběma svými složkami najednou,[3] je pro nás moment odlišení od nicoty něčím primárnějším než vlastní důsledek (*quoad nos*) této diference, tj. vnitřní určitost jsoucna. Proto můžeme jmenovat jeden a týž „předmět" našeho myšlení (jsoucno) různými způsoby v závislosti na tom, skrze kterou jeho složku se na něj právě díváme. Pokud ho chápeme prizmatem existence, vytváříme pojem *jsoucna* v Tomášově pojetí, pokud se zaměřujeme na jeho esenci, myslíme na něj jako na nějakou věc.

Není ztrátou času zabývat se transcendentálií věci, která vlastně neoznačuje nic odlišného od esence jsoucna? Nezmnožujeme tím jen slova bez prohlubování našich znalostí? Skrývá-li se totiž pod mnohými slovy jen jeden pojem, setrváváme v přechodech od jednoho slova k druhému na kognitivně mrtvém bodě. Synonyma utvářejí bohatost jazykovou, ne myšlenkovou. Ke klasickému učení o transcendentálních určeních jsoucna však též patří důležité upozornění na to, že se významově nepřekrývají, a že tudíž nejsou synonymy. Jejich ozřejmování proto obohacuje naše poznání jsoucna.

Jak tedy můžeme odůvodnit nesynonymitu determinací jsoucno – esence – věc? Jsoucno je to, co *je* jakýmkoliv způsobem. Že se nejedná o prázdnou, tautologickou definici, je dáno již tím, že objektivní pojem jsoucna lze explikovat do jeho reálně a tedy i významově rozdílných modů. Celá metafyzika spočívá právě v této explikaci. – Ale jak se to

[2] Jsoucno je to, co je pro rozum tím nejznámějším údajem (*notissimum*). Podle aristotelsko-tomistické filosofie přiřazujeme jména myšleným skutečnostem na základě intenzity naší znalosti o nich. Některé reality nám nejsou přímo dostupné a jejich poznání je proto třeba zprostředkovat oklikou přes poznání věcí nám již známých. Tato mediace má dopad i na způsob, kterým tyto reality označujeme, protože přitom užíváme slovních výrazů, jejichž význam je vzat (*sumitur*) z dostupnější sféry skutečnosti. Tomáš podobnou logiku nominace aplikuje i na pojem jsoucna. Pojem jsoucna podle něj primárně (co do původu) signifikuje jeho existenční rys (*sumitur ab actu essendi*), následně pak jeho esenci. To plyne z kontextu jeho metafyzického myšlení, v němž má jsoucno ve všech ohledech primární postavení a transcendentálním určením, k nimž patří i esence, náleží statut atributů jsoucna. Toto logické předřazení jsoucna vůči esenci při pojednávání problému transcendentálií vyžaduje jeho prvotní nominální založení v něčem, co není esencí. Jako jediná alternativa se nabízí jeho existence. – Podobné distinkce však v sobě skrývají značná nebezpečí. Doplňme dvě poznámky: 1) Esenci nikdy nelze vytěsnit do pozice atributu subjektu ve vlastním smyslu, tj. smyslu reálně rozdílném od obsahu subjektu. Esence totiž vnitřně konstituuje subjekt a je základem jeho atributů. 2) Již v první prezentaci jsoucna našemu myšlení musí být zastoupeny obě složky jsoucna, esence a existence, takže by bylo nanejvýš diskutabilní tvrdit, že nejprve poznáváme existenci něčeho, a teprve poté jeho esenciální znaky. Naznačená posloupnost tudíž charakterizuje jen přechod od spontánního, nereflektovaného uchopování jsoucna k jeho tematickému poznávání v metafyzickém úkonu. V první, pro všechny myslící lidské bytosti nutné fázi, je fakt existence něčeho bližším poznatkem než jeho určitost. Existence totiž není dále analyzovatelná, kdežto obsahová určitost jsoucna vyvolává neustálé otázky po tom, co ona jsoucí věc je. Existence je vždy chápána jako existence něčeho určitého (moment simultánního záběru konstitutivních složek jsoucna), ale esence jsoucna je oproti existenci silnějším stimulátorem otázek manifestujících neznalost. Tedy jen v tomto smyslu je existence v první etapě myšlení bližším poznatkem. V druhé, metafyzické fázi, dochází k explicitní tematizaci esence i existence. V poměru esence a existence se esence ukazuje být obsahově určujícím faktorem jsoucna. Aby se však toto mohlo ozřejmit, musí se metafyzické reflexe v každém svém okamžiku týkat něčeho jsoucího. Toto „něco jsoucího" je při určování role esence myšleno s větším důrazem na existenci, neboť filosofická deklarace esence se teprve rodí (moment posloupného záběru konstitutivních složek jsoucna). Logická priorita je naznačena i tím, že mluvíme o „esenci jsoucna", ne však o „jsoucnosti esence" (pokud se setkáme s obratem *esse essentiae*, nemá termín *esse* stejný význam jako termín *ens-jsoucno*). – Toto by, souhrnně vzato, mohlo být vysvětlením Tomášova názoru, podle něhož *„nomen entis sumitur ab actu essendi"*.

[3] Proto pojem esence konotuje existenci a naopak pojem existence zase esenci. Rozebíraný rozdíl v koncepci jsoucna, který stojí v pozadí rozdílu mezi jsoucnem (*ens*) a věcí (*res*), je tedy otázkou pouhého většího důrazu na jeden či druhý moment původnějšího komplexu tvořeného analyzovanou skutečností.

má s esencí jsoucna? Není příliš hazardní trvat na její významové diferenci od jsoucna? Určitě ne. Esence totiž nemá striktně řečeno zcela stejný rozsah se jsoucnem, což se odráží i v její omezené konvertibilitě[4] s ním. Zatímco jsoucno je komplexem esence a existence, náleží esenci statut jen jedné z ustavujících komponent jsoucna. Protože tedy jsoucno není pouze esencí, je třeba zachovat jistou obezřetnost při určování vzájemného vztahu jsoucno-esence. Vzájemnost zde ještě neznamená úplnou konvertibilitu, tj. vzájemnou predikovatelnost. Můžeme a dokonce musíme říci, že každé jsoucno má svou esenci (predikace esence o jsoucnu), ale bylo by závažnou chybou myslet esenci na způsob jsoucna (predikace jsoucna o esenci v soudu „esence je jsoucno"). V takovém případě bychom se dopustili záměny celku s částí, neboli, tzv. principiátu s principem. Esence není jsoucnem, nýbrž principem jsoucna. Nerespektování této distinkce vede k vnitřnímu významovému rozpadu samotného pojmu esence.[5] Oproti tomu je „věc" (*res*) se jsoucnem striktně koextenzivní a tedy i plně konvertibilní. Označuje totiž celé jsoucno, ovšem s akcentem na jeho esenci.[6]

Transcendentální určení „věc" proto odpovídá jsoucnu v tom významu, jaký klasická metafyzická tradice středověku připisuje termínu *ens ut nomen.*[7]

---

[4] Transcendentální determinace jsou konvertibilní se jsoucnem, takže platí materiální ekvivalence *ens = res, res = ens, ens = unum, unum = ens, ens = verum, verum = ens, ens = bonum, bonum = ens.* Jak bylo již poznamenáno, konvertibilita je toliko materiální, ne formální. To bude vysvětleno na svém místě.

[5] „Když reflektujeme prvky jsoucna, musíme především respektovat jejich základní obsah. Drtivá většina našeho myšlení a vyjadřování je fixována na jsoucno. V reflexi prvků jsoucna však nesmíme beze všeho uplatňovat myšlenkové stereotypy a vyjadřovací návyky. Musíme je vyvažovat ohledem na jejich elementární významy. Jestliže jsou odůvodněné, pak např. ‚otázka, co je esence' nemůže znamenat dotaz na esenci esence; bylo by to protismyslné. Otázkou, co je esence, se ptáme jen na to, co máme esencí rozumět." (Jiří Fuchs, *Návrat k esenci,* Praha, Krystal OP 1996, str. 24.) Je dobré si všimnout, jaké důsledky plodí např. antimetafyzická fenomenologická mentalita, která se radikálně rozešla s metafyzickou kauzální explikací skutečnosti a nahradila ji pouhým popisem. Jelikož jsou fenomenologicky dostupná jenom jsoucna, nikoliv esence, jsou k esenciálním rysům skutečnosti (člověka) počítána opět jen jsoucna. Fenomenologický výklad jsoucny komponované esence se tak absurdizuje nevyhnutelným regresem do nekonečna: „Proč musíme skladebnou představu o esenci jako takové odmítnout? Protože absurdizuje výklad esence postupem do nekonečna. Jestliže totiž principiálně koncipujeme esenci jako jsoucno (či dokonce jako komplex jsoucen), pak u ní, pokud je jsoucnem, musíme hledat novou esenci. Tu však v rámci skladebného chápání určujeme zase ze jsoucen, která zase mají své esence – do nekonečna. Každý výklad, v němž má explikát vlastnost explikovaného jakožto explikovaného, se logicky znesmyslňuje postupem do nekonečna – nic nevykládá. Každý nový pokus (explikát) znovu nastoluje výchozí potřebu výkladu. Věcně by v našem případě nekonečný regres znamenal, že každá esence obsahuje neomezené, tj. nekonečné určení, takže by se jsoucna neměla čím lišit, padla by jejich mnohost" (*ibid.,* str. 58).

[6] M. Krapiec vysvětluje rozdíl mezi esencí a věcí jinak. Podle něj je tento rozdíl založen pouze v omezenosti lidského poznání vzhledem ke jsoucnu. Takovému výkladu uniká, že diference *ens-res* má zcela reálný fundament nezávisle na omezenosti našeho poznání: *„In the philosophical tradition, the concept of essence is generally distinguished from the concept of thing. Every concept is commonly called a thing by reason of its self-identical and internally noncontradictory content, without defining more specifically what that content is. Essence, on the other end, is ordinary spoken of in a more precise and particular way, for essence was conceived as a more determinate mode of existence of general and noncontradictory content."* (Mieczyslaw Albert Krapiec, *Metaphysics,* Peter Lang, New York 1991, str. 117.)

[7] Nesynonymita pojmů jsoucna a věci zajišťuje netautologičnost soudu „jsoucno je věc" (*ens est res*). V této predikaci se *ens ut nomen* vypovídá o *ens ut participium*, tj. v každém vztaženém pojmu je akcent posunut na jinou složku jsoucna (na esenci, respektive na existenci). Únik z tautologie, která by učení o transcendentáliích proměnila v bezvýznamnou hru se slovy, se daří i tehdy, když není jsoucno ve výroku „jsoucno je věc" vzato jako participium (s důrazem na existenci). Stačí k tomu, že subjekt soudu (*ens*) stejnohodnotně zpřítomňuje esenci i existenci, zatímco predikát soudu (*res*) je významově decentrován směrem k esenci. I to již navozuje dostatečnou podmínku významové diference jsoucna a věci.

16.2 Potíže s vymezením pojmu „věc"

Na pojmu věci si znovu a snad ještě intenzivněji můžeme uvědomit, jak je těžké rozumět naprosto běžným, všemi lidmi v každodenních situacích užívaným pojmům. Sokratovské dotazování se na to, co už pro většinu lidí ztratilo osten znepokojivé problematičnosti, by mělo znovu zaznít právě zde. Co je to věc? Jak máme tomuto pojmu rozumět? Při bližším zkoumání zjišťujeme, že odpověď na vznesenou otázku nelze formulovat mimo filosofické přesvědčení respondenta.[8] Věc totiž může být chápána pejorativně jako bezvýznamnost nezasluhující žádnou větší pozornost, anebo naopak jako skutečnost v její obzvláštní důležitosti. Obě nesmiřitelné koncepce mají své zdroje v náhledech na člověka s jeho postavením ve světě a prozrazují tak poslední filosofické předpoklady jejich zastánců.

V současnosti, která je filosoficky stále ještě ovládána antimetafyzicky orientovanými směry, nemá pojem věci žádnou výraznější hodnotu. Ve fenomenologii, do níž je zabudována neospravedlnitelná, ale o to více zakořeněná opozice mezi poznávajícím subjektem a poznávaným objektem, je věci vyhrazeno nečestné místo na straně objektů, které jsou postaveny proti personálnímu subjektu jako něco méněcenného. Osoba se vymezuje v kontrastu s věcnou sférou skutečnosti, poněvadž jí náleží práva, která věcem přisoudit nelze.[9] I současná filosofie se navzdory svým předpokladům snaží uhájit tezi, že s osobami není možné nakládat jako s obyčejnými věcmi. Z toho je jasně patrné, že „zvěcňování" osobní oblasti není žádoucí.

Klasická metafyzika se s podobným problémem nepotýkala. Ne snad proto, že by nedokázala odlišit osobu od všeho neosobního, ale především proto, že chápala nemožnost výlučné kontrapozice mezi člověkem a skutečností v celém jejím rozsahu.[10] Je-li totiž člověk díky svému myšlení a díky své vůli otevřen skutečnosti jako celku, nelze z ní vyčlenit nějakou část a postavit ji proti racionálně myslící bytosti. Vztah člověk-realita je naopak hodnocen jako maximálně konvenientní.[11]

Aristoteles by se za žádných okolností neztotožnil s vymezením pojmu věci, s nímž jsme se měli možnost seznámit v poznámce č. 431. Řecký metafyzik totiž myslí věc pojmem *pragma*, který nejenže nekonotuje něco statického, ale je dokonce vztažitelný i na člověka.

„*To pragma* se pojí se slovesem *pragmateuesthai*, které nese význam ‚zabývat se něčím', ‚činit něco ohledně něčeho'. Věcí je tudíž to, čím se člověk zabývá, to, co se ho týká a k čemu je proto pozorný."[12]

---

[8] Posuny a změny ve filosofickém myšlení se nezbytně promítají do chápání pojmu věci. Jelikož dnešní filosofie stojí na zcela rozdílných pozicích než např. filosofie Aristotelova, není vůbec překvapivé, že antický metafyzik rozuměl diskutovanému pojmu podstatně jinak, než jak je vnímán v naší době. „... současné konotace termínu ‚věc' nejsou vůbec identické s těmi, které jsou spojeny s řeckým termínem *to pragma*, neboť celé klubko předpokladů neustále zatemňuje pravý smysl pojmu *to pragma*, když ho překládáme slovem ‚věc' (*la chose*)." (Gilbert Romeyer Dherbey, *Les choses même. La pensée du réel chez Aristote,* L'Age d'homme, Lausanne 1983, str. 30.)

[9] Nalistujeme-li si např. heslo „Věc" v jedné z nejnovějších renomovaných encyklopedií filosofie, čeká nás prezentace problému v reduktivní fenomenologické optice. „Věc" je zde vykreslena jako „statická, ne lidská (*non humain*) realita, více či méně individualizovaná" (G. Almeras, „Chose", in: *Encyclopédie philosophique universelle,* I, *Les Notions philosophiques,* PUF, Paris 2002, str. 318).

[10] „Řecký člověk se nedefinuje skrze svou opozici k věcem, nýbrž svou otevřeností k nim, a věc není charakterizována tím, že se staví před *(ob-jectum)* člověka, ale tím, že má svou konzistenci (*par celui de se tenir debout par soi*)." (G. R. Dherbey, *op. cit.,* str. 31.)

[11] Viz Tomášův text z *De Veritate,* 1, 1 corp., kde je skutečnost ve vztahu k lidskému myšlení hodnocena pojmem konvenience (příhodnost, přiměřenost, shoda, harmonie atd.).

[12] G. R. Dherbey, *op. cit.,* str. 31.

Ve *Fyzice* se setkáváme s obratem „věci lidské" (*tá anthropina prágmata*).[13] To nás ostatně nemusí nijak překvapovat. Ještě dnes naprosto běžně hovoříme o „věcech člověka" (srov. např. teologický pojem „poslední věci člověka"). Když se zamyslíme, v jakém rozsahu pojem věci užíváme, nemůžeme nevidět, jak umělá je jeho redukce na tzv. předmětnou, mimolidskou sféru. Ani o čistě osobních záležitostech se nezdráháme vyjadřovat jako o věcech. Jsou-li myšlenky, názory, city, postoje atd. opravdu naše, jsou naší věcí,[14] a pokud vycházejí z jiné osoby, mohou být v závislosti na resonanci či odporu, který v našem nitru vyvolávají, rovněž vnímány jako naše věc (ztotožnění), nebo jako to, co naší věcí není (distance).

Latinská *res* čerpá svůj původní smysl z řeckého *eiro*, gramaticky příbuzného s formami *rhétros, rhétra, rhéma*, užívané pro „mluvení o něčem" (viz rétorika). Z tohoto pohledu pojem věci zpřítomňuje to, o čem se mluví a o čem je možné mluvit. A mluvit lze opravdu o všem, takže re-alita není vnitřně rozdělitelná na „skutečnosti reálné" (*res*) a „skutečnosti nereálné".

Při mapování zatemnělého, avšak filosoficky významného pojmu věci můžeme pokročit ještě o něco dále. Etymologové upozorňují na souvislost slova *res* (věc) a slova *causa* (příčina). Tato vazba je stále ještě patrná v některých současných jazycích: ve francouzštině je pro „věc" vyhrazeno substantivum *la chose*, a pro „příčinu" substantivum *la cause;* v italštině se „věc" řekne *la cosa,* „příčina" pak *la causa;* v němčině je nepřehlédnutelná podobnost mezi *die Sache* (věc) a *die Ursache* (příčina). Zdá se tedy, že ve svém původu nese věc kauzální význam. Čeština sice tuto pojmovou konexi lingvisticky nijak nezvýrazňuje, ale v jiných jazycích existují vazby, v nichž je uvedený vztah jasně čitelný. Např. ve francouzštině je téma hovoru označováno jako to, co má povahu příčiny: *on parle de ce qui est en cause.*

Tato krátká jazyková exkurze nám dovoluje poodkrýt hlubší význam aristotelského pojmu *věci.*[15] Ohlašuje se v něm jsoucno ve své naléhavosti. Věc je skutečnost, která naléhá, která se týká a dotýká člověka a který proto na ní reaguje svým zájmem o ni či odporem k ní.[16] V dynamickém signifikátu pojmu věci je proto nutné rozlišit dva aspekty. Za prvé, věc vykonává jistou činnost směrem k člověku, a za druhé, člověk aktivně reaguje na tuto výzvu skutečnosti jako věci.

K prvnímu bodu poznamenejme, že věc nemůže apelovat na člověka něčím odlišným od sebe, ale činí to sama sebou, svou věcnou jsoucností. K druhému bodu dodejme, že lidská reakce na věc (*pragma*) není pouze pragmatická. Pragmatický vztah k věcem předpokládá, že jsou užívány jako prostředky, které jsou aplikovány s výhledem na dosažení určitého cíle. Distinkce prostředku a cíle je pro smysluplnost pragmatického chování nezbytná. Má-li však věc transcendentální hodnotu, nelze ji nikdy pragmaticky stlačit do pozice prostředku. Neboť pak by byl zamýšlený cíl kvůli své nutné odlišnosti od prostředků

[13] Srov. Aristoteles, *Fyzika,* IV, 14, 223b 25.

[14] Řeknu-li o něčem, že je to „má věc", míním tím, že se mne daná záležitost intimně dotýká, takže se buď uzavírám před jakoukoliv další diskuzí o ní, abych zamezil její sdílení a přenos „ode mne k jinému", anebo naznačuji, že jsem ochoten se pro onu ‚věc' nasadit jako o svůj vlastní zájem. V obou případech jde o manifestaci jistého vlastnického vztahu, který výrazně překračuje hranice vlastnění nějaké neosobní skutečnosti (věci stojící v protikladu k osobám).

[15] „... je třeba celé geniality malíře, říká Rousseau, abychom jednou spatřili to, co denně vídáme; je třeba hloubky aristotelského filosofického tázání, abychom osvobodili ‚věc' z tenat každodennosti..." (G. R. Dherbey, *op. cit.,* str. 37.)

[16] *„Dans leur sens profond, les pragmata sont donc ce qui de toute part interpelle l'homme."* (G. R. Dherbey, *op. cit.,* str. 32.)

zbaven své věcnosti a tedy reálnosti. Proto věc označuje nemanipulovatelnou dimenzi jsoucna.

Vymezení věci její působností na člověka ale není zcela adekvátní. Vždyť i člověk je věc (*res*) v transcendentálním smyslu slova, takže vyzvednutá působnost je i člověku interní. Na počátku jsme vyšli z korekce přesvědčení o statické povaze věcnosti, a nyní můžeme naši kritiku dokončit předestřením pravé povahy re-ality nahlížené skrze transcendentálii „věc". Tu nelze vyslovit jinak než jako samo-působnost jsoucna.[17] Pro lepší pochopení „celé věci" si opět pomozme rekurzem k jazyku. V němčině se realita řekne *die Wirklichkeit*, a co je reálné, je pro německého mluvčího *wirklich.* Sloveso *wirken* znamená „působit", takže uživatel německého jazyka rozumí pojmu „reality" jako něčemu, co působí, co je působivé. Řečtina pozvedla tento aspekt jsoucna v pojmu *pragma*, jehož zúžení na pragmatický poměr člověka a reality neodpovídá původní intenci fundamentálního metafyzického konceptu. Působení je interním znakem reality samé, k níž patří i člověk.

Odtud se stává pochopitelným, proč je pojem příčiny tak intimně svázán s pojmem reality. Co působí, má kauzální podobu. Při transcendentálním rozměru jsoucna však nesmíme myslet na příčinu eficientní (účinnou), tak jak se s ní setkáváme v rovině kategoriální. Zde je totiž reálně rozlišena od svého účinku, kdežto působnost reality v celém jejím rozsahu takovou distinkci nepřipouští. Pokud by totiž v tomto restriktivním (kategoriálním) pojetí realita sama sebe eficientně působila, musela by se vzdát kvůli tomuto působení své reality a tedy i své působnosti.[18] Aristotelská filosofie však disponuje bohatším pojmovým rejstříkem kauzality. Vedle příčiny eficientní zná i příčiny materiální, formální a finální. Jaké z nich je třeba svěřit působnost jsoucna, nakolik je věcí? Materiální příčinu můžeme odůvodněně vyloučit, protože už víme, že si samotná konstituce aristotelské metafyziky vyžaduje existenci nemateriálních jsoucnen. To ovšem znamená, že jsoucno, nakolik je věcí, není takové (*wirklich*) z důvodu svého materiálního projevu, nýbrž díky něčemu jinému – právě díky své *věcnosti* (realitě), která transcenduje každý svůj omezený modus, k nimž patří i modus materiální. Zbývají tedy příčiny formální a finální. I tyto kauzy mají své korespondující účinky.[19] Účinkem formální příčiny je konstituování jsoucna *(positio constitutiva entis)*, účinkem finální příčiny je zaměření a dosažení hodnoty jsoucna *(tendentia et consumatio entis).*

Ani tady ale nesmíme poklesnout z transcendentální na kategoriální rovinu pohledu. Věcnost je sice formálním efektem jsoucna a je počítána k jeho atributům, avšak není od něj rozdílná tak, jako je rozdílný atribut od subjektu v řádu predikamentálním (*distinctio realis*). Jsoucno je věcí (*ens est res*), protože je ustaveno formou, jejímž výsledkem je danost (*positio*), afirmace jsoucna. Němčina často užívá k vyjádření reality něčeho akuzativní

[17] Stojí za zmínku, že se Platón ve svém *Sofistovi* blíží k vystižení jsoucna právě touto cestou: „Soudím tedy takto: cokoli má nějakou moc, buď působit na druhou jakoukoliv věc, nebo přijmout sebemenší účinek od sebenejnepatrnějšího činitele, a to třeba jen jedinkrát, všechno to vskutku jest; mám totiž za to – abych podal výměr – že jsoucna nejsou nic než mohutnost" (Platón, *Sofista,* 247 E). Kdybychom chtěli expresivně vyjádřit povahu jsoucna jakožto věci, nabízí nám např. italština větší možnosti než čeština. V tomto románském jazyce bychom řekli, že jsoucno jako věc je to, co *si pone e si impone.*

[18] Tato úvaha navozuje problém sebe-příčinnosti (*causa-sui*). Myslíme-li přitom na příčinu eficientní, pak jde na všech jejích možných úrovních o rozpor. Aby něco mohlo být, nesmí mít ze sebe to, v čem je eficientně působeno.

[19] V aristotelském přístupu k realitě se běžně hovoří o tzv. formálním efektu něčeho. Formální efekt je dán esenciální strukturou jsoucna, za niž zodpovídá forma jakožto metafyzicky konstitutivní interní příčina jsoucna. Účinkem finální příčiny je zase tendence k přijetí nějaké hodnoty a její dosažení (*amor finis*). K pochopení povahy tzv. formálního efektu je nutné vyhnout se konfuzi mezi efektivitou (příčinností) a eficiencí (účinnou příčinností). To, co působí eficientně, je taktéž efektivní, ale opak neplatí: to, co je efektivní, není vždy eficientní. Eficience je působnost eficientní příčiny, kdežto efektivita je působností i neeficientního typu – např. příčiny formální a finální. Pojem efektivní tudíž znamená reálný.

vazbu *es gibt* (je skutečné = je dáno) a postihuje jsoucno v jeho danosti substantivem *die Gegebenheit*.[20] To je zároveň i vlastní funkcí existenčního soudu – tvrdí, klade, afirmuje se v něm danost (výskyt) něčeho, což je výrazem metafyzické danosti jsoucna v jeho realitě.[21] Jelikož jsoucno ve své všerozsáhlé expanzi nemůže být dáno něčím odlišným od sebe, ukazuje se být jsoucno jako věc sebe-daností, auto-pozicí, auto-afirmací.[22]

V perspektivě finální příčiny se musíme vyjádřit podobně. Bylo by absurdní si myslet, že jsoucno jako takové může směřovat k něčemu jinému, než je samo, a něco odlišného od sebe také dosahovat. Jsoucno jako věc se tudíž z hlediska účelové příčiny jeví jako auto-tendence a sebe-přijetí (auto-finalita). Smysluplnost diskuze o této záležitosti vychází z toho, že na všech úrovních jsoucna je konstatovatelná určitá činnost či alespoň dynamika.[23] Dynamický charakter mají dokonce i pasivní momenty skutečnosti (např. tzv. pasivní potence).[24] Jejich povaha je dána právě tendencí k dosažení něčeho. Rovněž činnost v aktivním významu sleduje jistý cíl, jehož dosažením se jsoucno přirozeně aktivuje a nedosažením padá za oběť malformacím, nemocem, destrukci či jedním slovem zlu.

Abychom předešli možnému nedorozumění, upozorňujeme na to, že nám nejde o nic jiného než o vyzvednutí hybnosti reality, jejíž bezrozporné myšlenkové zachycení nesmí přehlížet základní podmínky své možnosti a tedy rozumové konstatovatelnosti. Finalita ve jsoucnu transcendentálně nahlíženém není skrytou insinuací transcendentního cíle. To by znamenalo pád do kategoriálního rozčlenění jsoucna. Tvrdíme jen, že jsoucnu jako takovému, neboli každému jsoucnu, je proporcionálně vlastní jistý stupeň auto-tendence a sebe-přijímání. Poněvadž se jedná o atribut jsoucna, nakolik je transcendentálně věcně určené, lze jej odůvodnit jen poukazem ke kontradiktorní antitezi: Pokud by jsoucno nebylo charakterizováno působností finalitního typu, zavedl by se do něj princip auto-repulze (sebe-odporu) a sebe-negace. Bezprostředním důsledkem by byla anihilace (ztráta reálnosti) jsoucna jako takového, poněvadž otázka je kladena v rovině transcendentální – zasahuje všechny dimenze jsoucího.[25]

[20] Německé sloveso *geben* znamená „dáti“.

[21] Termín „věc“ má za sebou i významnou právní kariéru. V této oblasti je zastoupena pojmem „kauzy“: věc, ohledně níž se vede spor, tvoří tzv. soudní kauzu. Úlohou soudu je rozhodnout, jak se daná věc-kauza vlastně má ve vztahu ke spravedlnosti. Soud ale není jenom právní, nýbrž především logicko-noetickou kategorií. I v něm dochází k negaci a afirmaci jsoucna, v závislosti na jeho danosti zprostředkované formou. V této souvislosti by mohla zaznít námitka, zda propojení danosti a formy nevede k nežádoucí formalizaci jsoucna? Např. existenciálně ladění tomisté by rádi převedli danost jsoucna na jeho existenci, respektive na jeho bytostný akt jako na její poslední fundament. Musíme mít ale stále na mysli přinejmenším dvě věci: a) že zaujímáme transcendentální hledisko, b) že existence, resp. bytostný akt nemá formální povahu, ale aktualizuje eficientním způsobem. Co z toho plyne? Viděli jsme, že vysvětlovat danost transcendentálně pojatého jsoucna přes eficientní příčinu je rozporné. Nutno tedy trvat na tom, že věcnost jsoucna (jeho danost) je působena formou.

[22] Proto jsoucno, nakolik je jsoucnem, je něčím absolutním, tj. k odlišnému od sebe nevztaženým.

[23] Z řeckého *dýnamis* – potence, možnost.

[24] Pro Aristotela je tudíž pojem reality širší a obsažnější než pojem aktuality.

[25] Poslední možnost, která přichází v úvahu, je bezhodnotová koncepce reality. Ta se však tříští o jasná fakta, protože se dříve nebo později musí konfrontovat s danou strukturou skutečnosti, která je kriteriem vhodnosti a nevhodnosti v linii činnosti a trpnosti. Rozvolnění řádu v tomto směru s sebou nevyhnutelně přináší zranění, bolest a nakonec i zánik. V dalších reflexích budeme dokazovat, že jsoucno je nutně dobré a že jeho bonita vyvěrá z jeho pozitivity. Ta je však jištěna principem sporu. Jsou-li určité stavy jsoucna privativní, nelze je prohlásit ani za dobré (tím je pouze něco pozitivního), ani za neutrální (negace a privace nemají stejnohodnotné postavení vůči pozitivní jsoucnosti). Jsoucno vytěsňuje svou negaci (tedy i zlo jakožto slabší stupeň negace) mimo sebe a nasvěcuje ji jako zábranu vlastního sebepotvrzení a sebe-přijetí, neboť afirmovat a akceptovat je možné jen něco jsoucího.

Mnohá pojednání o tzv. atributech jsoucna se omezují na jejich schematickou prezentaci, v níž chybí vědomí o hloubce a důležitosti tématu pro metafyzické myšlení. Transcendentálie totiž před-obrazují celý metafyzický postup, který vrcholí v nahlédnutí povahy skutečnosti, nakolik je skutečná. Chyba učiněná na tomto počátku deformuje celkové filosofické uchopení reality. Kdo např. reflektuje neadekvátním způsobem esenci jsoucna, nezbaví se tohoto nedostatku v žádném momentě své filosofické práce, neboť transcendentalita esence nedovoluje ani na chvíli odložit její pojem. Je-li takový koncept obsahově nekonzistentní, narušuje všechny další postupy a konkluze.

Případ transcendentálie „věc" netvoří v tomto ohledu žádnou výjimku. I její nepatřičné a zanedbané rozpracování přivádí myšlení filosofa do neprůchodných pastí omylu. Je-li věc degradována na objektovou, statickou entitu, musí se zákonitě dostat do konfliktu se subjektem, který se vnitřně prožívá jako činný a ve své intimitě chráněný před vnějšími, zpředmětňujícími pohledy. Traktace transcendentálií v četných manuálech aristotelsko-tomistické filosofie, v nichž bývá určení „věci" věnováno pár skromných, Tomáše pasivně parafrázujících řádků, nesou také svůj díl zodpovědnosti za to, že moderní filosofové povětšinou shlížejí na tyto perly metafyziky s neskrývaným despektem. Přitom by k vysvobození věci z prokletí statičnosti a předmětnosti stačilo vytěžit právě její transcendentalitu – všerozsáhlost se rozprostírá i na subjekt s jeho činností, takže o nějaké „statičnosti" a „předmětnosti" věci vůbec nemůže být řeč. Úvaha o ní musí uvolnit místo pro její vnitřní dynamičnost a přitom nesmí překročit zákon identity uložený esencialitou jsoucna, z níž se ani věc nemůže vyvázat.[26] Že je tento způsob myšlení obtížný, je nepochybné, ale je to jediná možnost, jak seriózně uchopit povahu reality samé. Zároveň se tím ukazuje, jak fascinující je aristotelsko-tomistická metafyzická tradice a jak nezbytné je překročit její standardizované simplifikace samostatným promýšlením metafyzických problémů. Pak konfrontace s moderním a současným myšlením nesklouzává do sterilní a poněkud směšné polemiky, nýbrž se tam, kde je to třeba, stává kritickým, v tradici zakotveným vyrovnáním s jeho defekty.

Diskurz o jsoucnu jako věci předehrává problém dalších transcendentálních určení – něco, jedno, pravda, dobro. Tato jsou již ve věcnosti jsoucna *in nuce* materiálně obsažena. Aby totiž jsoucno mohlo být věcí (re-alitou), musí v něm být přítomna nějaká diference;[27] sebe-danost a sebe-přijetí jsoucna se zase kondenzuje do jeho vnitřní jednoty; pravda a dobro jsoucna pak vyjadřují diferenci dvou formálně odlišných transcendentálních modů

[26] G. R. Dherbey, který obdivuhodným způsobem znovupromýšlí význam Aristotelovy filosofie pro dnešní dobu, konfrontuje její pojetí věci s analýzami francouzského existencialisty Sartra. Ze srovnání vyplývá, jak Sartrova identita „věci" neposkytuje žádný prostor pro její vnitřní dynamismus, zatímco Aristoteles koncipuje „věc" jako vnitřní tenzi, jako *champ d'instances différentes qu'elle noue dans son être,* tj. „pole různých momentů, které sjednocuje ve svém bytí" (Gilbert Romeyer Dherbey, *op. cit.,* str. 182).

[27] To jsme prokázali v přednášce věnované problému jednoty a mnohosti jsoucna. Determinace „něco" (*aliquid*) je výrazem pluralitní povahy jsoucna. V souvislosti s právě pojednaným tématem se dále vynořuje obtíž, zda sebe-potvrzení a sebe-přijetí jsoucna, do nichž klademe obsah pojmu *res*, nepředpokládá nějakou diferenci mezi afirmujícím a afirmovaným, akceptujícím a akceptovaným. Klasická teorie transcendentálií, mezi něž náleží i určení pravdy a dobra, odstraňuje otázku kladnou odpovědí. Náš výklad pojmu *res* se dostal do bezprostřední blízkosti pojmů pravdy a dobra, takže se někdo může ptát, zda se nám vůbec podařilo zachovat formální diferenci mezi těmito určeními, která je pro smysluplnost klasického učení o transcendentáliích nezbytná. Jak se tedy v našem pohledu vzájemně liší *res – verum – bonum?* V reflexi transcendentálního určení *res* je naše znalost jsoucna zprostředkována jeho dynamikou neeficientního typu – formálně-finální působností. Tematizací pravdy a dobra se nám jsoucno zpřístupňuje prostřednictvím jeho interního vztahu k myšlení, respektive chtění, kterýžto vztah není při vymezování obsahu pojmu *res* explicitně kladen, třebaže je v něm implicitně přítomen. Pravda a dobro tak nejsou externími vůči jsoucnu, ale skrze jeho věcnost (realitu) se odehrávají ve jsoucnu samém.

skutečnosti – skutečnosti myslící/chtějící a skutečnosti myšlené/chtěné – a zároveň konstatují jejich identitu – poznání a skutečnosti (pravda), chtění a chtěného (dobro).[28] Příslušné analýzy nalezneme v dalších přednáškách.

Literatura pro kapitolu

Jiří Fuchs, *Návrat k esenci,* Praha, Praha 1996.
Mieczyslaw Albert Krapiec, *Metaphysics,* Peter Lang, New York 1991.
Gilbert Romeyer Dherbey, *Les choses même. La pensée du réel chez Aristote,* L'Age d'homme, Lausanne 1983.

[28] Opět narážíme na to, že jsoucno je ve všech svých transcendentálních projevech identické a různé zároveň. Klasická aristotelská filosofie rozlišuje jsoucno reálné (*ens reale*) od jsoucna pomyslného (*ens rationis – intentionale*). To je kategoriálním přepisem hlubší transcendentální distinkce mezi modem skutečnosti myslící a modem skutečnosti myšlené. Více k tomu řekne přednáška o transcendentálii pravdy.

17 Transcendentální určení jsoucna (III) – jednota jsoucna

Pojem jednoty je natolik významově fundamentální, že k poznání jeho obsahu dospíváme cestou negace. To ale neznamená, že by jednota jsoucna indikovala negativitu. Naopak, identita jednoty se jsoucnem zaručuje pozitivitu tohoto určení. Již elementární uchopení pojmu jednoty vpouští do hry i pojem mnohosti. Třebaže klasická metafyzika neklade mezi transcendentální určení esence a jednoty jsoucna žádný reálný rozdíl, má v našem myšlení jednota jsoucna jistou přednost před jeho niternou povahou. Integrita reality je pro nás dostupnější než její vnitřní povaha, a proto odhalujeme typy esence jsoucna z jeho konzistence.

Lidské poznání se ustavuje vztahem k tomu, co je samo v sobě něčím pozitivním. Nicméně se přitom neobejde bez rekurzu k negacím a negativním pojmům, z nichž primární je pojem nicoty. Úloha nicoty v našem myšlení spočívá v tom, že ač sama v realitě neexistuje, přesto realitu pomáhá manifestovat. Tento fakt je obzváště zřejmý na případě jednoty jsoucna.

Postoj filosofů k problému jednoty v dějinách silně variuje, má však omezený počet možností. Buď je jednota viděna jako koextenzivní určení jsoucna, nebo je v řídkých případech absolutizována. Jindy ji stihne vytěsnění mimo hranice jsoucna směrem vertikálním, anebo je chápána ve své podřazenosti vůči charakterističtějšímu rysu skutečnosti, tj. její mnohosti. Postmoderna konečně provádí útok na vlastní povahu jednoty úplnou negací vnitřní konzistence jsoucna.

Úvaha o transcendentální jednotě jsoucna, která se může jevit jako abstraktní a nezáživná, nabývá konkrétních a životně relevantních kontur v aplikaci na lidské bytí. Člověk je jednotou „dotčen" natolik, že ji prožívá alespoň na úrovni touhy jako žádoucí hodnotu. Tato touha se stupňuje, když je svázána s požadavkem navázání vztahu s transcendentální pluralitou skutečnosti.

17.1 Základní vymezení pojmu jednoty jsoucna

Jednota jsoucna spočívá v jeho nerozdělenosti. Aristoteles i Tomáš Akvinský vymezují transcendentální určení jednoty jako *ens indivisum in se*, tj. jako jsoucno v sobě nerozdělené. To se zdá být nenapadnutelnou definicí či spíše opisem jednoty skutečnosti. Nemusíme tedy počítat s žádnou výhradou? Můžeme se bez obav spolehnout na jednomyslné přijetí takového výměru jednoty? Kdo má na paměti to, co bylo řečeno v přednáškách o jednotě a mnohosti jsoucna, ten se asi po klasické prezentaci obsahu pojmu jednoty zarazí. Copak nebylo prokázáno, že jsoucno je původně plurální? A pokud je originálně mnohé, je v sobě rozdělené! Tvrdit nerozdělenost jsoucna pak ovšem znamená zastávat pravý opak již obhájené teze!

Postavíme-li se na platformu transcendentality, je legitimní trvat jak na vnitřní rozdělenosti, tak na vnitřní nerozdělenosti jsoucna bez nežádoucí kontradikce. Jedna z obtíží metafyzického poznání je dána nutností transcendentálního překročení opozic, jejichž neslučitelnost je kategoriálně neodstranitelná. Původní mnohost jsoucna s sebou nese rozdělení jsoucna uvnitř jeho obsahu. Dělení, jež by mířilo mimo jsoucno, by nic nerozdělovalo. Proto je rozdělení (*divisio*) neslučitelné s monistickým pojetím skutečnosti. Všimněme si, že v uvedeném smyslu není rozdělení úplnou negací, nýbrž je na ní rozpoznatelné i cosi pozitivního. Nejde totiž o rozdělení něčeho, co by bylo původně nerozdělené (jedno).

V takovém případě by došlo k rozrušení předchůdné a nadřazené integrity a rozdělení by vnášelo do skutečnosti de-gradaci (mnohost) jakési originální jednoty. Koncepce původně plurální reality tudíž nespatřuje v rozdělení negaci něčeho pozitivně-jednotně jsoucího, ale naopak spolukonstitutivní akt skutečnosti, nakolik je mnohostí. Tento akt není hodnotitelný čistě negativně již proto, že klade mnohost jako svůj reálný efekt. Kdybychom v rozdělení viděli toliko negaci, zbavili bychom se možnosti vysvětlit realitu plurality.[1] Uskutečněné rozdělení tak nic neruší, nevede k anihilaci či k devalvaci nějaké předchůdné reality. Jeho výsledkem není zánik – nicota, ale *divisa* – *partes*, tj. části skutečnosti pojaté v celostní perspektivě.

Transcendentalita jednoho se staví do opozice vůči *divisio* tím, že zamezuje její absolutnost. Obě dvě hlediska jsou všeobjímající: to, co je rozdělováno (zmnožováno), je jsoucno; to, co oponuje rozdělování, je opět jsoucno. Absolutizace dělení by byla produkcí absolutizované plurality bez jakéhokoliv vnitřního limitu. Je pravda, že jsoucno je v sobě rozdělené (transcendentálně mnohé), ale zároveň je pravda, že tato plurifikace naráží na určité hranice, vytvářené zase jsoucnem. Bariéra nastavená rozčleňujícímu dělení nemůže být jiná než jsoucno vyňaté z aktu rozdělování, což je právě jsoucno v sobě nerozdělené (*unum*). Předimenzováním *divisio* by se spolukonstitutivní a distinktivní funkce dělení proměnila na funkci anihilační. Pokud by totiž bylo jsoucno v sobě bezmezně a ve všech

[1] Je tato *divisio* opravdu reálným aktem? Nejde o pouhý úkon našeho rozumu odlišující (intencionálně) jedno jsoucno od jsoucna druhého? Rozum může rozlišovat proto, že jsoucna jsou vzájemně reálně odlišná. *Divisio* se proto vyznačuje objektivní fakticitou. Rozdělení je reálným interním momentem jsoucna, které klade samo sebe (viz určení *res*) jakožto plurální. Je-li mnohost něčím pozitivním, je pozitivní též i *divisio* (vymezování se oproti jinému od sebe). Oloupení rozdělení jsoucna o reálnost jeho zcela negativním chápáním (*divisio ut negatio*) by nutně vedlo ke zrušení plurality – „nebytí jiným" by v čiré negativnosti anihilovalo, různost by zmizela ze sféry objektivního. Když tedy rozdělení jakožto spolupodmínka ustavení mnohosti není čistou negací, nezbývá než jí propůjčit jistý stupeň pozitivity (*divisio ut positio*). Tím se samozřejmě neruší ta negativita, která je s každým rozdělením-růzností nezbytně spojena. Kladnost rozdělení není kladností rozdělení jako takového (v sobě), nýbrž kladností různého od sebe – mnohosti (*divisio non est positio suiipsius, sed divisorum – pluralitatis*). V další kapitole uvidíme, že aspekt různosti se skrývá pod rouškou transcendentálního pojmu *aliquid,* který charakterizuje jsoucno jakožto vztažené k jinému. Zde nám bude dána lepší příležitost pro pochopení pozitivity (dokonalosti) vnitřního rozdělení jsoucna. Problém interního rozrůzňování jsoucna se v dějinách západního myšlení tyčí jako opravdová *crux philosophorum.* Mimořádná obtížnost tématu vyvěrá ze silné dvojznačnosti pojmu různosti (*divisio*). Při jeho reflexi musí být zohledněny jak jeho aspekt negativní-nereálný (logický), tak i jeho aspekt pozitivní-reálný (objetivní). Platón si tuto problematiku velmi ostře uvědomoval, a proto označil různost termínem relativní nebytí. „Relativní" indikuje, že jde o komparaci pozitivních jsoucen, „nebytí" zase upozorňuje na rys negativity různosti. Myšlení se tak dostává při tematizaci transcendentálního rozdělení (různosti) jsoucna do bezprostřední blízkosti rozporu, kterému se musí ve svém vlastním zájmu ze všech sil bránit. Že to není jednoduché, o tom svědčí Platónova úvaha o jsoucnu jakožto vnitřně diferenciovaném: „... jsoucnost a různost procházejí všemi (skutečnostmi, zde rody) i sebou navzájem. Proto různost, nabyvši účasti v jsoucnosti, působením této účasti jest, arci není to, v čem nabyla účasti, nýbrž něco různého, a protože je něco různého od jsoucna, je zcela zřejmě nutno, že je nejsoucí" (Platón, *Sofista,* 259 A). V poznámce č. 1. mého článku **„**Dialektika jednoho a jeho modů v Platónově *Parmenidovi*" (in: *Distance*, 2/9, 2006, str. 86) jsem různost vymezil jako *relatio rationis cum fundamento in re.* Nakolik je různost negativní (nebytí jiným), natolik do ní vstupuje aktivita rozumu kladoucí negativno v podobě pomyslného jsoucna. Odkud se tedy bere moment pozitivity vztahu různosti? Je dán pouze pozitivitou svého fundamentu (tj. identitami vzájemně rozrůzněných jsoucen)? To se zdá být nedostatečnou explikací, neboť esence-identity jsoucen mají inseitní povahu (týkají se jsoucna *in se*), kdežto různost je povahy relační. Různost je vlastně negací skrze vztah (A není B). Reálná distinkce, nakolik je myšlena lidským myšlením, nemá pozitivní objektivní obsah, a přesto není nicotou. Jak je to ale možné? Poslední zdůvodnění vidím v rozpracování jsoucna jakožto transcendentálně pravdivého (*ens ut verum*). Privace pozitivního objektivního obsahu různosti při jejím současném neztotožnění s nicotou se vysvětluje vztahem plurální, vnitřně rozrůzněné reality k normujícímu myšlení. To, co je *ex parte nostra* (myšlení normované) pojímáno pod úhlem negativity, je normujícím myšlením kladeno pozitivním diskriminačním-distinktivním úkonem. Ve vztahu k takovému poznání je *divisio* pozitivním aktem, z něhož plyne stejně pozitivní efekt plurality.

ohledech rozděleno, přišlo by o svou esenci a existenci. Nesmí nás proto překvapit tvrzení, že mnohost potřebuje jednotu (mez, za níž není mnohost aktuální) a jednota zase mnohost.

Na první části tohoto tvrzení není nic překvapivého, ale je také jednota jsoucna závislá na opoziční mnohosti? Po absolvování přednášek o jednotě a mnohosti jsoucna už není třeba příliš vysvětlovat. Pojem jedno (*unum*) nemůže mít pouze jeden význam. Jedno neznamená pouze jedno. Vyloučením mnohosti z jednoty se objektivní pojem jednoty proměňuje v pojem jedinečnosti.[2] Samotné dějiny filosofie znají dalekosáhlé důsledky zmíněné transformace. Jsou jimi všechna monistická pojetí reality a jejich praktické aplikace.

17.2 Jednota a esence jsoucna

O něco výše jsme se zabývali jiným určením jsoucna v sobě – jeho esencí. Jaký poměr panuje mezi esencí a jednotou jsoucna? Není nepřípustné vyjadřovat se o nich jako o „rozdílných určeních"? K tomuto problému se ještě vrátíme v závěrečné úvaze o transcendentáliích. Zatím jenom naznačme, že klasické učení o všerozsáhlých determinacích skutečnosti vyzvedá identitu všech transcendentálií (esence, jednoty, pravdy atd.) *in re*, ale zároveň podtrhuje jejich rozdílnost *in ratione* (v pojmovém zachycení). Aplikováno na naši otázku – pojem esence není totéž jako pojem jednoty, třebaže v realitě esence není něco jiného než jednota jsoucna. Zmíněný rozdíl lze představit následně: esence je identitou jsoucna, což orientuje naše myšlení na jeho obsah. Chceme-li postihnout esenci jsoucna, hledáme jeho identifikační znaky (ustavující obsah). Např. člověka myslíme prostřednictvím esenciálních charakteristik racionality a animality. Jednota obsah (identitu) jsoucna už předpokládá a vyjadřuje vnitřní konzistenci jeho momentů. Jednota člověka tedy spočívá v jednotě-nerozdělenosti jeho esenciálních znaků (racionality a animality), a to samé platí *mutatis mutandis* o jednotě každého jsoucna.

Právě řečené dobře vyjadřuje relaci esence jsoucna a jeho jednoty v realistické aristotelsko-tomistické metafyzice. Brzy uvidíme, že ne všechny metafyzické interpretace reality hodnotí poměr esence a jednoty jsoucna stejným způsobem. Máme-li zůstat věrni naší výkladové linii, pak tento vztah nesmíme bezdůvodně převracet. Esenci klademe jako princip jednoty jsoucna, zatímco jednota jsoucna je to, co je principem fundováno (*principiatum*). Nesmazatelnou vlastností lidského myšlení je jeho odkázanost na ontologicky derivované dimenze skutečnosti při pronikání do jejích dimenzí primárních. I zde se uplatňuje stejná zákonitost. Jednota jsoucen je pro nás kognitivně přístupnější než její fundament (esence), a proto je zcela běžné reflektovat esenci prostřednictvím zjevnější jednoty. Jako vhodný příklad nám může posloužit Hildebrandův postup při orientačním zkoumání esenciální určitosti různých skutečností, které komponují naše universum. Vstupní branou je pro něj vždy jednota jsoucen v její vnitřní odstupňovanosti.

Nejnižší úroveň reality je obývána skutečnostmi nadanými jen chaotickou a akcidentální jednotou (*chaotic and accidental unities*). Pro tyto reality je typická nízká vnitřní konzistence, nahodilá fakticita, vzájemná vnějškovost čistě akcidentálně propojených elementů, jejichž soubor netvoří opravdovou, vnitřně nutnou jednotu. To vše je symptomem nepřítomnosti vlastního esenciálního principu, který by onu „věc" koncentroval do jednoho metafyzického středu (např. hromada různých předmětů). Chaotická neuspořádanost elemenů je přesto možná jen tehdy, panuje-li mezi nimi jistý, byť jen minimální řád (řád

[2] Nelze-li myslet jedno mimo jsoucno a vyhradíme-li pojmu jednoho jen jeden význam, postihne eliminace mnohosti z jednoty i realitu, která kopíruje osud jednoho. Nemožnost teoretizace skutečnosti jakožto nediferencované jednoty se odhaluje v diskurzivních myšlenkových aktech. Ty jsou vždy mnohé, a to i tehdy, když formulují pojem jednoty. Proto nelze myšlením vytěsnit mnohost mimo jednotu. Bylo by to proveditelné toliko mnohými kognitivními úkony, což by byl evidentně kontradiktorní počin.

je druhem jednoty). Kde se postrádá jakýkoliv stupeň jednoty, tam není přítomna ani esence. Limitním případem je nemožnost. Nemožnost je repulze možnosti sjednocení určitých momentů z důvodů jejich vzájemné výlučnosti. Žádný esenciální princip je nikdy nemůže sjednotit. Nemožnost oponuje esenci jakožto principu vnitřní-imanentní jednoty. Oproti tomu existuje nejzazší (nejméně jsoucí) možnost reality daná čistě vnějším seskupením svých „ustavujících znaků", která přesto dovoluje jisté „vymezení" takového konglomerátu vůči svému okolí (např. seskupení homogenních entit – písek, mouka, kamení atd.). Odstupňované distancování se od nahodilosti spojení elementů směrem k niternosti jejich sjednocení vyjadřuje vzestupnou, zintenzivňující se škálu jsoucen v jejich jednotě a tedy i esencialitě.[3]

Ontologicky nadřazenější skutečnosti se vyznačují niternějším spojením svých konstitutivních znaků. Hildebrand se na tyto entity dívá jako na „autentické typologické jednoty" (*unities of a genuine type*). Patří sem tzv. přírodní jsoucna od nerostů až po živé organismy. V tomto ontologickém „intervalu" nalézáme různé intenzity vnitřní koherence konstitutivních momentů jsoucen. Čím jednotnější jsoucno je, tím zásadnější důsledky má narušení jeho jednoty pro jeho esencialitu. Rozdělením nerostů či organismu některých rostlinných a živočišných jedinců ještě nenastává jejich zánik. U vyšších organismů však zásah do jejich integrity přivozuje nevyhnutelně smrt (ztráta esence a existence).[4]

Konečně vrchol hierarchie různých jednot jsoucen je tvořen obzvláště bytostně koncentrovanými entitami. Jejich sebe-středná síla dosahuje takové intenzity, že ji nelze ani vynulovat, ani oslabit. Máme co činit s naprosto nutnými realitami. Rakouský filosof sem řadí personální způsob bytí a vše to, co s ním stojí v nezrušitelném vztahu – entity, na něž míří typicky personální akty, jako jsou spravedlnost, statečnost, láska, pravda atd. Vnitřní jednota podmínek realizujících tyto hodnoty dosahuje takové intenzity, že by jejich separace přivodila rozpor. Na rozdíl od předchůdně naznačeného druhu jednoty, typického pro přírodní jsoucna, neexistuje v tomto případě žádná ambivalence při určování toho, co k esenciálním znakům náleží a co nikoli. U přírodních jsoucen komponujeme jejich esenci z empiricky dostupných charakteristik, které jsou ovšem z hlediska metafyzického

[3] *„The lowest stage of unity is chaotic and accidental. A completely amorphous and chaotic mass is the opposite of a real unity, not with respect to the inner connection of elements, but rather with respect to its failure to be a ‚something' that is thrown into relief as distinct from surrounding beings. It is in conflict, as it were, with the ‚external side' of unity, whereas what is intrinsecally impossible opposes the ‚inner side' of unity. The more shapeless and the more formless something is, the more it approaches the ‚non-being' of chaos, until at last it reaches a point where it ceases to be ‚something'. Thus, concerning the antithesis to the chaotic, there is an enormous gradation in the realm of possile things. No such gradation is to be found in the sphere of possible things with respect to the impossible. There is rather only decisive alternative of possible or not-possible. Within the realm of the possible, however, there are many levels or gradations, beginning with the chaotic and merely accidental unity and proceeding to intrinsecally necessary unities. As long as we say of a unity only that it is possible, nothing is stated about its stage of positive meaning. If the unity is understood simply as possible in principle, this merely means that there are no self-contradictory elements within it and that it is, therefore, not excluded from the reality. But this knowledge does not give us the slightest hint how far this unity is opposed to chaos, or how organically meaningfull and, it may be, even necessary, the inner connection of the elements of this unity is. There are unities which are indeed possible, but which, with respect to the connection of their elements, are impoverished in meaning – purely accidental, like a heap of stones or a group of random tones which do not make a melody. From the point of view of meaning, this is the lowest stage of unity."* (Dietrich von Hildebrand, *What is philosophy?,* Bompiani, Milano 2001, str. 246 a 248.)

[4] *„A higher stage of meaningfulness, basically different from that discovered in the impoverished unity just discussed, is found in thouse beings whouse unity stands for a genuine type. We encounter this higher level of unity in the such-being of objects such as gold, metal, stone, or water. This objects have a meaningful nature, a quiddity which justifies our speaking of them as real types. Their unity form the basis for a true universality."* (Dietrich von Hildebrand, *op. cit.,* str. 250.)

pouze akcidentálními determinacemi. Přitom problém neleží vždy jen na straně omezenosti našeho poznání. V přírodě se totiž setkáváme se jsoucny, jejichž vnitřní sebe-střednost (jednota) není tak výrazná, aby se svou niternou sférou jednoznačně distancovala od všeho toho, co do ní nevstupuje a co je tím pádem postaveno do pozice akcidentu. Zcela jinak je to u jednoty výše jmenovaných skutečností. Jejich vnitřní jednota stanovuje jasné a lehce rozpoznatelné hranice oddělující zónu esenciální od zóny nekonstitutivních určení.[5]

17.3 Funkce nicoty v metafyzickém poznání

Téma transcendentálních určení jsoucna poskytuje příležitost k zamyšlení nad úlohou nicoty při našem poznávání skutečnosti v její celistvosti. Jde-li v poznání o identifikaci poznaného a o intencionální identifikaci s poznaným, pak se při tom bez pojmu nicoty nelze obejít. Kognitivní činnost je pro člověka natolik přirozená, že ji za normálních okolností není možné suspendovat. Jejím výsledkem je vždy poznání nějaké skutečnosti, a to i v případě poznání mylného. Omyl je sice kognitivním minutím se s realitou, ne však absolutním. Čisté intencionální zaměření na nicotu by s sebou strhlo do nicoty i samotné poznání. Poznání je totiž definováno jako verifikativní akt vzhledem ke skutečnosti. Eliminace skutečnosti je tedy eliminací jedné z nutných podmínek kognitivního aktu. Nicota jako taková žádný poznávací dynamismus nemůže nastartovat. Mylné poznání „identifikuje" poznané jako něco jiného, než čím ve skutečnosti je. Tvrdím-li, že Georg Bush je premiérem ruské vlády, mýlím se. „Být premiérem ruské vlády" nepatří k identitě G. Bushe – v mém soudu bylo ztotožněno to, co ve skutečnosti totožné není. Aby však k omylu vůbec mohlo dojít, musí v něm být přítomny pravdivě poznané prvky – pravdivě postižená existence G. Bushe a existence funkce prvního ministra v ruské vládě. Pro formulaci mylného soudu ovšem postačují skromnější podmínky. Nemusí se zakládat na pravdivém poznání fakticky existujících jsoucen, ale přinejmenším na tom, co není rozporné (co je možné). Propozice, které obsahují spor (např. řeknu-li „nejsem schopen naprosto nic poznat") nejsou mylné, protože v nich dochází k úplné anihilaci poznání. Jejich „možnost" žije toliko z nepřiznané, implicitně přítomné pravdy, jenž je otevřeně negována. Když i tyto soudy označujeme za „mylné", tj. za výsledek neadekvátního poznání, činíme tak jen díky jejich implicitní vrstvě, zhodnocené jako pravdivé. Pokud bychom se orientovali jen podle jejich explicitních výrazů, museli bychom konstatovat absenci jejich mylnosti kvůli tomu, že v nich chybí poznání vůbec.

[5] Hildebrand mezi takové reality počítá nejen osoby a hodnoty svázané s bytím personálního typu. I některé ne-personální skutečnosti mají podle něj natolik výraznou vnitřní profilaci, že se našemu poznání nabízejí v jejich čisté esencialitě bez příměsi akcidentálních kvalifikací (např. matematické entity, některé kvality atd.): „*An authentic genus or species is given in a unity of this kind. Not only is there no arbitrariness, but also the limits of the genus and species are unequivocally given. The essence of red is clearly given in opposition to all the nuances of red. The same is true of the essence of the triangle in opposition to all types of triangles, or of the living being in opposition to animals and plants. When we think of the constitutive nature of a lion, the line which defines one specific kind from all the others is not unambiguous. It is unambiguous, however, in the case of the triangle or the color red. When we deal with a necessary, such-being unity, we find that the difference between merely accidental elements and elements which are constitutive for the genus is unambiguously given. Whether the brown color and the mane are merely accidental elements, or whether, instead, they are typical characteristics of a lion, can be apprehended only by experience, in the sense of a blunt observation and induction. Nor can the contemplation of the ‚appearance' unity of the lion teach me anything about it. But in the case of a single triangle, I can at once understand that the size of the triangle is not constitutive for the essence, triangle. The size of a triangle is intuitively seen to be an accidental element standing outside its necessary such-being unity.*" (Dietrich von Hildebrand, *op. cit.,* str. 268.) Má zdůraznit vazbu mezi *jednotou* a *esencí* jsoucna, o jejíž objasnění nám ve výkladu běží.

Když tedy nicota[6] znemožňuje realizaci poznání, nemělo by pro ni být vůbec žádného místa v myšlenkovém životě člověka. Jenže pravý opak je pravdou. Bez pojmu nicoty by se lidské myšlení nemohlo aktualizovat. To plyne ze dvou základních faktů:

1. realita je mnohá, není nediferencovaným monolitním blokem.
2. Naše lidské myšlení je omezené, takže i přes svůj všerozsáhlý akční rádius nedokáže poznat všechno najednou, nýbrž je odkázáno na jistý postup (progres). Proto je hlavní charakter myšlení, spočívající v identifikaci myšleného, nutně podmíněn kognitivními akty rozlišování (distinkce). Abychom pochopili identitu něčeho, nezbývá nám, než porovnat ji s tím, co ona sama není (rozlišit ji od jiného). Když se pak jedná o určování té nejzákladnější identity (esence) skutečnosti v jejím transcendentálním rozpětí, probíhá konfrontace takové identity s tím, co je vůči ní radikálně jiné – s jejím totálním popřením, s úplnou nicotou.[7] Poznání jsoucna s jeho plurální rozvrstveností tudíž potřebuje projít kognitivní oklikou přes nicotu. Teprve když se ujistím o tom, co daná realita není, poznávám, co sama v sobě je.

Na druhé straně musíme mít stále na paměti, že se nicota jako taková nikdy nemůže stát vlastním předmětem poznání. Proto je funkce nicoty při našem poznávání jsoucna čistě mediální (zprostředkující). Má „povahu" *media quo ens cognoscitur*. Není tím, co je poznáváno (to je nemožné), nýbrž to, skrze co je poznáváno něco odlišného od ní. Právě díky tomu, že nicota nemá esenci (není jsoucnem), přivádí nás zcela a úplně zpět ke jsoucnu. Myšlenkový pohyb je při určování identity jsoucna jaksi jednosměrný – poněvadž na nicotě není nic k poznání, odehrává se toto poznání beze zbytku zase jen na jsoucnu. Jsoucno je tak myšlenkově uchopeno skrze nicotu (prostřednictvím své negace), zatímco nicota není a nemůže být poznána prostřednictvím jsoucna. Když někteří filosofové hovoří o nicotě a domnívají se, že ji také skutečně myslí, uniká jim, že v tom všem nemyslí nic jiného než jsoucno.

K významným postřehům Aristotela nepatří jen to, že má objektivní pojem jsoucna mnoho významů, ale i to, že význam pojmu nicoty kopíruje tuto původní sémantickou polyvalentnost svého protipólu. Nicota sama o sobě není, je vždy negací něčeho jsoucího, což znamená, že je na tomto jsoucím naprosto závislá. Není tudíž totéž negovat substanci, kvalitu, kvantitu, vztah, uskutečnění, možnost atd., protože tyto skutečnosti nejsou jedním a tím samým. Proto i jejich negace je pokaždé jinou negací.

Zmiňujeme se o tomto problému z toho důvodu, abychom předešli námitce, jak může být poznání jsoucna podmíněno nicotou, kterou jsme o něco výše reflektovali jako „metafyzickou nemožnost". Skutečně nicotné je to, co je rozporné. Pak ovšem rozpor vstupuje na způsob nutné podmínky do našeho poznávání skutečnosti. To je jasnou diskvalifikací našeho výkladu. Na námitku je možné odpovědět upozorněním na nejednoznačnost pojmu nicoty. Myslet[8] nicotu jen jako nemožnost nevyčerpává význam tohoto konceptu. Vzpomeňme si na Platónovu teorii relativní nicoty, která zastupuje různost. A různost, byť

[6] Nicotou zde nemyslíme na to, co *de facto* není, ale na to, co *de jure* není a být nemůže (nemožné-rozporné). Jsme tedy schopni myslet i nemožné? Vždyť právě to v této poznámce tvrdíme! Rozhodně ne nemožné, nakolik je nemožné, ale jen jako protiklad možného. To pro naše myšlení navozuje nutnost práce s jistým typem nicoty.

[7] Viz postup vedoucí k obhájení pravdy o esencialitě jsoucna.

[8] Znovu připomínáme, že obrat „myslet nicotu" má vždy čistě mediální význam a že je jím nevyhnutelně zpřítomňováno jsoucno, ne nicota jako taková. Nejde ale o rozpor? Myslíme-li jsoucno pojmem nicoty, upadáme přece do zjevné kontradikce! K tomu by došlo jen tehdy, kdybychom v pojmu nicoty tematizovali nicotu na způsob předmětu (*id quod cognoscitur*) a ztotožnili tento „obsah" s obsahem pojmu jsoucna. Ale právě proto, že pojem nicoty je pouze zprostředkující (*id quo cognoscitur*), nedochází k překrývání neslučitelných identit (zde dokonce ke slučování identity jsoucna s jeho neidentitou), a jsoucno se může jakožto něco zcela jiného skrze nicotu prezentovat.

v sobě nese jakési nebytí, není nemožností. Podobně ani nicotu ve smyslu totálního protikladu jsoucna nelze považovat za nemožnost. Nicota degraduje v nemožnost pouze tehdy, kdy se chce ontologizovat, tj. realizovat se na způsob jsoucna. Takto se s ní ale při postupu našeho poznání nepracuje. Plnit úlohu racionálního prostředku při uchopování pozitivního obsahu jsoucna nemá s nemožností nic společného. V takové aplikaci totiž není tvrzena realita nicoty, nýbrž reálná konzistence skutečnosti.

Metafyzika je ve svých postupech často odkázána na negace, poněvadž se obrací k těm nejzákladnějším rovinám jsoucna, neboli, řečeno tradičním jazykem, k principům a k příčinám reality. Co je základem všech ostatních vrstev jsoucího, nemůže být vysvětlováno něčím „známějším", jak se to naopak děje v důkazech zpracovávajících méně obecná témata. Proto se volí cesta „kontrastu" přes negace, jejímž výsledkem je pochopení nutné postulace pojednávaného fundamentu. Pokud nelze jsoucno myšlenkově objasnit jinak, stává se stejná metoda ozřejmování nezbytnou i pro jeho atributy.

Nezastupitelná role nicoty se obzvláště nápadně ukazuje při reflexi transcendentálie jednoty jsoucna. Její obsah se nám zpřístupňuje dokonce ve dvojnásobné negaci. *Jedno* je to jsoucno, které je v sobě nerozdělené. Jelikož rozdělení implikuje negaci, je popření rozdělení negací negace. Myšlení vyjevující atribut jednoty zapovídá vnitřní formální rozdělení jednoho každého jsoucna.[9] Třebaže jsou pojmy obsahující negaci samy negativní, nereprezentují vždy jen negace či privace, tedy to, co skutečnosti nikdy nemůže pozitivně příslušet. Na atributu jednoty je to exemplárně patrné. Způsob vyjadřování pojmu jednoty je privativní, ale jelikož jím zachycujeme nutnou a koextenzivní vlastnost něčeho eminentně pozitivního (jsoucna), musí být i ona vrcholně kladným určením.[10] Není třeba příliš rozebírat, k jakým konsekvencím bychom byli nuceni dospět, kdybychom zanedbali distinkci mezi vlastní povahou reality na straně jedné a způsobem jejího poznávání člověkem na straně druhé. Ontologizaci nicoty a jejímu pasování na plnohodnotný protipól jsoucna by už nic nedokázalo zabránit.[11]

17.4 Malá historicko-teoretická poznámka

Již jsme se zmínili o tom, že ne všichni metafyzikové považují jednotu za atribut jsoucna a že se tedy ve svém pohledu na poměr mezi jsoucnem a jednotou významně odchylují od toho, co bylo právě vyloženo.

---

[9] Jednota může být atributem jsoucna jen v případě, že obestírá veškerou skutečnost a že tedy kvalifikuje taktéž jsoucna nehmotná. To je také důvodem, proč se v metafyzice rozlišuje rozdělení materiální (*divisio materialis*) od rozdělení formálního (*divisio formalis*). Jsoucno je materiálně dělitelné či rozdělené díky své kvantitě. Formální rozdělenost je rysem plurální skutečnosti, protože základní ustavující metafyzický princip (forma) jednoho jsoucna není základním ustavujícím metafyzickým principem (formou) jsoucna druhého. Ve vztahu k realitě je možné mluvit pouze o její formální rozdělenosti (o metafyzické pluralitě), ne o její formální dělitelnosti, která by byla atakem na formu jsoucna a tedy anihilačním aktem.

[10] „Negace rozdělení, v níž vidíme formální moment jednoty, není proto čistou negací, ale negací v subjektu, vzhledem k subjektu (jsoucno), podobně jako privace. Avšak nejedná se vlastně o privaci, neboť privace v autentickém smyslu neguje v subjektu nějakou kvalitu, kterou má mít, zatímco zde to, co je negováno, nijak nenáleží jsoucnu a nikdy mu ani náležet nemůže. Proto scholastičtí myslitelé tvrdí, že jednota je vypovídána o jsoucnu ‚na způsob privace' (*per modum privationis*): zdá se, že se jedná o privaci, ale jde jen o logické schéma." (Joseph de Finance, *Connaissance de l'être,* Desclée de Brouwer, Paris-Bruges 1966, str. 101.)

[11] U Hegela je zcela nepřítomna právě naznačená distinkce. V perspektivě klasické platónsko-aristotelsko-tomistické metafyziky musíme naopak trvat na tom, že „se jsoucno nedefinuje primárně a esenciálně skrze privaci a negaci, což je velkým pokušením pro lidskou inteligenci, v níž má negace tak zásadní místo." (Pierre-Ceslas Courtés, *L'Être et le non-être selon Thomas d'Aquin,* Téqui, Paris 1998, str. 62.)

První řečtí filosofové samozřejmě ještě nedisponovali tak vybroušenými teoretickými prostředky k tomu, aby problém vztahu jednoty a jsoucna explicitně tematizovali. Navzdory tomu se ale tato otázka již více či méně zřetelně v jejich metafyzických tezích ohlašuje. Všichni totiž hledali základní jednotící princip (*arché*), který by učinil realitu bezrozporně myslitelnou s celou její jevovou mnohostí.

Parmenides operuje s pojmem jednoty nesoucí znaky jedinečnosti. Odtud je pochopitelná i jeho teze o neopakovatelnosti jsoucího, o nemožnosti jeho plurifikace a jeho dění. Neboť zmnožení jsoucího, vyžadované i změnou, by bylo jakousi jeho re-produkcí, k čemuž by nemohlo dojít bez zprostředkování nicoty. A protože nicota není, nemůže zakládat ani mnohost, ani děj.

Platónova pozice ohledně vztahu jednoty a jsoucna se často prezentuje jako nepochybně jasná, třebaže nová hermeneutika díla zakladatele Akademie nabádá k jisté obezřetnosti.[12] Běžně se v různých dějinách filosofie dočítáme, že Platón kladl jednotu a dobro nad samotnou jsoucnost skutečnosti. Historikové a Platónovi interpreti přitom mohou opřít své stanovisko o jeho konkrétní texty, které se opravdu o nadřazenosti jednoty/dobra vůči jsoucnu vyjadřují.[13] Psaná filosofie však u Platóna nepředstavuje poslední dimenzi jeho metafyzických přesvědčení. I částečná rekonstrukce tzv. nepsaného učení Platóna např. ukázala, že aténský myslitel vnáší do absolutní Jednoty první Příčiny moment distinkce, což vedlo k nutnosti zásadního přehodnocení autentického Platónova názoru na poměr jednoty a mnohosti. Oproti klasickým standardizovaným podáním vyšlo najevo, že mnohost není pro Platóna sub-produktem absolutní Jednoty, ale že naopak náleží k původní prastruktuře reality. Třebaže i některé analýzy respektující výsledky nové hermeneutiky nadále hovoří o Platónově teorii nadřazenosti jednoty ve srovnání se jsoucnem,[14] nemusí to být vzhledem k současnému stavu neuzavřenosti reinterpretace dotyčných textů definitivně platný závěr.[15]

Velmi jednoznačný postoj zaujímá k problému Aristoteles. Texty, k nimž se můžeme obrátit jako k našemu hlavnímu zdroji Aristotelovy koncepce vztahu jsoucno/jednota, je poznamenáno silnou antiplatónskou polemikou.[16] Platónův žák totiž rezolutně odmítá, že by určení „jedno" mohlo transcendovat určení „jsoucno". Přečtěme si jednu z takových pasáží:

„Jedno a jsoucno jsou totožné a jednoho rázu, ježto se navzájem provázejí tak, jako počátek a příčina, i když oboje nespadá do jednoho pojmu; nevadí ovšem, chápeme-li je stejně, ba je to i prospěšné. Neboť je totéž, řekne-li se ‚jeden člověk' nebo ‚jsoucí člověk' anebo jenom ‚člověk'; a zdvojený výraz ‚jest jeden člověk' neříká nic jiného než výrok ‚jest člověk'; podle toho zřejmě není jsoucno od jednoho odloučeno, ani když něco vzniká, ani když něco zaniká, a právě tak jedno

[12] Novým výkladem Platónova díla se od druhé poloviny minulého století zabývají filosofové sdružení v tzv. tübingenské a milánské škole.

[13] Srov. např. Platón, *Politea,* 508 B – 509 C.

[14] Srov. např. Giovanni Reale, *Storia della filosofia antica. II. Platóne e Aristotele,* Vita e Pensiero, Milano 1995, str. 123-133.

[15] Za zvážení stojí např. tato pasáž z dialogu *Parmenides:* „... neboť ani nezůstává jsoucno za jedním, ani jedno za jsoucnem, nýbrž u všech věcí jsou si stále jako dvojice na rovni" (Platón, *Parmenides,* 144 E). Předkládáme tento text jen jako nezávazný příklad. Nelze z něj totiž nic definitivního vyvodit. Předně jde o text psaný, který u Platóna může obsahovat i záměrně zavádějící teze, za druhé je názor situován na rovinu plurálně jsoucích skutečností, přičemž problém je třeba řešit na platformě principů, a tedy v případě Platóna v oblasti písemně nesdílené protologie.

[16] Aristoteles jakožto žák Platónův považoval v tomto směru postoj svého učitele za jednoznačný. Je ale otázka, do jaké míry se na Aristotelovu interpretaci Platóna můžeme spolehnout, zvláště když již bylo mnohonásobně prokázáno, že Aristoteles nebyl na tomto poli zcela nestranný.

od jsoucna. A tak jest zjevno, že spojení těchto výrazů znamená totéž a že jedno neznamená nic jiného než jsoucno. Mimoto podstata každé jednotlivé věci jest jedním, a to nikoli mimochodem, a stejně tak jest i jsoucnem."[17]

Poselství těchto řádků z Aristotelovy Metafyziky není zatíženo žádnou nejasností, až na první větu, v níž je stanoven vztah podobnosti mezi jedním-jsoucnem a principem-příčinou.[18] Jsoucno a jedno se věcně ztotožňují, ale použitá analogie zároveň naznačuje, že prvnímu členu je přesto přisouzen jistý primát. Jak máme rozumět Aristotelovu srovnání?

Je k tomu potřeba pochopit vzájemný poměr panující mezi principem a příčinou. Z páté knihy Metafyziky víme, že každá příčina je principem, ale opak neplatí – ne každý princip je příčinou. Pomysleme na geometrický bod nebo na nějaký časový okamžik, které jsou námi vnímány jako počátek (princip) přímky, respektive následných časových momentů, ne však jako jejich příčiny. Máme-li touto paralelou chápat vazbu jednoty a jsoucna, pak je nám sdělováno, že každé jsoucno je principiálně nějakým jedním, zatímco ne každá jednota je jsoucnem. Pokud si je ovšem Aristoteles vědom transcendentality určení „jedno", nedává toto tvrzení příliš velký smysl. Vždyť je-li jsoucno opravdu transcendentální determinací jsoucna, pak je s ním také konvertibilní, což nejenže implikuje jednotu každého jsoucna, ale též jsoucnost každé jednoty. A poněvadž Aristoteles transcendentalitu jednoho skutečně zastává, stává se text v takové podobě, v jaké jsme ho citovali, značně problematický.

Z potíže existuje naštěstí vcelku jednoduché východisko. Není totiž možné proniknout k poslednímu významu pasáže bez jejího vztažení k bezprostřednímu kontextu. Jak jsme připomněli, téma jednoty je u Aristotela zatíženo velkou kritičností na adresu Platóna a jeho žáků. Terč polemiky spočívá v doktríně, že jedno existuje na způsob substance. Když tedy Aristoteles popírá jsoucnost některých typů jednot, má na mysli např. jednotu matematickou, která v jeho pojetí nemůže vykazovat substancialitu, neboť jí náleží místo mezi tzv. pomyslnými jsoucny (*entia rationis*). Tím se bez problému rozptyluje pode-

[17] Aristoteles, *Metafyzika,* IV, 2, 1003b 23-33. Srov. i *Metafyzika,* III, 3, 998b 20-27, kde Aristoteles polemizuje s názorem, že jsoucno i jedno je rodem. Zakladatel peripatetické školy zde užívá argumenty *ad absurdum.* Pokud by totiž jsoucno i jedno byly rodem (*genus*), musely by specifické diference ležet mimo tento druh. Pak by ovšem nemohly být ani jsoucí, ani nějaké jedno, což by pro ně mělo katastrofální důsledky – nemohly by plnit svou diferenciační úlohu.

[18] Jde o analogii proporcionální vlastní.

zření z nekonzistence, která ohrožovala soulad mezi Aristotelovou teorií transcendentality jednoho a odnětím jsoucnosti jednomu v některých případech.[19]

Novoplatónský přístup k otázce vztahu jednoty a jsoucna je ve srovnání s Platónovým mnohem průzračnější. Není pochyb o tom, že novoplatónikové vyvýšili jednotu nad jsoucno. Jde u nich o pouhou iracionální volbu, nebo podkládají toto učení nějakými důvody? Paradigmatickým výrazem jednoznačné *henologie* (ontologického primátu jednoty) je známý text z deváté kapitoly šesté knihy Plotínových *Eneád:*

„Skrze Jedno mají všechna jsoucna svoje bytí, a to jak substance, které jsou jsoucny v nejprvnějším významu toho slova, tak i případky, které jsou, jak se říká, ve jsoucnech. Jaké jsoucno by existovalo, kdyby nebylo Jedno? Oddělena od Jednoho, jsoucna neexistují. Vojsko, sbor, stádo by nebyly, pokud by nebyly jedním vojskem, jedním sborem, jedním stádem. Ani dům a nádoba by nebyly, kdyby nevlastnily jednotu, neboť dům je jeden dům a nádoba je jedna nádoba a kdyby tuto jednotu ztratily, už by nebylo ani domu, ani nádoby. Rovněž kontinuální kvantity by neexistovaly, pokud by jim nenáležela jednota: rozdělíte něco velikého? V momentě, kdy ztratí tuto vlastnost, mění se ve svém bytí.

To samé nastává i u rostlin a živočichů: každý z nich má jedno tělo, ale pokud je narušena jejich jednota a rozdělují se v mnohé části, ztrácejí bytí, které jim bylo vlastní, a přestávají být tím, čím byly; mění se v jiná jsoucna, která všechna, nakolik jsou, jsou opět jedním jsoucnem. Zdraví se realizuje jen tehdy, když v těle nastane koordinovaná jednota, krása, když jednota spojuje všechny části, ctnost v duši, když sjednocení jejích částí dospěje k jednotě a souladu."[20]

Jak patrno, Plotín prochází induktivně různými řády jsoucího, od substancí k akcidentům, od přírodních jsoucen k artefaktům, od kolektivních realit k abstraktní kvantitě, a všude konstatuje, že jsoucnost těchto skutečností závisí na kvalitě jednoty. Ve srovnání s Aristotelem je poměr mezi jsoucnem a jednotou zásadně převrácen – jednota má přednost před jsoucnem, protože bez jednoty není jsoucno jsoucnem.

Plotínova pozice by si jistě zasloužila větší pozornost, ale jejím podrobnějším rozebíráním bychom se vzdálili cíli základního kurzu metafyziky. Snažme se proto ve zkratce nalézt odpověď na to, zda má henologie nějaké teoretické šance tváří v tvář aristotelsky in-

[19] K současným inteligentním exegezím Aristotelova myšlení nutno počítat i knihu Bertranda Soucharda *Aristote – de la physique á la métaphysique.* V poměrně rozsáhlé části věnované problému vztahu jednoty a jsoucna se můžeme dočíst, jak je neadekvátní chápat Aristotelovo určení jednoty ve smyslu statického konceptu, který ze sebe vytěsňuje mnohost a diferenci. I mezi současnými aristotelsky orientovanými filosofy se rozšířil zvyk interpretovat aristotelské pojmy jednoty a identity tak, aby byly maximálně precizovány. Jako výborný nástroj slouží matematická logika. Problém je ovšem v tom, že optika matematiky a formální logiky nestrpí žádnou nejednoznačnost, která neodpovídá stanovenému ideálu filosofie jako precizní vědy. Jenže Aristotelovy pojmy jednoty a identity nejsou precizovatelné. Precizovat znamená univokálně vymezit, zatímco diskutované koncepty jsou u řeckého metafyzika prokazatelně analogické, a tudíž mnohoznačné. „Pokud zredukujeme otázku ‚jednoho' na otázku matematiky," píše Souchard, „měníme filosofii v čistě formální logiku" (str. 218). Vyloučení dalších významů z pojmu jednoty s sebou přináší logiku matematické sumace a jiných matematických operací probíhajících na formálně precizně separovaných veličinách, neboť významy pojmů mnohosti a diference se zde dostávají mimo význam pojmu jednoty. U Aristotela se věci mají jinak. Skutečnosti charakterizované jednotou ji musí z důvodu přítomnosti nějaké vnitřní diference (např. aktu a potence) neustále obhajovat a realizovat. Určení jednoty je aktem, který sice od základu proniká každé jsoucno, ale který musí zároveň neustále vyvažovat hrozbu intimní disharmonie vnesené do reality metafyzickým principem nezredukovatelným na determinaci jednoty definované podle kánonu formální logiky. Srov. Bertrand Souchard, *Aristote – de la physique á la métaphysique,* Éditions Universitaires de Dijon, Clamecy 2003, str. 213-226.

[20] Plotin, *Eneády,* VI, 9, 1.

spirované ontologii. Zdá se, že myšlenkové stlačení jsoucna (*ón*) pod úroveň jednoho (*hen*) jde vstříc nepřekonatelným problémům. V takové tezi totiž dochází k omezení transcendentality jsoucna, něco (jedno) je vyjmuto z jeho dosahu, což nevyhnutelně ústí do těžko přehlédnutelného rozporu. Zastánci henologie se neobejdou bez toho, aby o jednom mluvili jako o něčem jsoucím. To samozřejmě Plotínovi ani jeho příznivcům nezůstává skryto. V úhybném manévru se utíkají do filosoficky irelevantního mysticismu – jelikož jedno nemůže mít žádné určení a nemůže ani existovat na způsob jsoucna, nezbývá než o něm mlčet jako o něčem nepoznatelném a nevýslovném.

Aristoteles nám ukázal, že jsoucno vyjevuje v lidském myšlení svou základní povahu v principu sporu. Každý úkrok stranou tohoto principu je stižen imanentním trestem totální ztráty smyslu. Kdo se o něj pokouší, je Aristotelem přirovnáván ke jsoucnu zbavenému rozumu i slova – k rostlině. Ta setrvává ve své nerozumové mlčenlivosti a nemá nárok na vyjádření ani k té nejbanálnější záležitosti logu. Novoplatónská elevace jednoho nad jsoucno se rovná hazardnímu počinu, v němž se hovoří o něčem reálném, avšak odloučeném od reality jsoucna. Hrozbu kontradikce nelze zažehnat ani únikem do mystického mlčení, protože navzdory tomu, že se mnohdy vydává za určitý druh poučené nevědomosti (*docta ignorantia*), mlčí se v něm ve skutečnosti k rozpadu vlastního myšlení.

V novoplatónských výkladech je patrná záměna nutné podmínky danosti jsoucna s příčinou jsoucna. Ani Aristoteles nepochybuje o tom, že bez jednoty není jsoucna.[21] Ale to ještě neznamená, že to stačí k prohlášení kauzální povahy jednoho ve vztahu ke jsoucnu. Někomu se může zdát Aristotelova zmínka o rostlině v souvislosti s novoplatóniky poněkud nešetrná. Vždyť mezi nimi nacházíme filosofy s mimořádně vytříbeným myšlením. To je jistě nesporná pravda. Nebezpečí metafyzického myšlení se projevuje v jeho maximální angažovanosti na hranici kontradikce, a to je úkol jen pro nevšedně nadané filosofy. Ale právě zde neustále hrozí pád do propastí rozporu s následkem myšlenkové smrti.

Středověcí filosofové a teologové si obzvláště cenili určení jednoty. Někteří z nich dokonce tíhli pod vlivem novoplatónismu k nadhodnocování jednoty ve srovnání se jsoucnem (Augustin, Boethius, Pseudo-Dionýsios atd.). Vzhledem k jejich přijímání biblického poselství o stvoření však nikdy zcela nevytěsnili jsoucnost z původní jednoty první Příčiny. V úvahách o transcendentálii *aliquid* („něco“) budeme mít možnost nahlédnout, že Tomáš Akvinský tvoří v celé plejádě významných myslitelů středověku vzácnou výjimku i v tom, že na rozdíl od nich chápe určení „jedno“ jako netranscendentní vůči mnohosti. Mnohost

[21] Tomáš vyjadřuje obtíž krátce a pregnantně: *„… sicut omnia desiderant bonum, ita desiderant unitatem, sine qua esse non possunt, nam unumquodque intantum est, inquantum unum est; unde videmus, quod res repugnant suae divisioni, quantum possunt et quod dissolutio uniuscujusque rei provenit ex defectu illius rei.“* (Tomáš Akvinský, *Summa theologiae,* I, 103, 3 corp.)

jsoucna je pro něj totiž stejně transcendentální jako jeho jednota.[22] V Tomášově době, stejně jako v četných pozdějších tomistických manuálech, jednota znamenala jsoucno nerozdělené v sobě a oddělené od jiných (*ens indivisum in se et divisum ab aliis*). Akvinský by však tuto definici neakceptoval, protože by v ní viděl konfuzi dvou transcendentálních určení. Druhá část výměru (oddělenost od druhých) není totiž podle Tomáše formálním efektem jednoty, nýbrž určení *aliquid*, které není na jednotu převoditelné. Jelikož jsme již Tomášův postoj k jednotě jsoucna obšírněji reflektovali v přednáškách o jednotě a mnohosti jsoucna a protože se k tématu zase z jiného úhlu vrátíme v přednáškách o transcendentálii *aliquid*, nebudeme přetěžovat stručný exkurs o středověku dalšími poznámkami.[23]

Moderní filosofie počíná Descartovým obratem k subjektu, který znamená emancipaci lidského myšlení od normativnosti objektivně daného jsoucna. Pro Descarta stejně jako pro naprostou většinu novodobých filosofů však jednota i nadále patří k nutným podmínkám myslitelnosti čehokoliv. Postupné vytrácení se myšlenkové reference k objektivní realitě vede filosofy k stále naléhavější nutnosti hledat tuto podmínku mimo jsoucno chápané v tradičním metafyzickém stylu. Tím se vrací do hry novoplatónský motiv – jednota je transponována do myšlení subjektu jakožto jeho jednotící funkce a je tak *ipso facto* separována od jsoucna. Jelikož je od skutečnosti „osvobozený" subjekt nadřazen objektivní realitě, dostává se i jednota do nadřazeného postavení ve srovnání se jsoucnem.[24]

Postmoderní filosofování jde ještě dále. Jednota „staré metafyziky" se stává překážkou v realizaci poznání, vydaného nespoutané pluralitě. Ve všech pádech skloňovaná pluralita se proměňuje v heslo doby a každá její unifikace se považuje za nepřípustný útok na

[22] Tomáš často apeluje na transcendentalitu jednoho v kontrastu s jednotou predikamentální (řád kvantity) a kritizuje zmatení těchto dvou pojmů např. u arabského filosofa Avicenny. Důsledkem takového nerozlišení je mentalita chápající mnohost jako aditivní hodnotu ve vztahu k jednotě, čímž dochází k vzájemné externalizaci těchto momentů (plurality a jednoty). Poněvadž Tomáš nepřehlíží konsekvence plynoucí z transcendentality jednoty, zdráhá se klást mnohost mimo ni. I ve světle této polemiky můžeme zvažovat Akvinského povýšení mnohosti do transcendentálního stavu. Na druhé straně je otázkou, zda Tomášova kritika míří na správný cíl. Např. J. de Finance se ujímá Avicennovy kauzy a ukazuje, že se navzdory Akvinského názoru nedopustil inkriminované záměny pojmu jednoty transcendentální s pojmem jednoty predikamentální (akcidentální). Srov. Joseph de Finance, *Connaissance de l'être,* ed. cit., str. 106-107, pozn. 4. Studenti se mohou seznámit s osobitými Tomášovými texty o problému jednoty např. v *Sumě teologie,* I, 11, 1-2 či I, 103, 3. Narážíme zde např. na argumentaci ve prospěch identity jsoucna a jednoty, jejichž reálná separace by nutně vedla k regresu do nekonečna: *„… quaelibet res est una per suam substantiam. Si enim per aliquid aliud esset una quaelibet res, cum illud iterum sit unum, esset abire in infinitum. Unde standum est in primo. Sic igitur dicendum est, quod unum, quod convertitur cum ente, non addit aliquam rem supra ens, sed unum, quod est principium numeri, addit aliquid supra ens ad genus quantitatis pertinens.*" (Tomáš Akvinský, *Summa theologiae,* I, 11, 1 corp.)

[23] Problém jednoty jsoucna ve středověkém myšlení je samozřejmě bezbřehým námětem filosoficko-teologických výzkumů, do nichž zde nemíníme zabíhat. Nebudeme se ani zmiňovat o dalších významných postavách středověku, protože nám primárně běží o představení určité teoretické pozice, k jejíž formulaci si vystačíme se skromnějšími odkazy k dílům vybraných myslitelů. Citace jsou vždy jen podpůrným prostředkem samostatné filosofické práce, takže nemá smysl soustředit se na rozsáhlou četbu mnoha autorů za účelem zvýšení erudice našeho pojednání.

[24] Např. pro Kanta je jednota výsledkem syntetické činnosti lidské mysli, která je sice „slepou, ale zároveň nepostradatelnou funkcí duše, bez níž bychom nemohli nikdy nic poznat, avšak jejíž existenci si jen zřídka uvědomujeme" (Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft,* I. Teil, in Kant – Werke, Band 3, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1983, str. 117).

nedotknutelnou hodnotu.[25] Pluralitní mentalita dnes prolíná každou oblast západního myšlenkového života – kulturní a náboženská mnohost je automatickým výrazem přijatelnosti a zároveň i obrannou hrází proti všem snahám o její problematizaci. Nekritická „kritičnost" současnosti nahrazuje výpadek sebereflexe tabuizací jejího zpochybňování, které bez jakékoli ochoty k diskusi deklasuje na roveň nežádoucího „fundamentalismu".[26]

17.5 Závěrečná úvaha

Kdo hlouběji promyslí téma jednoty v optice platónsko-aristotelsko-tomistické metafyziky, ten získává účinné protilátky, které chrání jeho intelektuální život před vtíravými destrukčními ideologiemi. Transcendentálie „jedno" vůbec není to, za co je moderními kritiky vydávána – není žádným totalitním, rozdíly stírajícím určením, jenž po sobě zanechává šeď neživoucí uniformity. Analogičnost naopak otevírá „jedno" všem myslitelným diferencím a zároveň vyžaduje, aby byly oba aspekty jsoucího (identita-diference) myšleny bez rozporuplné vzájemné kontrapozice. Eliminace mnohosti ve prospěch jednoty či vyzdvižení mnohosti na úkor jednoty svědčí o naivním, zjednodušujícím přístupu ke skutečnosti, který si chce ušetřit námahu bezrozporného myšlenkového spojování jejích protikladných výrazů. Obětovat jeden z nich je přece mnohem pohodlnější.

[25] Postmoderní překonávání témat klasické metafyziky rezignuje na argumentaci. Myšlení současného člověka nemá spočívat na racionálních procedurách, nýbrž na ohebné jazykové síti, jejíž ornamenty vytváří osobnost umělce-básníka. Rorty tento přístup označuje jako ironii: „Lidé, o nichž budu mluvit, si nemyslí, že existuje něco jako ‚moudrost' v jakémkoliv smyslu, který by Platón uznal. Termín ‚milovník moudrosti' tedy působí nepatřičně. *Theoria* však vzbuzuje představu přehlížení širokého úseku krajiny z velké vzdálenosti, a to právě takoví lidé dělají. Všichni se specializují na to, jak zaujmout určitý odstup a zeširoka přehlédnout to, co Heidegger nazýval ‚tradice západní metafyziky' – a čemu já říkám ‚platónsko-kantovský kánon'. Položky v tomto kánonu, díla velkých metafyziků, jsou klasické pokusy zahlédnout všechno najednou a vcelku. Snaha metafyziků povznést se nad mnohost fenoménů v naději, že se z této výšky zjeví neočekávaná jednota, příznak toho, že zahlédli něco *skutečného*, něco, co stojí za fenomény a vytváří je. Naproti tomu ironický kánon, kterým se chci zabývat, je sérií ohlédnutí za snahou metafyziků o povznesení k těmto výšinám, řadou pokusů zahlédnout jednotu, která je jejím základem. Ironický teoretik nedůvěřuje metafyzické metafoře pohledu svisle dolů. Nahrazuje ji historickou metaforou zpětného pohledu na minulost podél horizontální osy. To, na co se ohlíží, nejsou věci vůbec, ale velmi zvláštní lidé, kteří píšou velmi zvláštní knihy. Tématem ironické teorie je teorie metafyzická. Pro ironického teoretika je příběh lásky k nějaké nedějinné moudrosti a víry v ní příběhem postupných pokusů o objevení posledního slovníku, který není pouhým posledním slovníkem jednotlivého filosofa, ale posledním slovníkem v každém ohledu – slovníku, který není jen osobitým historickým výtvorem, ale posledním slovem, k němuž směřovalo bádání i dějiny, slovem, které činí další bádání i dějiny zbytečnými. Cílem ironické teorie je pochopit metafyzické nutkání – nutkání teoretizovat – natolik, že se ho člověk naprosto zbaví." (Richard Rorty, *Nahodilost, ironie, solidarita,* Doxai, Knižnice filosofických textů, PF UK, Praha 1993, str. 106-107.) Všimněme si Rortyho komické karikatury klasického metafyzického přístupu k realitě, v němž prý šlo o zaujetí nějakého nad-stanoviska či vyšší pozice vzhledem ke zkoumané skutečnosti. Nic takového samozřejmě ani Platón, ani Aristoteles, ani Tomáš Akvinský nezastávali. Všichni totiž velmi dobře věděli, že jsoucno jako takové nelze překračovat směrem k jakési nad-reálné observatoři. Jediná možnost, jak poznávat skutečnost, spočívá v interní auto-inspekci reality, do níž je člověk participativně zavzat. Reflexe transcendentálie „pravdy" by v tomto ohledu měla ještě mnohé objasnit.

[26] Zvláštní rezistenci proti postmoderní fragmentarizaci vědění vykazuje v jistém ohledu věda a technika. Jejich prostřednictvím se stále silněji propojují (sjednocují) různé oblasti charakterizované kulturně-náboženskou růzností. Snad i proto útočí postmoderna též na tuto poslední baštu připomínající nenáviděnou univerzalitu dějinně překonaných postojů ke světu. Stále častěji se setkáváme s výzvami k antropologizaci vědy a techniky. Takové požadavky jsou jistě legitimní, pokud je jim ovšem rozuměno určitým způsobem. Posledním důsledkem dokonale naplněného programu „polidštění" vědy a techniky v postmoderním režimu by ale byla naprostá relativizace a historizace těchto hodnot. Ideálem vědy a technologií je plně sloužit člověku, který si však upírá jakoukoliv absolutnost. Proto jí musí být zbaveny i všechny lidské produkty.

Pojem vnitřně diferencované jednoty je vhodným nástrojem k přiměřenému poznávání plurálně strukturované reality. Periferní sféra skutečnosti se na určení jednoty účastní jen s nízkou intenzitou a nedovoluje nám proto přesné určení hranic oddělujících jednotlivá individua.[27] Při zkoumání v oblasti anorganického jsoucna nemáme jistotu o tom, zda v ní potkáváme množství individuálních entit, či zda celá anorganická příroda není spíše jedním celkem, jehož diferenciace probíhá na pozadí nějakého hlubšího společného základu. Rovina biosféry už takovou orientaci umožňuje. Imanentní kvalita života je díky své sebestřednosti výrazným individualizujícím momentem svých nositelů. Živá bytost, byť by žila tím nejprimitivnějším způsobem života, se už zcela neztrácí ve svém okolí. Její imanentní vitální funkce jsou obráceny k ní samotné, čímž dochází k jejímu vymezování se vůči všemu, co ona sama není. Jelikož však určení jednoty podléhá silné kvalitativní odstupňovanosti, nerealizuje se v sub-humánní biosféře jsoucno s tak vyprofilovanou vnitřní jednotou, že by bylo schopné vyvázat se z jejího finalitního vlivu a postavit se samostatně proti ní.

Pouze lidské individuum vnímá svůj svět jako před-mět, vůči kterému je alespoň částečně autonomně vyhraněno.[28] Kompaktní vnitřní konzistence esence člověka (jeho jednota) z něj snímá jho všestranné podřízenosti vůči materiálnímu kosmu a zbavuje ho úlohy fungovat v celku hmotné reality jako její pouhá část. Podcenění distinkce mezi jednotou transcendentální a jednotou predikamentální (kvantitativní) dopadá ve svých drastických důsledcích především na člověka. Redukce skutečnosti včetně člověka na její materiální projevy ponechávají každé jsoucno v podřadné pozici části vzhledem ke kolosálnímu celku hmotného vesmíru. Běsnění totalitních režimů, v nichž je člověk oloupen o nedotknutelnou jedinečnost svého bytí, je smutným dokladem zneuznání existence empiricky nedostupných rozměrů jsoucího, které má nevyhnutelný následek v brutálním převládnutí kvantitativní mnohosti (počtu, síly) nad dimenzionálně sice nepatrnou, ale ontologicky totální hodnotou lidského života.

Analogičnost klasického objektivního konceptu jednoty též vysvětluje vnitřní tenzi, která je mu nesmazatelně vlastní. Jednota a mnohost se v realitě vždy snoubí v bezrozporném vnitřním pnutí každého jsoucna. Čím výše stoupáme v řádu jsoucího, tím intenzivnější jednotu jsoucna konstatujeme. Jelikož se ale jednota nikdy nedokáže oprostit od mnohosti, graduje zmíněné napětí s každým dalším stupněm skutečnosti. Člověk ho pak v sobě prožívá v neklidné sebezkušenosti. Kdo by nic nevěděl o své touze po hluboké integritě vlastního, mnohdy bolestně roztříštěného (diferencovaného) života? A nedostává se tato přirozená tendence člověka ke sjednocení mnohých životních projevů až příliš často do konfliktu se stejně intenzivní potřebou začlenit se do celku lidské společnosti a celku reality vůbec? Pokud bychom se přizpůsobili moderní mentalitě ignorující metodu analogie a preferující odcizující dialektiku, museli bychom se smířit s tím, že k harmonizaci (unifikaci) načtrnutých sklonů v člověku nikdy nemůže dojít, protože každé sjednocení je nutně doprovázeno vlastní negací. Rozpor, identita identity a diference je otcem skutečnosti, včetně skutečnosti člověka.

Jen objektivní analogičnost pojmu jednoty skýtá příslib možnosti řešení složité situace lidského života. Mnohost a diference v něm nejsou nepřátelskou negací jednoty, nýbrž různými aspekty vnitřně vyvážené, unifikované reality. Na člověku jakožto na příkladu

[27] Individuum je termín označující tu dimenzi skutečnosti, která není již dále dělitelná (*in-divisa*). Individualita je tudíž nejsilnější krystalizací určení jednoty.

[28] Řečené vyhranění se netýká materiální složky lidského bytí. Tou je člověk plně zasazen do materiálního cyklu hmotné přírody a nemůže se zcela osvobodit od zákonitostí jeho dynamismu. Nakolik však člověk myslí a chce, transcenduje hmotnou realitu. Ta v tomto ohledu již nevykonává silný kauzální vliv, protože té podléhá toliko tělesnost člověka. Ve vztahu k myšlení a chtění se proměňuje působení hmotné přírody na lidskou bytost ve slabší podmiňování. Srov. např. Platónovu úvahu z *Phaeda* 99 A-B.

vysokého stupně interní jednoty jsoucna je to zvlášť dobře patrné. Navzdory tomu, že je každá lidská bytost v sobě metafyzicky v maximální míře nerozdělená a tím pádem i výrazně odlišená od ostatních lidských jedinců, disponuje schopnostmi (rozum-vůle), které jí umožňují intimní sjednocení se vším tím, co leží za hranicemi její nesdělitelné identity.

Když jsme prošli jednotlivé stupně jednot jsoucna, ukazuje se, že čím je větší vnitřní jednota jsoucna, tím je také větší jeho kapacita sjednocování s tím, co je touto vnitřní jednotou vyloučeno mimo sféru jeho vlastního bytí. Jinak řečeno, distinkce-mnohost volá úměrně své síle po identifikaci-sjednocení, a naopak, identifikace-sjednocení potvrzuje původní distinkci-mnohost.[29]

Literatura pro kapitolu

Dietrich von Hildebrand, *What is philosophy?,* Bompiani, Milano 2001.

Joseph de Finance, *Connaissance de l'être,* Desclée de Brouwer, Paris-Bruges 1966.

Pierre-Ceslas Courtés, *L'Être et le non-être selon Thomas d'Aquin,* Téqui, Paris 1998.

Giovanni Reale, *Storia della filosofia antica. II. Platóne e Aristotele,* Vita e Pensiero, Milano 1995.

Bertrand Souchard, *Aristote – de la physique á la métaphysique,* Éditions Universitaires de Dijon, Clamecy 2003.

Richard Rorty, *Nahodilost, ironie, solidarita,* Doxai, Knižnice filosofických textů, PF UK, Praha 1993.

Marie-Dominique Philippe, *L'Être. Recherche d'une Philosophie premiére,* vol. I, Téqui, Paris 1972.

[29] Ve své obsáhlé Metafyzice se M.-D.Philippe zamýšlí nad cestami, které nás mohou přivést k nahlédnutí nutnosti vážného studia metafyzických problémů. Patří mezi ně některé zkušenosti, jež jsou vlastní každému člověku, ale které většinou zůstávají pod prahem naší explicitní pozornosti. Např. jsme běžně přesvědčeni o tom, že něco pravdivě poznáváme. Co to však vůbec znamená? Abychom tuto zkušenost myšlenkově uchopili, musíme vysvětlit možnost kognitivní identifikace s tím, co je jiné a co navzdory zmíněné identifikaci-unifikaci zůstává stále jiným. (Srov. Marie-Dominique Philippe, *L'Être. Recherche d'une Philosophie premiére,* vol. I, Téqui, Paris 1972, str. 77-81.) Podobnou otázku vyvolává i naše zkušenost s přátelsvím a láskou. Tyto hodnoty se uskutečňují mezi autonomními lidskými bytostmi, a přesto jsou ve svých vrcholných projevech prožívány jako úplné vzájemné vyprázdnění identit zúčastněných subjektů a jejich vzájemná výměna, a to při jejich současném zachování, ba maximální intenzifikaci! Nejedná se o zkušenost s vnitřním rozporem lidského života? „Jak může ten," ptá se M.-D. Philippe, „který je v sobě především autonomní skutečností, být láskou zcela vztažen k jinému a být úplně jen pro něj?" (Marie-Dominique Philippe, *op. cit.,* str. 83.) Jen metafyzika nám může zprostředkovat adekvátní odpovědi.

18 Transcendentální určení jsoucna (IV) - jsoucno jako něco

Nejprve upozorníme na nezbytnost myšlenkového překročení běžného významu termínu „něco", který označuje jakousi nevyhraněnost a tím jako by se vzpíral serióznější tematizaci. Nám již známý text z první otázky prvního článku Tomášova díla „De Veritate" počítá určení „něco" mezi transcendentální determinace jsoucna. Na první pohled zde nedochází k výraznému obratu ve srovnání s tehdy běžným přístupem k problému, ale opak je pravdou. Transcendentálie „aliquid" u Tomáše zpřítomňuje fakt původní plurality jsoucna. Řada klasických metafyziků myslí pojmem „něco" na esenci – je to právě ona, která neodvozenou mnohost skutečnosti zakládá. G. Ventimiglia, autor hluboké studie o transcendentálii „aliquid", tento názor odmítá. Jedna z kapitol nás seznamuje s jeho stanoviskem. Na závěr se s ním budeme kriticky vyrovnávat.

18.1 Nezbytnost zpřesnění obsahu pojmu

Je-li jsoucno uvažováno už ne v sobě (*in se*), ale ve vztahu k jinému (*secundum ordinem unius ad alterum*), přichází v úvahu *něco* (*aliquid*) jako jeho první determinace.[1] O transcendentalitě skutečnosti chápané prostřednictvím určení „něco" se nemusíme příliš dlouho přesvědčovat. I tady se stačí krátce zamyslet nad naší běžnou každodenní jazykovou praxí. Cokoli se dostává do horizontu našeho poznání, může být signifikováno jako „něco". Spíše nás překvapí fakt, že klasická metafyzika klade tento termín do jedné řady s esencí, jedním, dobrem anebo s pravdou, čímž dává najevo jeho významnost a důležitost. Kdo se nezačne vážněji zabývat metafyzickým profilem obsahu transcendentálie „něco", nemůže ani tušit, že si zaslouží naši explicitní pozornost a ne jen bezmyšlenkovité zacházení úměrné jeho údajné významové hubenosti. Již základní klasifikace „něčeho" indikuje, že bude třeba překročit jeho vágní, nereflektované chápání v běžném užití. Zatímco lidé filosofií nedotčení jeho význam ztotožňují s vystupňovanou neurčitostí věci o sobě, hovoří Tomáš o tom, že máme naopak co do činění s jistým označením vztahu. Pojem „něco" je pro Akvinského relační.

18.2 Historická poznámka

V době, v níž byl Tomášův text věnovaný transcendentáliím sepsán, existovala již četná jiná díla, která problém transcendentálních určení jsoucna rozebírala. Námi vybraná pasáž z *De Veritate,* na jejímž základě rozvíjíme reflexe o atributech skutečnosti, se však ve srovnání s nimi vyznačuje originalitou signalizující pronikavé filosofické vědomí jejího autora. Je to vůbec poprvé v dějinách metafyzického myšlení, kdy je vedle *věci* zařazeno mezi transcendentálie i určení *něco:* „Jinými slovy," píše k záležitosti G. Ventimiglia, „Tomášova novost v této otázce spočívá ve včlenění transcendentálií ‚věc' a ‚něco' do vnitřního, již konsolidovaného schématu (v němž bylo místo jen pro *ens, unum, verum* a *bonum*) a v překladu termínu *aliquid* jako *aliud quid*, který Akvinskému umožňuje vložení různosti (*diversum*) do počtu transcendentálií."[2]

Historicky první dílo zaměřené na rozbor transcendentálních určení jsoucna nese název *Summa de bono* a pochází z pera Filipa Kancléře.[3] Ani „věc", ani „něco" v něm ještě

[1] Srov. výchozí Tomášův text z *De Veritate,* 1, 1 corp.

[2] Giovanni Ventimiglia, *Differenza e contraddizione,* Vita e Pensiero, Milano 1997, str. 207.

[3] Bylo sepsáno v období mezi 1225-1228.

nejsou uváděny a jeho analýzy se točí kolem transcendentální čtyřky jsoucna, jednoty, pravdy a dobra. To do jisté míry ovlivnilo i další, historicky pozdější traktáty o všerozsáhlých determinacích skutečnosti – jiná než zmíněná čtyři určení nejsou tematizována.[4] Tato tradice je zasazena do určitého historicko-filosofického kontextu, ve kterém vzhledem k omezené znalosti Aristotelovy filosofie převládala platónská mentalita. Ta podle Ventimiglii nedovolovala rozšíření počtu transcendentálií o *aliquid* (něco – různost), poněvadž Platón a jeho žáci vždy považovali různost za něco odvozeného z jednoty a tudíž za něco druhotného a ontologicky dekadentního.[5]

Traktace pojmů *res* a *aliquid* vstupuje do západní filosofie skrze jinou myšlenkovou tradici. Na jejím počátku stojí Aristotelův text z druhé kapitoly první knihy *Peri Hermeneias*, kde řecký metafyzik pojednává o tzv. „nekonečných jménech". Jde o ta substantiva, kterým je předsunuta negace *non.* Aristoteles uvádí příklad negace podstatného jména člověk. „Ne-člověk" není pro něj jméno (*nomen*), které by mělo být společně se slovesem základním stavebním kamenem kategorického soudu. Autor logického spisu o soudu se o celé problematice zmiňuje jen krátce, jde mu o vymezení pole, na němž je možné se veritativně pohybovat.[6] Třebaže jsou i soudy obsahující neurčité pojmy nositely pravdivostní hodnoty, patří primární zájem Aristotela pojmům s konkrétnějším významem.

Jak mohla tato co do významu periferní pasáž zrodit filosofickou tradici, která už tak bezvýznamná není? Ventimiglia názorně ukazuje, že se středověcí logikové začali vlivem

[4] Ventimiglia předkládá svým čtenářům významná místa z těchto spisů, k nimž patří např. *Summa Halensis* (1240-1256) od Alexandra Haleského, *Tractatus de natura boni* (1236-1237) od Alberta Velikého nebo *Komentář k Sentencím Petra Lombardského* od téhož myslitele (srov. Giovanni Ventimiglia, *op. cit.,* str. 208-214).

[5] Italský filosof v tom vidí distinktivní znak platónismu, který je vposledku založen v tzv. protologii, tj. v Platónově ústním učení o povaze prvních principů skutečnosti. Na str. 213 čteme, že platónikové s celou jimi ovlivněnou tradicí „vytěsnili mnohost a různost na stranu nebytí, anebo, což je totéž, na stranu toho, co je bytí podřazeno – Dyádě" (G. Ventimiglia, *op. cit.,* str. 213). Upozorněme jen, že v dějinách filosofie je Platón skutečně takto jednostranně interpretován, ale nejspíš neprávem. Tzv. nová hermeneutika Platónových děl prokázala, že zakladatel Akademie v žádném případě nesnižuje různost a mnohost pod úroveň „pravé skutečnosti". Např. z Platónova dialogu *Parmenides* plyne, že různost nejenže není bytí podřazena, ale je dokonce vyvýšena až na roveň Absolutnu, které má pro Platóna vnitřně bipolární strukturu. Sekce dialogu 150 C-D hovoří o vztahu dvou interních momentů První příčiny, které díky své zvláštní povaze nevedou k její plurifikaci: „Tedy ani ty Jiné věci nejsou větší než Jedno ani menší, když nemají ani velikosti ani malosti, ani tyto dva pojmové druhy samy nemají možnost převyšovati a býti převyšovány v poměru k Jednomu, nýbrž jen v poměru mezi sebou vespolek, a na druhé straně zase ani Jedno, když nemá ani velikosti, ani malosti, nemůže být proti těmto dvěma pojmovým druhům ani proti Jiným věcem ani větší, ani menší" (Platón, *Parmenides*). Pod pojmy „malost" a „velikost" se skrývá realita absolutní Dyády, na kterou ve svém výkladu naráží i Ventimiglia. Dovoluji si zde upozornit na svůj komentář k dialogu, který byl po jednotlivých částech zveřejněn v časopisu *Distance.* K zmíněné sekci je v něm možno číst: „Jak už čtenář po zkušenostech s interpretačním zaměřením uplatňovaným na dosud absolvované myšlenkové cestě dialogem asi tuší, měla by uvedená pasáž naznačovat relaci uvnitř samotné esence Absolutna. Tak tomu podle nového hermeneutického kánonu také skutečně je. ‚Malost' a ‚Velikost', což je preciznější výraz pro ono ‚x' komplementující společně s Jedním povahu První příčiny, není ve srovnání s tímto Jedním ani větší, ani menší. Platón tedy nepřímo ukazuje, že v Absolutnu není ‚prostor' pro nějaký hierarchický řád a že oba jeho rozlišitelné aspekty (Jedno plus Dyáda Malost-Velikost) se mezi sebou nijak nepřevyšují, nýbrž jsou na stejné úrovni. Jejich vzájemný rozdíl nevede k plurifikaci První příčiny a tedy ani k nadřazenosti jednoho aspektu vůči tomu druhému." (Roman Cardal, „Dialektika Jednoho a jeho modů v Platónově Parmenidovi", in: *Distance*, 2/9, 2006, str. 77.) Dyáda u Platóna vysvětluje různost a mnohost. Jelikož jí náleží stejná bytostná důstojnost jako Jednotě, není možné společně s Ventimigliou obviňovat Platóna ze zodpovědnosti za ten typ filosofické tradice, která mnohost a různost jsoucna považovala za něco nepodstatného a esenci jsoucna nemanifestujícího.

[6] Tomáš v komentáři k příslušnému místu odůvodňuje Aristotelovo vyjmutí podobných jmen z logických úvah o soudu poukazem na jeho neurčitý význam: *„... nomen enim infinitum nihil determinatum significat"* (Tomáš Akvinský, *In Peri Hermeneias Aristotelis expositio,* lib. I, lect. IV, n. 51).

Avicennovy *Metafyziky* ve svých komentářích k uvedenému Aristotelovu textu výslovně zabývat i termíny *res* a *aliquid.*[7] Oba pojmy totiž sloužily za významový protipól všech konceptů reprezentovaných Aristotelovým příkladem *ne-člověk.* Pokud se neguje nějaké partikulární určení, nejsou negací zasaženy skutečnosti ležící mimo jeho partikularitu, takže lze takové „nekonečné jméno" spojit v soudu s nějakým pozitivním predikátem. Můžeme např. říci, že „ne-člověk je pes, kůň, mrak" atd. Vyskytnou-li se ovšem pojmy typu *ens, res,* či *aliquid*, stává se jejich negace popřením každé skutečnosti, takže jakákoliv logická operace podobná oné první už není proveditelná. Pojem *aliquid,* o jehož objasnění nám v této kapitole běží, měl tedy zpočátku čistě ilustrativní hodnotu.

Na druhé straně bylo třeba zodpovědět otázku, proč se termín *aliquid* chová v propozicích tímto a ne jiným způsobem. Důvod toho leží v jeho všerozsáhlosti a všeobsáhlosti. Nic proto nebránilo, aby byl zařazen mezi ostatní transcendentální určení (*ens, unum, verum, bonum*). K tomu také skutečně došlo, ale v závislosti na Avicennově *Metafyzice* byl jeho význam zredukován na pouhý synonymní výraz pro *ens, res* a *unum.* Když tedy Tomáš v první otázce prvního článku svého *De Veritate* propůjčuje pojmu *aliquid* formálně odlišný význam od „jsoucna", „věci" a „jednoho", činí tím teoretický krok, kterého se nikdo před ním neodvážil.

Aliquid je tudíž pro Tomáše novým transcendentálním určením, o němž se před ním buď nehovořilo vůbec, anebo ve zcela rozdílném smyslu. To ale neznamená, že by jeho text svědčil o nějakém epochálním obratu ve filosofii a teologii. Pařížský profesor vlastně jen vytěžil to, co bylo více či méně skrytě přítomno v Aristotelově učení o povaze jsoucna. Třetí kapitola desáté knihy *Metafyziky* je v tomto ohledu obzvláště důležitá. Různost je zde v nenápadné frázi vyzvednuta jako vlastnost každého jsoucna, což je bezesporu jasným indikátorem její transcendentality:„Všechno totiž, co jest, jest různé nebo totožné."[8]

Proč Tomáš cítil potřebu doplnit tradiční soupis transcendentálií o nový člen? Měla to být korekce bezkonkurenční „platónské" mentality tehdejší doby? Jistě i to. Především však byla ve hře konzistentní koncepce reality, založená nikoliv na přijímání či odmítání uznávaných autorit, ale v odůvodněném vhledu do esence skutečnosti. V kapitolách věnovaných problému jednoty a mnohosti jsoucna jsme měli možnost zvážit hodnotu Aristotelova axiomu o původní, nederivovatelné pluralitě reality. Tomáš platnost tohoto metafyzického principu bezvýhradně akceptuje. Zavedení určení *aliquid* mezi již známé transcendentálie není proto ničím jiným než vytěžením jeho implikací. Je-li totiž jsoucno původně mnohé, musí být každá entita v sobě identická a ve vztahu k jiným jsoucnům různá. Jsoucno jako něco (*ens ut aliquid*) je pojem zohledňující objektivní stav jsoucna v jeho originální plurální povaze. Identita jsoucna se v této metafyzické konstelaci nikdy nemůže týkat pouze jednoho jsoucna, neboť zákon plurality vyžaduje, aby více než jedno jsoucno bylo identické. Proto je nutné vidět, že kolik je jsoucen, tolik je identit. Jelikož plurálně rozvržená jsoucna jsou různá, mají jednotlivé identity jsoucen svoji vlastní fyziognomii, jsou pokaždé různou identitou. Právě tady je zakotveno Aristotelovo i Tomášovo přesvědčení o tom, že identita nemá jen jeden a absolutně identický význam, nýbrž že je vnitřně rozrůzněna díky původní pluralitě jsoucen, takže není zachytitelná v pojmu univokálním, nýbrž pouze v pojmu analogickém. Ten v sobě obsahuje mnohost sub- a ko-

[7] Ventimigliova studie představuje texty od Rolanda z Cremony (1244), Stefana Langtona (1185-1195), Alberta Velikého, Petra Hispánského (1235-1245), Rugera Bacona (1250), Giovanni Paga (1231-1235), Petra Irského, Abelarda (1142), dále pak zdroje zvané *Dialectica Monacensis*, a *Tractatus Anagnini* (1200-1210). Italskému myslitelovi neuniká, že pojem *aliquid* byl již stoiky považován za rozsáhlejší kategorii než samotné bytí (srov. str. 226).

[8] Aristoteles, *Metafyzika,* X, 3, 1054b 25.

ordinovaných významů.[9] Souhrnně řečeno, je-li každé jsoucno v sobě identické, je též každé jsoucno ve vztahu k jiným různé. „Různost" má tudíž nezpochybnitelný nárok na transcendentalitu.

18.3 Aliquid et essentia – ke sporu o tzv. esencialismus

Reflexe transcendentálie *aliquid* může řadě čtenářům otevřít zcela nový pohled na podobu aristotelsko-tomistické filosofie, která zůstává ve standardizovaných pojednáních skryta. Zaměřenost aristotelsky orientované metafyziky k realitě v její bezbřehé mnohosti se promítá do analogické mnohovýznamnosti základních pojmů, které jsou v našem každodenním užívání vystaveny nebezpečí významové redukce. Takové omezení se pak nezřídka stává živnou půdou pro bujení různých -ismů, z nichž se starost o pochopení esence reality vytrácí. Měli bychom se proto stále udržovat ve vnitřní bdělosti a nepodléhat tlaku erudovaně vyhlížejících ideologií, v nichž je sémanticky bohatě vybaveným filosofickým pojmům ukládán limit z důvodů jiných než filosofických. K tomu nám mohou dobře posloužit neodbytné sokratovské otázky typu: „Co je to identita?" „Co je to různost?", „co je to pluralita?" atd. Aristotelsko-tomistická metafyzika se při jejich zodpovídání zásadně rozchází s odpověďmi myslitelů inspirovaných karteziánským obratem k subjektu. O tom, které z odpovědí jsou přijatelné a které nikoliv, musí rozhodovat jenom argumenty.

Pro metafyzickou tradici, v jejímž rámci se naše výklady pohybují, je typické nejen to, že ctí zásadu plurality jsoucna, ale též to, že i řešení těch nejzákladnějších filosofických problémů se vyznačují mnohdy vzájemně nezredukovatelnou pluralitou. Ilustrujme toto zásadní tvrzení na konkrétním příkladě transcendentality určení *aliquid.* Již víme, že v Tomášově pojetí je pojem *aliquid* synomymní s pojmem *diversitas* (různost). Zeptáme-li se, proč lze jsoucno nahlížet jako „něco" (*aliquid*), nebo – což je totéž – proč je jsoucno původně vnitřně rozrůzněné, obdržíme různé odpovědi nejen od moderních filosofů, nýbrž i od samotných tomisticky zaměřených myslitelů. V tomto bodě se totiž střetávají dva tábory, tzv. esencialisté a tzv. existencialisté. Esencialisté rezervují ontologický primát esenci, existencialisté naopak existenci (případně tzv. bytostnému aktu). G. Ventimiglia, který předložil prozatím nejkompletnější studii o transcendentáli *aliquid*, vstupuje do tohoto sporu a snaží se ukázat, že určení „něco" signalizuje existenciální rozměr Tomášova metafyzického myšlení. To se v jeho polemice pojí s odmítáním těch tomistických metafyzických koncepcí reality, které podle něj obdařují esenci jsoucna příliš velkými kompetencemi.

Ventimiglia se soustředí na některé Tomášovy texty, z nichž má existenční původ různosti jsoucna plynout. Jako první se nabízí pasáž z *De ente et essentia*, kde je esenci vyhrazena role identifikace jsoucna napříč jeho individuální rozrůzněností, za niž má být zodpo-

[9] Analogická diverzifikace identity je nutným důsledkem původní plurality jsoucna. Následný text to vyjadřuje krátce, ale výstižně: *„Quia enim unum et ens dicuntur multipliciter, oportet quod ea, quae dicuntur secundum ea, multipliciter dicuntur: sicut idem et diversum quae consequuntur unum et multa, et contrarium, quod sub diverso continetur. Et ita oportet, quod diversum dividatur secundum decem praedicamenta, sicut ens et unum."* (Tomáš Akvinský, *In Metaphysicam Aristotelis commentaria,* lib. V, lect. 12, n. 930.) Termín *diversum* je synonymní k *aliquid.* Z citované pasáže je zřejmé, že Tomáš připisuje různosti transcendentální rozměr stejně jako jsoucnu či jednotě.

vědný bytostný akt (existence).[10] Esence tedy nevysvětluje různost specificko-genericky identických jsoucen. Proto také jsoucno nelze zredukovat na rodové určení – jakožto původně mnohé musí být trans-generické (transcendentální):

„... *diversum* na sebe bere naprosto základní důležitost v řádu ontologickém, neboť je výrazem rozrůzňujícího charakteru existence, nakolik je tato nezredukovatelná na rod. *Aliud* je Tomášovou garancí proti každé formě esencialismu, valem na obranu reality v její nezredukovatelné individuální různosti, intimity existence ve jsoucnech."[11]

O něco dále narážíme na odůvodnění, jehož nepřijetí hrozí vážnými konsekvencemi: ztotožníme-li princip různosti jsoucen (jejich *aliquid*-dimenzi) s něčím jiným než s existencí (bytostným aktem), nevyhneme se univocismu, imanentismu a monismu. Varování se vztahuje i na teorie, které vedle identifikační úlohy připisují esenci i úlohu diverzifikační.[12] K upřesnění je ovšem třeba dodat, že Ventimiglia má na mušce především ty filosofy, kteří vidí v esenci kontrakci a limitaci existence, takže existencí sdílený pozitivní obsah je pak ve skutečnosti stejný pro všechny reality, jen je pokaždé jinak kontrahován a limitován. To odůvodňuje – a jistě oprávněně – jeho obavu z posunu pojmu rozdílu od významu kvalitativního k významu kvantitativnímu.

Nastíněná kontroverze je vyvolána neshodou o tom, zda má pluralita (*divisio entis*) povahu dokonalosti, či nedokonalosti. Kdo se dívá na mnohost jsoucen jako na fragmentarizaci něčeho, co je původnější a co je ze sebe nadáno vnitřní jednotou, tomu nezbývá než považovat mnohost za privaci nějaké ontologicky nadřazenější reality. Tomášovi je ale tato metafyzická vize cizí, poněvadž pluralita jsoucen u něj není podřadným produktem jakési

[10] Znovu opakujeme, že se zde nehodláme pouštět do polemiky okolo identity či různosti určení existence a bytostného aktu u Tomáše Akvinského. Budeme proto Tomášovy termíny *esse* či *actus essendi* překládat jako *existenci.* Některým tomistům bude asi takový postoj připadat trestuhodný. Nicméně dokud neuvedou skutečně průkazný argument ve prospěch reálné distinkce mezi existencí a bytostným aktem, je zodpovědnější přidržet se neutrálnějšího obratu „existence". Uveďme Ventimigliou citovaný text z De ente et essentia: *„Omne quod est in genere oportet quod habeat quidditatem praeter esse suum, cum quiditas vel natura generis aut natura speciei non distinguatur secundum distinctam rationem naturae, in illis quorum est genus vel species, sed esse est diversum in diversis."* (Tomáš Akvinský, *De ente et essentia*, cap. 5. Srov. S. SOUSEDÍK, *Jsoucno a bytí*, Křesťanská akademie, Praha 1992.) V citaci jde tedy o to, že ve jsoucnech klasifikovatelných do rodů (*genus*) a druhů (*species*) musí být reálný rozdíl mezi esencí a existencí, protože rodové a druhové určení je společné více jsoucnům (moment identity), zatímco tato genericko-specificky identická jsoucna jsou v individuální rovině rozdílná (moment různosti). Za různost jsoucen (za to, že jsou *aliquid* v Tomášově pojetí) musí tudíž zodpovídat něco jiného než esence, totiž existence. Transcendentálie *aliquid* má tak podle Ventimiglii existenční původ.

[11] G. Ventimiglia, *op. cit.,* str. 236. Jako dodatek cituje italský filosof známou Tomášovu větu o intimitě existence (bytostného aktu) ve jsoucnech: *„... esse est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest"* (Tomáš Akvinský, *Summa theologiae,* I, 8, 1 corp.). Znak intimní přítomnosti diference (existence, bytostného aktu) je znamením, že nejde o rodové určení, vůči němuž jsou diference externí.

[12] Srov. G. Ventimiglia, *op. cit.,* str. 237. Autor zastává tezi, že esence nemůže být principem různosti jsoucen, neboť to by prý nebylo dostatečným vysvětlením kvalitativní diverzity mezi jednotlivými skutečnostmi a šlo by pouze o diferenciaci kvazi-kvantitativního typu.

nadřazené jednoty, nýbrž je pozdvižena na stejnou úroveň, jaká náleží jednotě.[13] Jakožto výraz samotné jsoucnosti věcí je pro něj mnohost nespornou ontologickou dokonalostí.[14]

Zůstává však stále otevřená otázka, kde leží poslední důvod rozdílnosti jsoucen – v esenci, anebo v něčem jiném? Ventimiglia registruje v tomto bodě dosti vzácnou shodu mezi tomisty, kteří až na malé výjimky vysvětlují mnohost jsoucen principem esence. Ale právě to se stává předmětem autorovy kritiky. V prvním kroku oceňuje odpor těch tomistů, kteří zareagovali na Gilsonovu devalvaci esence tak, že hájili její pozitivitu (Maritain, Seifert, Hildebrandt atd.). V závěru sekce věnované problému Gilsonovy existenciální interpretace Tomáše Ventimiglia shrnuje:

„Zdá se mi, že jsou v této antigilsonovské polemice přítomny dva správné požadavky, dokonale shodné s Tomášovým myšlením: ten, v němž je oproti Gilsonově názoru udělena esenci transcendentální hodnota, a ten, který tíhne k chápání diference jako transcendentálie. Omyl zde však spočívá v tom, že oba pojmy jsou nahlíženy jako nutně spojené..."[15]

Jinými slovy, Ventimigliovi se nelíbí ztotožnění esence a diference, které je u tomistů více než běžné.

Jelikož se tato disputace nedá oddělit od výkladu Tomášových textů, má italský filosof v zásobě hned několik příkladů ve prospěch své teze přímo z Akvinského dílny. Jde o pasáže, ve kterých je esence jsoucen pojednávána jako princip komunity, tj. jako to, v čem se jsoucna shodují, kdežto rozdíl mezi nimi je zakládán v existenci (bytostném aktu).[16] Kdyby byl ale problém tak jednoznačný, byla by pozice kritizovaných tomistů nepochopitelnou hermeneutickou slepotou. Ventimiglia dobře ví, že existují Tomášovy texty, které vyznívají zcela opačně.[17] Odkud se bere taková názorová oscilace? Ventimiglia protikladnost stanovisek nijak nezastírá, ale trvá na správnosti své vlastní interpretace, podle které Tomáš rozdíl mezi jsoucny explikuje existencí (bytostným aktem), a ne esencí. Pokud by totiž svěřil diferenciační funkci esenci, dostala by se prý tímto diference mimo bytí, což

[13] Viz teorie analogie, která v jednom pojmu syntetizuje jednotu a mnohost, identitu a diferenci.

[14] Ventimiglia cituje text Theodora z Chartres, který velmi vhodně reprezentuje v Tomášově době převládající filosoficko-teologickou mentalitu, pro niž stojí jednota bezkonkurenčně nad mnohostí: *„Unitas enim essendi conservatio et forma est, divisio vero causa interitus.“* (Theodoricus Carnotensis, *Tractatus de sex dierum operibus,* cit. in: G. Ventimiglia, *Differenza e contradizione,* ed. cit., str. 239, pozn. č. 95.) Tomáš netvoří výjimku pouze vzhledem k aktuální intelektuální atmosféře, ale i ve srovnání s významnými mysliteli pozdější doby, kteří se opět přiklonili k „platonskému“ pojetí skutečnosti. Např. Duns Scotus transcendentálie *aliquid* a *res* nerozpracovává a Francisco Suárez deklaruje formální identitu mezi *res* a *ens* a mezi *aliquid* a *ens-unum.* Srov. *ibid.,* str. 241-245.

[15] G. Ventimiglia, *op. cit.,* str. 252. Podle Ventimiglii nikdo z tomistů patřičně neprokázal nutnost vazby mezi *res-essentia* a *aliquid.*

[16] Abychom mohli polemiku sledovat z větší blízkosti, je dobré uvést autorem vybrané citace: *„Nihil ponitur in genere secundum esse suum, sed ratione quidditatis suae; quod ex hoc patet, quia esse uniuscuiusque est proprium et distinctum ab esse cuiuslibet alterius rei, sed ratio substantiae potest esse communis; propter hoc etiam Philosophus dicit, quod ens non est genus.“* (Tomáš Akvinský, *De Potentia,* 7, 3 corp); *„Quicquid est in genere secundum esse differt ab aliis quae in eodem genere sunt; alias genus de pluribus non predicaretur. Oportet autem omnia quae sunt in eodem genere, in quidditate generis convenire.“* (Tomáš Akvinský, *Summa contra gentiles,* I, cap. 52); *„Plura individua in una specie contenta differunt secundum esse et tamen conveniunt in una essentia“* (Tomáš Akvinský, *Compendium theologiae,* cap. 14). Citované texty nás upozorňují na identitu mnohých jsoucen v generické či specifické esenci a na různost těchto jsoucen v jejich existenci (bytostném aktu).

[17] Za všechny jen jeden příklad, citovaný samotným Ventimigliou: *„Res ad invicem non distinguuntur secundum quod habent esse, quia in hoc omnia conveniunt... Relinquitur ergo quod res propter hoc differant quod habent diversas naturas, quibus acquiritur esse diversimode.“* (Tomáš Akvinský, *Summa contra gentiles,* I, cap. 26.)

je právě Tomášem proskribovaný postoj „platoniků". Bytí-jsouco je ale vnitřně diferencováno, takže esenci plurifikační úloha nenáleží.[18]

18.4 Hodnocení kritiky

Máme za to, že se nám rozpletení problémového klubka zdaří jen tehdy, když téma oprostíme od pouhé interpretace Tomášových textů. Spisy velkých myslitelů sice značně přispívají ke kritickému tříbení názorů, ale samostatnou myšlenkovou práci nahradit nemohou. Tím ovšem nechceme zcela přetrhnout pouto, které nás váže s výchozím Tomášovým textem z *De Veritate*. Postavili jsme ho na počátek našich úvah o transcendentáliích ne proto, abychom ho pouze vykládali, ale zvláště proto, abychom jeho prostřednictvím byli přivedeni k odhalení pravdy ohledně tzv. atributů jsoucna.

Ventimiglia je dalek toho, aby společně s existenciálně laděnými tomisty „překonával" esenci existencí. Jeho důraz na nepostradatelnou důležitost esenciálního určení jsoucen je sympatický. Jak ale chápe diferenciační úlohu esence? Je možné přistoupit na jeho řešení? Je vůbec takové řešení teoreticky obhajitelné? Abychom nalezli uspokojivou odpověď na nastolené otázky, musíme se přece jen vrátit k Tomášovu prvnímu článku první otázky z *De Veritate*. Esence je v něm zachycena jako určení jsoucna v sobě, zatímco metafyzický rozměr *aliquid* (rozdíl) vychází v myšlení najevo v okamžiku vztažení jsoucna k jsoucnu jinému (*secundum ordinem unius ad alterum*). První námitka, kterou proti Ventimigliově koncepci diverzifikace jsoucna můžeme vznést, je tedy tato: řeší se vůbec něco přesunem důrazu z esence na existenci při snaze o vysvětlení rozrůznění (*aliquid*-dimenze) jsoucna? Zdá se, že nikoliv. Neboť i pro existenci platí, že kvalifikuje jsoucno v sobě (*in se*), a ne ve vztahu k jinému. Z tohoto důvodu bude odvolání jak k esenci, tak k existenci při řešení našeho problému zásadně nedostatečné.[19] Spor mezi existencialisty a esencialisty se tím stává zbytečným.

Aby bylo vzájemné různosti jsoucen skutečně učiněno zadost, musí být poukaz k jinému (*ordo unius ad alterum*) přítomen již od počátku její explikace. Nejedná se tudíž o „důkaz" různosti, jaký bychom asi očekávali. Vždyť přitom dokonce hrozí diskvalifikující kruh! Musíme si však uvědomit, že různost (diference-*aliquid*) jsoucen je transcendentálním určením, takže ho nelze dokazovat jinak než tzv. nepřímo, tj. deklarací vnitřní rozpornosti kontradiktorní antiteze. Tou by bylo v našem případě tvrzení, že může existovat pouze jedno jsoucno. V přednášce o jednotě a mnohosti jsoucna jsme konstatovali rozpornost podobného postoje. Jelikož tedy jsoucno je nutně původně mnohé, musí se jednotlivá jsoucna vzájemně lišit. Různost je tak zapsána do samotné povahy skutečnosti vzaté jako celek. Každé jsoucno proto stojí nutně v metafyzické situaci plurality a nemůže se odlišovat ničím jiným než samo sebou. Posledním vysvětlením různosti věcí je tak nevyvratitelná

[18] Vnějškovost esence vůči bytí vyvozuje Ventimiglia patrně z tomistické teorie reálného rozdílu mezi esencí a existencí (bytostným aktem). Esence je tímto rozdílem situována vně existenci, která je hlavním energetickým zdrojem reality. Pokud je tedy esence-diference mimo ni, dochází k popření vlastní povahy Tomášovy metafyziky. Ventimiglia však svůj výrok o vnějškovosti esence vůči bytí nijak explicitně neosvětluje, takže nám při jeho chápání schází jasné opěrné body. Srov. G. Ventimiglia, *op. cit.,* str. 258-261.

[19] Co přesně znamená specifikace *in se*, kterou Tomáš v dané pasáži představuje jako zaměření na jsoucno v jeho esencialitě a jednotě? Označuje myšlenkovou orientaci na jsoucno bez zohlednění vztahu k jinému. Kdyby tato optika nebyla vyvážena perspektivou *ordo ad aliud*, byla by ze skutečnosti vymazána transcendentální podmínka možnosti plurality. Proto je při vědomí původní mnohoznačnosti pojmu jsoucna nevyhnutelné překročit první pohled na realitu v její inseitě. Bez toho se jednou provždy uzavírá úniková cesta z monistické koncepce jsoucna, poněvadž transcendentálně pojatá inseita nezkompletovaná jiností (tj. vztahem k jiné inseitě) vylučuje alteritu – alterita je něčím, co je *extra* (mimo) všerozsáhlou inseitu.

danost plurality jsoucen, která s sebou nese moment řádu (*ordo unius ad alterum*) v tom nejobecnějším smyslu slova. Protože se jedno každé jsoucno vyskytuje v rámci mnohosti, je také různé.

Jakou roli však mají v tomto rozlišování vnitřní ustavující principy esence a existence? Naprosto rovnocennou. Jedno jsoucno se rozlišuje od jiného jsoucna svou jsoucností, tedy svou esencí i existencí. K tomu ale může dojít jen tehdy, když je jsoucno se svou esencí a existencí vztaženo k jsoucnu jinému. Poněvadž tento vztah není dán ani esencí, ani existencí singulárních jsoucen (jde o určení kvalifikující jsoucno *in se*), musí být zprostředkován něčím jiným, než je jejich esence a existence. Neupadáme tím do rozporu? Na jedné straně zastáváme, že jsoucno se nemůže lišit od jiného jsoucna jinak než svou vlastní jsoucností, na straně druhé ale říkáme, že pouhá esence a existence singulárního jsoucna nejsou schopny takový rozdíl kvůli jejich inseitě zajistit. Mimo jsoucno (mimo esenci a existenci) už přece nic není; jak tedy můžeme hledat důvod jinosti jsoucen mimo jejich esence, případně existence? Jediné konzistentní řešení, které je shodné s Tomášovým a které Ventimiglia kupodivu přehlíží, leží v učení o transcendentální povaze jinosti (různost-diference-*aliquid*). Jsoucno je v něm nahlíženo jako vnitřně rozrůzněné,[20] jako různé samo v sobě.[21] Proto je různost jsoucen něco víc než jejich esence a existence uvažované o sobě (*in se*), je výrazem jeho původní plurality, která uzákoňuje danost řádu (poměr jednoho k jinému) nezredukovatelného na vnitřní konstitutivní momenty jednoho každého jsoucna.[22]

Kritizovatelné je rovněž i Ventimigliho charakterizování esence jsoucna. Čtenář se v jeho prezentacích dozvídá o generickém a specifickém rozměru esence, ale postrádá v nich jakýkoliv poukaz na její individualizující funkci. Má-li individuum svoji identitu, má též tomu odpovídající esenci. Kdyby autor nevypustil ze zřetele jedinečnou určitost jsoucna založenou v té samé esenci, jejíž generičnost a specifičnost akcentuje, už by patrně tolik nepreferoval existenci (bytostný akt) v její údajné singularizující činnosti. Navíc, je-li dovoleno hovořit o generické a specifické esenci, proč se také nemluví o generické a specifické existenci jsoucna? Nezdá se, že by specifičnost a generičnost byla zachytitelná pouze esenciálně bez korespondujícího způsobu existence, který jistě není individuální, ale právě specifický a generický. Vždyť existence je stejně transcendentální jako esence, takže uvažovat esenci bez existence není proveditelné. Mody esence (individuální, specifická, generická)

[20] Z pravdy o inseitě jsoucna ještě neplyne danost alterity (mnohosti) – z transcendentálního pohledu se ukazuje, že inseita jsoucna je vždy doprovázena alteritou. Jen tak je inseitní charakter jsoucna slučitelný s jeho mnohostí.

[21] To se na první pohled může jevit jako rozpor. Řešení problému je opět v zaujetí různých pohledů na jsoucno: jsoucno je různé samo v sobě ve smyslu transcendentálním (tj. v tomto náhledu je různost interní kvalifikací jsoucna); z perspektivy *jednoho* každého jsoucna (důraz je na *jednoho* – tj. na individuálnost jsoucna ve vlastním, netranscendentálním významu) je různost externí vůči jeho inseitní vymezenosti – je dána vztahem právě tohoto jsoucna ke jsoucnu jinému, situovanému mimo jemu náležící identitu.

[22] Někdo asi namítne, že navzdory našemu výkladu nevidí žádný nový metafyzický prostor pro *aliquid*-dimenzi jsoucna (různost) mimo jeho esenci a existenci. Vždyť přece právě tím, že je každé jsoucno v sobě esenciálně určené, různí se *ipso facto* od jiných jsoucen, takéž v sobě určených svými esencemi. Tato námitka jistě platí, ovšem pouze v řádu kategoriálním, v němž mohu vycházet od jednoho jsoucna směrem k jinému jsoucnu ležícímu mimo zvolenou počáteční myšlenkovou perspektivu. Transcendentální stanovisko už takové vytěsnění různosti mimo jsoucno nepřipouští a aspekt *in se* je nutné doplnit významově (formálně) rozdílným aspektem *ad aliud*, poněvadž mimo transcendentálně zacílenou inseitu není nic, vůči čemuž by jsoucno mohlo být jiné a vytvářet touto jiností pluralitu. Jak jsme viděli, za podobných okolností by jsoucno bylo jiné jen ve vztahu k nicotě, což vede k potvrzení jeho esence, ne však jeho *aliquid*-dimenze. Jsoucno totiž s nicotou nevytváří mnohost, zatímco jsoucno jako *něco* je výrazem jeho vnitřně plurální povahy. První moment (*ens – nihil*) nastoluje opozici kontradikce, druhý moment (*unum ens – alterum ens*) zpřítomňuje vnitřní nekontradiktorní opozici v rámci skutečnosti.

jsou proto nutně doprovázeny odpovídajícími mody existence (individuální, specifická, generická). V posledním důsledku není žádná individuální, specifická a generická esence či existence, nýbrž vždy a pouze individuální, specifické a generické jsoucno v jeho nepřeberných modalitách, z nichž právě jmenované jsou jen jedny z mnohých. Postavit tudíž rozrůzňující rys existence (bytostného aktu) do opozice vůči identifikujícímu rysu esence je nelegitimním rozštěpením jsoucna, v němž je existence separována od odpovídajícího esenciálního určení.

Literatura pro kapitolu

G. Ventimiglia, *Differenza e contraddizione,* Vita e Pensiero, Milano 1997.

Roman Cardal, „Dialektika Jednoho a jeho modů v Platónově Parmenidovi", in: *Distance*, 2/9, 2006.

19 Transcendentální určení jsoucna (V) – pravdivost jsoucna

Aristotelsko-tomistická metafyzika vidí v pravdě transcendentální určení reality, tj. všerozsáhlé určení jsoucna samého. Základy moderní filosofie jsou ovšem nastaveny tak, že tato klasická otázka již nedává žádný smysl. Budeme pátrat po historicko-teoretických důvodech takového nepříznivého hodnocení a naznačíme možnost aktualizace tomistické koncepce transcendentální pravdy. Základní rozčlenění pojmu pravdy generuje pojem pravdy logické a pojem pravdy ontologické. Logická pravda se realizuje tehdy, vstoupí-li lidské poznání do poměru shody s poznávanou skutečností. Jelikož k lidskému poznání náleží i poznání mimorozumové, můžeme mluvit o pravdivosti mimorozumových kognitivních úkonů. Logická pravda ve vlastním smyslu je vázána na autoreflexivní schopnost rozumu. Další úvahy se budou týkat pravdy transcendentální. Tradiční pojetí transcendentální pravdy předpokládá důkaz existence inteligentního Tvůrce. Proto se zdá, že musíme rezignovat na další rozvíjení tématu vzhledem k prozatímní teoretické nezajištěnosti této podmínky. Nicméně v závěrečné pasáži ukážeme sérii argumentačních kroků od potvrzení objektivní myslitelnosti jsoucna k odhalení obsahu pojmu transcendentální pravdy, s vyložením a obhájením problematických premis sylogismů.

19.1 Historické zamyšlení

Prozatím jsme uvažovali ta transcendentální určení, která jsoucnu náleží v relaci k němu samému. Protože je však skutečnost původně plurální, je v celém svém rozsahu prolnuta vztahy mezi svými jednotlivými komponentami. Různá povaha těchto poměrů se zakládá v různých povahách vztažených realit. Máme-li se ale i nadále dívat na jsoucno z nezúžené metafyzické perspektivy, budou nás přednostně zajímat takové relace, které kvalifikují *každou* skutečnost a které se tudíž řadí po bok již pojednaných transcendentálií.

Výchozí text z *Quaestiones disputatae de Veritate* nás zpravil o tom, že existují dva typy relací objímající veškerou skutečnost – pravda (*verum*) a dobro (*bonum*).[1] Soustřeďme se nyní na tzv. pravdu jsoucna. Ekvivalentní výraz pro transcendentalitu pravdy má v klasické metafyzice i jiné a mnohem kontroverznější znění: každé jsoucno, nakolik je jsoucnem, je pravdivé (*omne ens, inquantum huiusmodi, est verum*). Před takovým tvrzením stojí moderní člověk se značnými rozpaky. Hovořit dnes o pravdě není totiž tak bezproblémové jako v dobách dřívějších, a pokud je vůbec diskuze o tomto tématu připuštěna, bývá vedena takřka výlučně s ohledem na myšlenkové konstrukty zvané propozice, případně věty. I v současné filosofii se vede spor o to, zda výrokům či větám patří vlastnost pravdy, a pokud ano, jak ji vlastně máme chápat. Debata o pravdě jakožto atributu věcí samých už ale na pořadu diskuzí moderních filosofů nebývá, což je dalším znamením, že základy moderní filosofie byly zásadně restrukturovány.

Např. Immanuel Kant, jehož myšlení se výrazně spolupodílelo na formaci moderní filosofie, považuje klasickou otázku po pravdě věcí za banální, sterilní, založenou na tau-

[1] Srov. Tomáš Akvinský, *De Veritate,* 1, 1 corp.

tologii, a tedy vlastně za pseudoproblém, s nímž kritický duch nemůže ztrácet čas.[2] Jak je ale možné, že tolik frekventovaná otázka platónsko-aristotelsko-tomistické metafyziky skončila tak neslavně na intelektuálním smetišti spolu s ostatním nežádoucím odpadem pocházejícím hlavně z anticko-středověké filosofické pozůstalosti? Toto zapomnění má samozřejmě svoji historii a je užitečné si ji velmi krátce připomenout.[3]

Kantův zdrcující soud o pravdě skutečnosti jako o sterilní tautologii sahá svými kořeny k filosofům, jejichž práce měla na königbergského profesora silný vliv. Baumgartenova[4] *Metafyzika* se o pravdě věcí vyslovuje v termínech „nutné metafyzické pravdy" mající povahu „řádu esenciálních určení a atributů jsoucího".[5] Nejde proto vlastně o nic jiného než o „shodu jsoucího s obecnými principy",[6] čímž se myslí konformita jsoucna se sebou samým.[7] Jsou-li totiž esenciální znaky jsoucna komponovány podle určitého řádu, stává se toto reálné, tj. pravdivé. Na druhé straně, pokud dojde k jisté konfuzi ve jmenovaných esenciálních znacích, výsledkem nemůže být povstání nějakého reálného jsoucna. Pak máme co do činění buď s nicotou, anebo se snem, přeludem. Ve snu, který neodpovídá skutečnosti, je obraz reality pokřiven, protože v něm přítomné entity nevykazují esenciální řád, jenž by je habilitoval k reálnému bytí. Metafyzická pravda reality je tudíž ta její vlastnost, díky níž se vymezuje proti fikci, snu, přeludu. Posledně uvedené „reality" jsou v důsledku takového pojetí metafyzicky nepravdivé, jelikož nejsou skutečně jsoucí.

Podobně ani Christian Wolff nemá o nic bohatší názor na tzv. transcendentální pravdu. Příslušný paragraf jeho díla *Philosophia prima* ji traktuje kromě jiného jako „řád toho, co věcem náleží".[8] Čím se jsoucno liší od nicoty či přeludu? Právě svou pravdivostí, tj. svou opravdovou, vnitřně konzistentní jsoucností. Řád komponent jsoucna zodpovídá za jeho rozumnost, protože díky němu se skutečnost nabízí rozumu k poznávání. V posledním

[2] Ve své *Kritice čistého rozumu* věnuje Kant jistou část výkladu hodnocení klasického pojetí transcendentálních určení jsoucna jenom kvůli úctyhodné starobylosti problému, ne kvůli jeho filosofické relevantnosti. Ta je jím naopak důrazně popírána – klasické transcendentálie jsou prý jen logickými kritérii, která stojí v pozici podmínek myslitelnosti čehokoliv. Proto je nelze přenášet na věci samy a koncipovat je na způsob jejich objektivních atributů. Ke scholastickému principu *quodlibet ens est unum, verum, bonum* Kant poznamenává: *„Ob nun zwar der Gebrauch dieses Prinzips in Absicht auf die Folgerungen (die lauter tautologische Saetze gaben) sehr kuemmerlich ausfiel, so, dass man es auch in neueren Zeiten beinahe nur ehrenhalber in der Metaphysik aufzustellen pflegt, so verdient doch ein Gedanke, der sich so lange erhalten hat, so leer er auch zu sein scheint, immer eine Untersuchung seines Ursprungs... Diese vermeintlich transcendentale Praedikate der Dinge sind nichts anders als logische Erfordernisse und Kriterien aller Erkentniss der Dinge ueberhaupt..."* Je tedy pochopitelné, že Kant kritizuje scholastiky za to, že neopatrně považovali kriteria myšlení za vlastnosti věcí samých (*„... diese Kriterien des Denkens unbehutsamer Weise zu Eigenschaften der Dinge an sich selbst machten"*). Pro königbergského myslitele není ani v tomto ohledu výstup z poznání směrem k věcem možný, poněvadž tato tzv. transcendentální určení patří toliko k obecným logickým pravidlům shody poznání se sebou samým (*„unter allgemeine logische Regeln der Uebereinstimmung der Erkenntniss mit sich selbst"*). (Srov. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft,* in *Kant – Werke,* Band 3, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, Darmstadt 1986, str. 123-125.)

[3] Budeme přitom vycházet z výsledků práce Josefa Piepera, který zmíněnou historii ve své knize *Wahrheit der Dinge* stručně nastiňuje. Nejedná se jistě o žádný vyčerpávající pohled na problém, ale dovoluje pochopit, proč mohl Kant tradiční učení o pravdě skutečnosti rezolutně odmítnout. Vzhledem k autoritě německého filosofa měla i tato negace nepřehlédnutelný dopad na vývoj myšlení v postkantovské éře.

[4] Není složité historicky doložit, že Kant považoval Baumgartena ve svém předkritickém období za nejvýznamnějšího metafyzika tehdejší doby. Srov. Josef Pieper, *Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters,* Koesel-Verlag, Muenchen 1966, str. 119, pozn. 30.

[5] Citováno v Josef Pieper, *op. cit.,* , str. 23.

[6] *Ibid.,* str. 24.

[7] „Obecnými principy" se zde myslí metafyzické zákony smysluplnosti, a tedy realizovatelnosti jsoucího, jichž musí být konkrétní identita daného jsoucna partikulárním výrazem.

[8] Josef Pieper, *op. cit.,* str. 25.

důsledku tedy spadá transcendentální pravda v jedno s tím, co věci v sobě jsou. J. Pieper se při vlivu jmenovaných filosofů na Kantovo myšlení vcelku logicky ptá: „Co může být tedy více ospravedlnitelné než Kantův soud o tom, že je (Wolffem a Baumgartenem takto interpretované) učení o pravdě věcí sterilní a prázdná tautologie?"[9] Kombinace tohoto postoje s Kantovým apriorním výkladem lidského poznání vysvětluje více než dostatečně nepřítomnost úvah o pravdě skutečnosti nejen v jeho metafyzice, ale i v následné tradici, která se nechala inspirovat jeho gnozeologickým kopernikovským obratem.

Jestliže chápeme základní důvody separace moderní filosofie od tzv. „předkritické" mentality antických a středověkých myslitelů, napadá nás, zda u nich téma pravdy skutečnosti nevycházelo z předpokladů, jejichž hodnota zůstala moderní „kritikou" nedoceněna. „Anticko-středověká filosofická éra" je samozřejmě velice široký pojem a bylo by naivní si myslet, že v ní existovalo nějaké bezproblémově konsensuální pojetí pravdy. Naopak, nabízených teorií pravdy byl zvláště ve středověku značný počet.[10] Dokonce se již tehdy projevovaly tendence, které odmítaly zabývat se problémem pravdy jinak než ve výlučném vztahu k lidskému myšlení či k jazyku.[11] Důsledkem takových přístupů byl tlak na vyloučení zmíněného problému z metafyziky, neboť diskurz o pravdě extramentální či extralingvistické skutečnosti prostě v dané myšlenkové konstelaci neměl žádný smysl.

Ale nemusí to být jen typicky moderní, i když středověkem předznamenaný posun badatelského zájmu „od reality k myšlení a jazyku", který vyvolává pochybnosti o možnosti úvah o pravdě v metafyzickém, transcendentálním významu. Vždyť sám Aristoteles explicitně vylučuje pravdu z kandidatury na předmět metafyzické vědy.[12] Pravdou se zabývá noetika, neboť tato hodnota je neoddělitelně spjata s činností lidské mysli, přesněji s myšlenkovou komparací pojmů, která se nazývá souzení a jejímž imanentním produktem je soud (*judicium*). Jakožto atribut specificky myšlenkového konstruktu nemůže být pravda v realistické filosofii připisována realitě, která postrádá intramentální bytí. Zdá se tedy, že ani klasická aristotelská metafyzika nezajišťuje patřičný prostor pro smysluplný diskurz o pravdě skutečnosti v celém jejím transcendentálním rozpětí.

S tímto závěrem ovšem kontrastuje fakt, že nejen řada aristotelsky smýšlejících filosofů, nýbrž i samotný Aristoteles možnost extra-logické, ontologické dimenze pravdy

[9] *Ibid.,* str. 27. Srov. též str. 86. Dějiny koncepce pravdy skutečnosti jdou bezesporu mnohem dále v čase, než jak bylo v textu naznačeno. Sám Pieper poukazuje na postoje Spinozy, Hobbese, Bacona, Laurentia Vally, Suáreze a mnoha jiných. Žádný z těchto myslitelů však nereprezentuje to pojetí transcendentální pravdy, které autor obhajuje jako přijatelné a které připisuje Tomáši Akvinskému. Pieper brání naprostou originalitu myslitele z Aquina, který neměl v tomto směru ani předchůdce, ani následníka. Co se týče Tomášových předchůdců, jmenuje Pieper vedle dalších např. Augustina a Alberta Velikého. U nich je nucen překvapivě konstatovat, že ačkoliv jejich teze o pravdě jsoucna není zcela srovnatelná s teoriemi Wolffa a Baumgartena, nejsou formulovány tak uspokojivě, že by mohly být vyňaty z tradice ústící do dekadentní myšlenky o pravdě skutečnosti jakožto její konzistentní totožnosti (srov. str. 76-78).

[10] Srov. např. Z. Kaluza, „Veritas", in: *Encyclopédie philosophique universelle,* II. *Les notions philosophiques,* Presses universitaires de France, Paris 1990, str. 2716–2717.

[11] Srov. *tamtéž.*

[12] Srov. Aristoteles, *Metafyzika,* VI, 4. Druhá až čtvrtá kapitola šesté knihy *Metafyziky* jsou zasvěceny problémům, které se nemohou ucházet o titul hlavního tématu metafyzického výzkumu. Vedle „náhody" (srov. 2.-3. kapitola) k nim patří právě i „pravda".

jednoznačně připouštějí.[13] Nedal by se problém vyřešit jednoduše tím, že se v aristotelské koncepci pravdy konstatuje rozpor? To by bylo bez zodpovědného prozkoumání předčasné. Spíše je třeba si znovu připomenout distinktivní rys těch nejzákladnějších pojmů, k nimž má metafyzika co říci – jejich analogičnost. Analogický pojem nese více vzájemně uspořádaných významů. Rovněž pojem pravdy nárokuje právě tuto charakteristiku. Predikaci pravdy totiž nelze omezit jen na zónu myšlenkového či jazykového bytí. V metafyzické perspektivě se ukazuje, že pravda kvalifikuje mnohem rozsáhlejší oblasti jsoucího, ba dokonce skutečnost jako celek.

19.2 Mnohovýznamnost pojmu pravdy

Je-li tedy pojem pravdy analogický a je-li přípustné hovořit o pravdě logické i ontologické, plyne z toho, že oba uvedené významy jsou částečně shodné a částečně různé.[14] V jistém ohledu se musí sémanticky sbíhat, v ohledu jiném se musí rozcházet. Začněme vyzvednutím jejich vzájemné diference. Ta spočívá v již připomenutých znacích logické a ontologické pravdy. Zatímco logická pravda je atributem kategorického soudu, má pravda ontologická povahu atributu skutečnosti jako takové. Zamysleme se nejprve nad pravdou logickou a otevřme si tímto způsobem cestu k úvahám o pravdě ontologické.

Pokud je logická pravda skutečně atributem kategorického soudu, nelze ji situovat mimo myšlenkovou komparaci pojmů. Atribut je specifickým určením[15] nějakého subjektu, které mu náleží nutně a které zároveň slouží jako rozlišovací znamení ve vztahu k těm skutečnostem, o nichž není vypovídatelný. V souvislosti s problémem logické pravdy se nicméně ukazuje, že její kontury neobkreslují rigidně pouze sféru lidských judikativních aktů. I mimo tyto akty – ovšem stále v relaci k lidskému poznání – má totiž smysl hovořit o pravdě, třebaže se již posouváme mimo perspektivu pojmové komparace.

Aristoteles i Tomáš Akvinský si byli tohoto přesahu pravdy vůči judikativnímu vztažení pojmů v našem myšlení plně vědomi. Ve svém komentáři k Aristotelovu logickému dílu *Peri Hermeneias* rozlišuje Tomáš v souladu s intencí řeckého filosofa dva základní koncepty pravdy: a) pravdu ve významu toho, co je pravdivé (*veritas in eo quod est verum*); b) pravdu vyskytující se v mluvícím a poznávajícím subjektu (*veritas in dicente vel cognoscente verum*).[16] Pravda v druhém významu je závislá na komparaci kognitivních či lingvistických momentů (*compositio et divisio*). Pravda v prvním smyslu však na žádnou kompozici, na žádnou kognitivní komparaci vázána není a uskutečňuje se v našem poznání pod úrovní judikativních aktů rozumu. Neboť jak smyslové, tak pojmové (aprehensivní)

[13] Závěr první kapitoly druhé knihy Aristotelovy *Metafyziky* obsahuje známé autorovo přesvědčení, podle něhož „všechno jest ... k pravdě v takovém poměru, v jakém jest k jsoucnosti" (Aristoteles, *Metafyzika,* II, 1, 993b 30). Je jistě věcí interpretace, jak tento text správně vyložit. Vzhledem k tomu, že Aristoteles zastává princip metafyzické graduality jsoucna, můžeme říci, že citovaný text stanovuje korespondenci mezi stupněm bytí jsoucna a stupněm jeho pravdivosti. Kdyby měl řecký filosof na mysli pouze pravdu logickou, nedávala by tvrzená proporce žádný smysl, poněvadž z logického hlediska nestojí jedna pravda na vyšším či nižším stupni ve srovnání s pravdou jinou. Proto se zdá být důvodné hovořit v tomto kontextu o novém významu pojmu pravdy, jenž se dá označit jako pravda ontologická. Křížův český překlad tyto souvislosti spíše zamlžuje, než odkrývá. Původní řecká předloha totiž zní: *„hékaston hos échei tou eínai, houto kaí tés aletheías",* tj. doslova „každá skutečnost má tolik pravdy, kolik jsoucnosti". Pravda je zde tedy přisouzena každému jsoucnu v závislosti na intenzitě jeho bytí.

[14] Viz definice analogického významu v přednáškách věnovaných problému analogie.

[15] Přesněji řečeno, atribut je určením subjektu, které vychází z jeho specificity, aniž by s ní bylo totožné.

[16] *„... veritas in aliquo invenitur dupliciter: uno modo, sicut in eo quod est verum; alio modo, sicut in dicente vel cognoscente verum. Invenitur autem veritas sicut in eo quod est verum tam in simplicibus, quam in compositis, sed sicut in dicente vel cognoscente verum non invenitur nisi secundum compositionem et divisionem."* (Tomáš Akvinský, *In Peri Hermeneias Aristotelis expositio,* lib. I, lect. 3, n. 28.)

myšlenkové úkony mohou být označeny za pravdivé, ačkoliv v nich nedochází k formulaci kategorického soudu. Pokud smyslová percepce odpovídá smyslovému rozměru skutečnosti a pokud s jednotlivými, separovaně vzatými pojmy něco v realitě rovněž koresponduje, pak je legitimní vyjádřit se o zmíněných úkonech jako o pravdivých i při absenci myšlenkového soudu.[17]

Je-li pravda obecně definována jako shoda poznání a poznaného,[18] pak se musí v poznání nějak vyskytnout mnohem dříve, než dojde k myšlenkovému utvoření kategorického soudu o poznaném. Poznání je akt přijímající své obsahové vymezení z reality. Míjí-li se poznání s poznaným, není identita poznání ustavena, a proto se ani o poznání nejedná. Proto je každý poznávací úkon, nejen onen myšlenkový, charakterizován svou shodou – korespondencí s poznávanou skutečností. Má tudíž smysl hovořit o poznání pravdivém i mimo myšlenkovou činnost člověka. Realistická aristotelsko-tomistická filosofie zdůrazňuje, že naše smysly mají kontakt s realitou bez spojování a oddělování (pojmového souzení) a že stejně tak i naše myšlení bezprostředně kontaktuje skutečnost bez jakéhokoliv srovnávání. Tyto první momenty poznání (*Ansatzmomente der Erkenntnis*) nemohou být principiálně zaměřeny mimo realitu, neboť jimi podmíněné myšlení by již od počátku pracovalo s falešnými daty, což by ho uvedlo v zásadní omyl. To je ale noeticky vyloučené. V obou případech se tudíž jedná o poznání pravdivé, tj. korespondující s realitou.

Pravdivé poznání přitom není totéž, co poznání pravdy, poněvadž k poznání pravdy je třeba poznat vztah přiměřenosti mezi kognitivním úkonem a skutečností. Do této polohy už ani smysly, ani bezprostřední pojímající (aprehensivní) akty rozumu nedosahují. Vztah adekvace (*habitudo conformitatis*) může poznat pouze rozum ve svém komplexním úkonu, závislém na kognitivní komparaci, který se nazývá reflexí. V reflexi je posouzen vztah mezi myšlenkovými koncepcemi (pojmy) a jimi poznávanou, případně nepoznávanou skutečností. To je explicitním tématem noetiky a tento proces se vyjadřuje obzvláště v reflexivních soudech, tedy v takových soudech, které zahrnují sebe samé.

Uvědomme si, jaké důsledky má právě řečené. Aby rozum dokázal nahlédnout pravdu soudu, musí reflektovat svůj poznávací akt a vyhodnotit ho jako pojímající realitu v tom, co je o sobě. Právě ve schopnosti poznávat vědomě realitu v její objektivní podobě spočívá esence rozumu. Rozum tedy musí při odhalování pravdy spoluodhalovat svou vlastní esenci. Tato zákonitost ukládá nutnost vyrovnat se s autoreferenčními soudy v noetickém zkoumání. Kdyby rozum svou povahu nepoznával, nemohl by nikdy vyhodnotit vztah poznání – poznané jako konformitu, tj. jako shodnost obsahu poznání s realitou v tom, co ji ustavuje v jejím bytí. Esence obsahů rozumu je tak určena identitou poznávané reality, což je rys, který má rozum společný se všemi kognitivními schopnostmi. Oproti ostatním však rozum navíc reflektuje svoji konformitu (shodu) s realitou, a tudíž spolupoznává sám

[17] *„Unde sensus dicitur verus, quando per formam suam conformatur rei extra animam existentem. Et sic intelligitur quod sensus proprii sensibilis sit verus. Et hoc etiam modo, intellectus apprehendens quod quid est absque compositione et divisione, semper est verus, ut dicitur in III. De Anima.“* (*Ibid.*, n. 31.)

[18] Uvedená definice představuje moment identity, v němž se logická a ontologická pravda vzájemně neodlišují.

sebe.[19] Proto zaměření k jinému (intencionalita) koreluje v případě rozumu se zaměřeností k sobě samému.[20] Noeticky podložená, realistická interpretace lidského poznání zamítá z uvedených důvodů všechny formy neslučitelné kontrapozice mezi subjektem a objektem. Metafyzika, která se dívá na problém ze své globální perspektivy, nemůže nepojímat vztah

[19] V předchozích přednáškách jsme argumentovali ve prospěch imateriality poznávací činnosti. V tomto ohledu se smysly od rozumu nijak neliší. Moment autoreflexe je znamením vyššího stupně imateriality rozumu a označuje se v aristotelsko-tomistické filosofické tradici jako duchovnost (*spiritualitas*). Tomáš shrnuje výše vysvětlenou otázku v krátkém, ale myšlenkově bohatém odstavci: *„Est autem considerandum quod quamvis sensus proprii obiecti sit verus, non tamen cognoscit hoc esse verum. Non enim potest cognoscere habitudinem conformitatis suae ad rem, sed solam rem apprehendit; intellectus autem potest huiusmodi habitudinem conformitatis cognoscere; et ideo solus intellectus potest cognoscere veritatem. Unde Philosophus dicit in VI. Metaphysicae quod veritas est solum in mente, sicut scilicet in cognoscente veritatem. Cognoscere autem praedictam conformitatis habitudinem nihil est aliud quam iudicare ita esse in re vel non esse, quod est componere et dividere; et ideo intellectus non cognoscit veritatem nisi componendo et dividendo per suum iudicium. Quod quidem iudicium, si consonet rebus, erit verum, puta ut intellectus iudicat rem esse quod est, vel non esse quod non est. Falsum autem quando dissonat a re, puta quod iudicat non esse quod est, vel esse quod non est. Unde patet quod veritas et falsitas sicut in cognoscente et dicente non est nisi circa compositionem et divisionem.“* (Tomáš Akvinský, *In Peri Hermeneias...,* lib. I, lect. 3, n. 31.)

[20] Josef Pieper se zamýšlí nad Tomášovým tvrzením ze *Summa conta gentiles,* v němž je stanovena přímá úměra mezi intencionální orientací myšlení *ad extra* a jeho reflexivním sebeuchopením, tedy jeho orientací *ad intra.* Akvinského sentence zní: *„Secundum diversitatem naturarum diversus emanationis modus invenitur in rebus; et quanto aliqua natura est altior, tanto id, quod ex ea emanat, magis est intimum“* („Různost přirozeností věcí se promítá do různosti toho, jak se projevují; a čím vyšší bytostný stupeň věc zaujímá, tím vnitřnější je zdroj tohoto jejího projevu“; Tomáš Akvinský, *Summa contra gentiles,* lib. IV, cap. 11.) „Tato myšlenka," říká Pieper, „vysvětluje význam slova ‚schopnost poznávajícího ducha vztahovat se ke všemu' tehdy, když pojem ‚mít nitro' (*ein Innen haben*) a ‚být schopen vztahu' vzájemně korelují, takže nejrozsáhlejší síla vztahování se, totiž právě síla ‚shodovat se se vším tím, co je,' je také zároveň nejvyšší forma niternosti, bytí v sobě. Tato souvislost ovšem ještě potřebuje bližší vysvětlení a ujasnění. Pojem nitra znamená onen dynamický střed skutečnosti, z něhož pochází veškeré působení a k němuž je vztaženo všechno pasivní přijímání... Jsoucna nadaná nitrem mají bytostnou povahu ‚subjektu', k sobě samému vztaženého celku (*der auf sich selbst bezogenen Ganzheit*). Jestliže je každé jsoucno nějakým ‚jedním', pak znamená nitro zesílení této jednoty; nitrem disponující jsoucno je k sobě samému vztažené ‚jedno'. Anorganické věci nemají žádné nitro; kámen má nanejvýš jakési nitro v nevlastním smyslu jako dispozici svých prostorových částí, třebaže je tato pouhá substantialita anorganických skutečností, jejich samotná věcnost (*ihr Dingsein selbst*) zároveň jistým předstupněm opravdové niternosti. Rostlina již má skutečné nitro, ve vyšším smyslu též živočich. Nejvlastnější a nejvyšší formou nitra je duchovní já (*das geistige Selbst*). Avšak pojďme dále: s pojmem nitra je bezprostředně dán také pojem ‚světa' (jako prostředí a vnějšího okolí). Teprve z hlediska nitra je ono vnější smysluplné; bez vnitřně konzistentního nitra není žádného ‚předmětu'. Vztah, zavzatost do sebe (*Einbeziehung*), vztaženost k jinému – to vše pojem nitra předpokládá. Samozřejmě že i kámen je ‚s' a ‚vedle' ostatních věcí ‚ve' světě; ale tato vztahová slova ‚s, vedle, v' nevyjadřují žádný vlastní vztah kamene ke světu a k sousedícím věcem. K povaze vztahu náleží, že probíhá z nitra navenek. Štěrk nemá ani svět ani prostředí. Rostlina má naopak jak opravdové nitro, tak opravdový vztah ke svému prostředí: např. živiny, které se nacházejí v okruhu jejích kořenů, se nenalézají jenom v její prostorové blízkosti, nýbrž jsou zavzaty do zóny rostlinného života. Toto vztahování a zavzatost vyjadřuje původní, aktivní význam pojmu vztahu. Čím intenzivnější je niternost jsoucna, tím vyšší je jeho kapacita vztahování se ke skutečnosti, tím šířeji a hlouběji je dimenzováno jeho relační pole, tj. svět. A čím dále proniká síla vztahu do objetivního světa, tím niternější povahu má její nositel. Svět rostliny nesahá dále než do její bezprostřední dotykové vzdálenosti (*die unmittelbare Beruehrungsnaehe*); svět zvířete sahá tak daleko a hluboko, kam až dosáhne jeho smyslové poznání. Světem duchovního já (*des geistigen Ich-Selbst*) je veškerenstvo jsoucích věcí (*das Allgesamt der seienden Dinge*); světem ducha je skutečnost jako celek ... být nejvyšším způsobem v sobě a být zároveň *capax universi* – to obojí patří k povaze ducha.“ (Josef Pieper, *op. cit.,* str. 93-96.)

subjekt – objekt jako dva momenty „jednoho", přesněji jako dva momenty jsoucna, které si neoddělitelně spolunáleží.[21]

Není naším úkolem zabývat se obtížemi spojenými s otázkou logické pravdy. Metafyzik se o pravdu bude zajímat jen tehdy, když se ukáže být v nutném spojení s vlastním „předmětem" jeho vědy, tj. se jsoucnem jako takovým. Pokud by pravda byla lokálním momentem typickým jen pro určitou „část" jsoucího, nemohla by si činit nárok na pozornost metafyziky. V připomínaném Tomášově textu z *De Veritate* ale pravda figuruje mezi transcendentálními určeními skutečnosti, takže nejde-li o absurdní tezi podezřelé středověké scholastiky, vyvstává problém, jak lze vůbec pravdu o jsoucnu v celém jeho rozsahu vypovídat.

Klasické učení o transcendentální pravdivosti jsoucího samozřejmě nemluví o tom, že by každé jsoucno poznávalo pravdu. Viděli jsme, že to je výsadou rozumově nadaných bytostí. Třebaže se i logická pravda ustavuje ve vztahu ke skutečnosti jako celku, není ji možné predikovat o objektech pravdivě poznaných, nýbrž jen o subjektu pravdivě poznávajícím. Transcendentalita pravdy má vyjadřovat pravdivost jsoucna jako takového, tedy všech existujících realit zvlášť i jejich celkového souhrnu. Jestliže o pravdě jsoucna lze hovořit jen ve vztahu k tomu, kdo pravdu poznává, nemůžeme pojednat otázku transcendentálie pravdy bez zohlednění nějakého poznávajícího subjektu.[22]

19.3 První pokus o zachycení pojmu transcendentální pravdy

Vyjděme z toho, že pravda znamená vztah adekvace mezi poznáním a poznaným. Logická pravda se vyskytne vždy, když se myšlení shoduje s myšlenou realitou. Přitom vstupuje do hry další důležitý prvek – pojem pravdy v tomto smyslu předpokládá závislost myšlení na myšlené skutečnosti. Jak Aristoteles, tak i Tomáš interpretují takový vztah pomocí dalšího pojmu, kterým je tzv. míra (*mensura*). Tím, že se lidské myšlení chová k poznané realitě receptivně, přijímá veškerý svůj obsah z předmětné sféry. Identita (esence) poznaného zde stojí v roli míry poznání. Myslíme-li skutečnost tak, jak objektivně je, necháváme se „poměřovat" (determinovat) její určitostí a intencionálně se s ní identifikujeme. V tom případě je naše poznání pravdivé a dotyčná pravda nese tradiční apelativ „logická".

Při realizaci tzv. ontologické pravdy jsou poměry právě opačné. Jen ta skutečnost smí být označena jako pravdivá, která tím, čím je, odpovídá nějaké myšlenkové koncepci. Proto může být takto označena i taková realita, která nemůže být subjektem pravdy logické. Do popsané pozice se dostávají všechny umělé produkty lidské činnosti. Technické či umělecké

[21] Žádná nefilosofická věda není schopna na základě svých metodických prostředků stanovit, zda její koncepce odpovídají realitě. Partikulární věda může dospívat k poznání pravdivému, ne však k poznání pravdivosti svých soudů ohledně zkoumané skutečnosti. V okamžiku, kdy se vědec (matematik, fyzik, biolog, sociolog apod.) začne ptát, zda jeho teorie korespondují s realitou, přestává být partikulárním vědcem a posouvá se na platformu filosoficko-noetickou. Samotný pojem „odpovídat realitě" je totiž filosoficko-noetický, a pokud tedy např. fyzik zkoumá, zda jsou jeho teorie založeny ve skutečnosti, dělá práci filosofickou. Důvod toho, proč není pojem „korespondence s realitou" ani fyzikální, ani biologický, ani sociologický atd., a proč ho tudíž nelze tematizovat prostřednictvím příslušných metod partikulárních věd, leží v tom, že se týká všech rovin skutečnosti, čímž transcenduje metodické limity zmíněných oborů.

[22] *„… de quocumque dicatur verum, oportet quod hoc sit per respectum ad intellectum"* (Tomáš Akvinský, *In Peri Hermeneias…,* n. 29).

výtvory závisí v tom, čím jsou,[23] na inteligentním působení lidského tvůrce. Jejich pravda je dána mírou jejich přiměřenosti myšlenkovému projektu, na jehož základě získaly právě takovou či onakou existenci.

Uvážíme-li všechny podmínky, které musí být splněny pro uskutečnění tzv. ontologické pravdy, a zeptáme-li se, zda je vůbec tento koncept pravdy smysluplný, přepadne nás v lepším případě rozpačitost. Skutečnost jako celek, která je doménou metafyziky, totiž prokazatelně není produktem lidské mysli, takže jí ve vztahu k ní žádná pravda nemůže náležet. Pouze kdybychom zastávali protagorovské či nějaké jiné antropocentrické učení o člověku jako míře všech věcí, mělo by snad smysl hovořit o její „pravdě".[24] Noetika ovšem takovou hazardní teorii nepřipouští. Musíme se proto s ambiciózní metafyzickou doktrínou o transcendentální pravdě rozloučit a vymezit jí místo mezi nepřijatelnými názory středověké scholastiky?

Většina myslitelů středověku chápala svět jako produkt inteligentní transcendentní Bytosti (Boha), proto neměla žádnou potíž při přisuzování predikátu pravdy každé stvořené skutečnosti. I sám Bůh byl považován za pravdivého, ba z jistých důvodů dokonce za Pravdu samu. Naše pojednání tak vyústilo do slepé uličky. I kdyby se totiž v pozdějších fázích metafyzického poznání mělo ukázat, že scholastická koncepce Boha nebyla nikdy kriticky zneškodněna a že tedy její teoretické nároky i nadále v mnohých ohledech trvají, nezbylo by nám nyní patrně nic jiného, než odsunout naše reflexe o transcendentální pravdě až za diskuzi o existenci a povaze transcendentní příčiny skutečnosti.

Přitom si ale těžko můžeme odpustit otázku, proč řada klasických metafyziků traktuje tento problém společně s jinými, námi již diskutovanými transcendentáliemi? Nejde o určitý metodický přehmat? O jsoucnu, esenci, věci, něčem apod. je možné, ba nezbytné mluvit ihned na počátku metafyziky, ale o ontologické pravdě nikoliv, vzhledem ke kontextu zajišťujícímu smysluplnost tohoto problému. Naším úkolem ale není kopírovat tradicí předložená řešení. Pokusme se proto hledat vlastní argumentační cesty.

19.4 Dokazování konzistence konceptu transcendentální pravdy

19.4.1 Nezávislost celku reality na lidském myšlení

Při znalosti výsledků noetického bádání můžeme s klidným svědomím trvat na tom, že skutečnost jako celek nezávisí na lidském myšlení, případně chtění. Možnosti konkurenční pozice jsou v zásadě dvojího druhu. Závislost reality na člověku je koncipovatelná buď se zvláštním ohledem ke každému lidskému jedinci, anebo k více či všem lidským jedincům.

V prvním případě se jedná o tezi, podle níž má každý „svou vlastní pravdu", poněvadž každému člověku se skutečnost jeví v jiné, striktně individuální perspektivě. Noetická analýza tohoto stanoviska vede k odhalení jeho rozpornosti. Jelikož různí jedinci zastávají různé názory a v řadě pohledů je mezi nimi neslučitelný rozpor,[25] implikuje relativismus

[23] Řečenou závislost je třeba limitovat na „technický", případně „umělecký" aspekt produktu, tj. na ty jeho dimenze, které podléhají prakticko-produktivní moci člověka. Omezený činitel totiž v jiném ohledu sám závisí na celé řadě daností, které jeho produkční aktivitu podmiňují – např. na existenci „materiálu" s jeho specifickými vlastnostmi. Pojem „materiál" je užit v nejširším možném významu a neobsahuje tudíž „hmotnou" konotaci. Může jím být třeba i myšlení, určitým způsobem kulturně modelovatelné (tzv. *materia circa quam agens agit*).

[24] Tomáš upozorňuje ještě na možnost jiného způsobu pojetí pravdy věcí ve vztahu k lidskému myšlení: „*Dicuntur tamen res aliquae verae vel falsae per comparationem ad intellectum nostrum, non essentialiter vel formaliter, sed effective, in quantum scilicet natae sunt facere de se veram vel falsam extimationem; et secundum hoc dicitur aurum verum vel falsum.*" (Tomáš Akvinský, *In Peri Hermeneias...*, n. 29.) Jelikož je dosah platnosti tvrzení zúžen jen na *některé* skutečnosti (*aliquae* res), nelze problém transcendentální pravdy pojednávat v tomto smyslu.

[25] Někdo je např. přesvědčený, že poznání je objektivní, jiný zastává právě opačný názor.

tohoto druhu nemožnou pravdivost kontradiktorních pojetí. A protože vzájemně rozporná stanoviska nemohou být zároveň pravdivá,[26] je tím falzifikováno i východisko tohoto závěru, jímž je onen „individuální relativismus pravdy".[27]

Závislost skutečnosti na kognitivně podmiňujícím vztahu k určité skupině jedinců je zastáván např. těmi formami relativismu, které zdůrazňují myšlenkovou nepřekročitelnost bariéry jazyka, kultury či dějinnosti. Ne již každý jednotlivý člověk, ale každá kulturní, historicky limitovaná skupina lidí má svůj nesdělitelný pohled na skutečnost světa. I tato teze je beznadějně rozporná, a tudíž neobhajitelná. Jelikož např. různé kulturní koncepce člověka nemohou rozbít identitu významu pojmu člověk, s nímž kulturně-dějinný relativista nevyhnutelně operuje,[28] dostává se jeho pojetí do nepřijatelné logické kolize s vlastními předpoklady – na jedné straně, že člověk je kognitivně omezen jazykem, kulturou, dobou (explicitní relativistická teze); na druhé, že člověk je vždy poznatelný, identifikovatelný jako člověk nezávisle na jazyku, kultuře, době (implicitní předpoklad relativistické teze).

Konečně teze o relativitě pravdy ve vztahu k člověku „specificky" pojatému (viz např. teorie tzv. transcendentálního subjektu) se rozpadá již tím, že noetika dokazuje zásadní objektivitu lidského poznání s obecnou platností, takže se tento závěr týká všech lidských jedinců. Není ho proto možné zvrátit přesunutím akcentu z kognitivních činností empirických Já na transcendentální subjekt. Jelikož tato teorie odporuje konkluzi o objektivitě poznání, nemá rovněž právo na platnost.

19.4.2 Vlastní dokazování

19.4.2.1 První argument

Když tedy skutečnost jako celek nezávisí na lidském poznání a když nemáme k dispozici ověřenou pravdu o jejím inteligentním Tvůrci, jak jinak se můžeme k pozitivnímu řešení problému transcendentální pravdy dopracovat? Zvažme následující pokus, v němž budeme kvůli přehlednosti postupovat schematickým způsobem.

Jsoucno je myslitelné (inteligibilní) samo sebou (minor)
Myslitelnost (inteligibilita) dává smysl jen ve vztahu k myšlení (maior)
Jsoucno je sebou samým vztaženo k myšlení (konkluze)

Ad minor: *Jsoucno je myslitelné (inteligibilní) samo sebou.*
Druhá přednáška přivedla ke zřejmosti tezi, že jsoucno je vlastním „předmětem" rozumu. Přesvědčili jsme se o tom, že neexistuje nic, co by nebylo principiálně přístupné našemu myšlení. Snahy omezit oblast poznatelnosti skutečnosti upadají do rozporů, protože v tvrzeních o nepřístupných sférách jsoucího jsou tyto nepřístupné zóny vždy implicitně spolumyšleny jako něco reálného nebo alespoň možného. Tím už je však kognitivní kontakt s onou skutečností realizován. Explicitní, byť jakkoliv sofistikované omezení dosahu poznání na tom nemůže nic změnit.

[26] Co kdyby někdo vznesl následnou námitku: různá stanoviska relativistů neimplikují rozpor, protože jsou zaujímána v různých perspektivách. Neplatí tedy, že by byly pravdivé ve stejném ohledu. Námitka nereflektuje, že něco jiného je stejný ohled pravdivostního, tj. objektivního nároku relativisty, a něco jiného stejný ohled jakožto stejná perspektiva pohledu jednotlivých poznávajících. Můžeme připustit, že posledně jmenovaná perspektiva nikdy nemůže být stejná, ale to neruší nárok na bezrozpornou pravdivost jednotlivých „pravd" relativistů, kterýžto ohled je logicky stále týž.

[27] Tomáš argumentuje v podobném duchu: *„Res autem naturalis non dicitur esse vera per comparationem ad intellectum nostrum, sicut posuerunt quidam antiqui naturales, extimantes rerum veritatem esse solum in hoc, quod est videri: secundum hoc enim sequeretur quod contradictoria essent simul vera, quia contradictoria cadunt sub diversorum opinionibus."* (Tomáš Akvinský, *In Peri Hermeneias...*, lib. 1, lect. 3, n. 29.)

[28] Mluví totiž o lidech všech dob a kultur.

Když tedy nelze lidskému myšlení uložit nějaký zásadně nepřekročitelný limit, je třeba identifikovat poslední zdroj myslitelnosti (inteligibility) reality ne v konkrétních výrazech jsoucna, nýbrž v tom, co leží za jejich hranicemi. Pokud by se totiž důvod poznatelnosti individuálních instancí jsoucího kryl s jejich konkrétní individualitou, uzavřela by se nám možnost poznání celé šíře reálné plurality „věcí". Neboť striktní individualita jsoucen s sebou nese naprostou výlučnost, exkluzivitu, originalitu, nesrovnatelnost. Každé jsoucno je ve své individualitě něčím zcela vlastním – to, čím je jedinečné, nemůže být přivlastněno žádnému jinému jsoucnu. Aby se pro myšlení otevřela reálná pluralita skutečnosti, musí být její jednotlivé momenty chápány ve světle těch určení, jimiž lze tuto pluralitu postihnout.[29] Odtud se odvozuje nutnost koncentrace myšlení na tzv. společná, tj. více jsoucny přivlastnitelná (individualizovatelná) určení.

Různo-rodou mnohost jsoucího ovšem není možné myšlenkově obsáhnout jinak než prostřednictvím objektivního pojmu jsoucna. Jen jsoucno má totiž trans-generickou (nadrodovou) povahu. Atak na jeho poznatelnost se obrací proti poznatelnosti všeho, tedy i jakékoliv sekce jsoucího. Je vhodné si této implikace povšimnout: jakkoli motivované omezování lidského myšlení na nějakou sféru reality se obrací proti sobě samému, perspektivistické přístupy ke světu se při pozornějším pohledu bortí ve svých samotných základech. Neboť různé horizonty myšlení vymezené hranicemi dané kultury či dějinné epochy se kvůli své akcentované různosti stávají různo-rodými.[30] Tato různost perspektiv je ale automaticky předpokládána jako jsoucí. Zaujetí trans-generické myšlenkové platformy, které si relativista nepochybně nárokuje,[31] si samozřejmě žádá kritického založení, jenž se při explicitním odmítání objektivity pojmu jsoucna uskuteční jen navzdory relativistově intenci, což s sebou nese přímo sebezničující kontradikci. Různost se totiž vždy týká něčeho – kultury, jazyka, dějin atd., tedy obecně jsoucna, které všechny jmenované momenty zahrnuje jako své vlastní, různorodé diference. Relativista-perspektivista jistě tuto konsekvenci nemůže připustit, protože by bylo veta po deifikované a adorované různosti-pluralitě. Není-li zde žádné objektivní trans-generické určení, je iluzorní mluvit o různých kulturách, jazycích, perspektivách atd. Absolutizovaná různost totiž vylučuje každou, třeba i jen analogickou identitu. Pak je ovšem očividně nekonzistentní označovat a myslet různé kultury a perspektivy sémanticky identickým pojmem kultury a perspektivy. Navzdory různosti musí přece vždy jít o kultury a perspektivy.

Nárok na zakotvenost myšlení v transcendentálním rozměru jsoucna se tedy nedá obejít. Partikulární determinace jsou vposledku myslitelné (poznatelné-inteligibilní) jen ve světle něčeho nepartikulárního, vůči nim přesažného. Všeobjímající určení „jsoucno" už zřejmě nemůže čerpat svoji poznatelnost z něčeho, co by ho transcendovalo. Nic takového evidentně neexistuje. Proto se ukazuje, že jsoucno je poznatelné samo sebou, je zdrojem své vlastní inteligibility.

Premisa minor musí být ale ještě zpřesněna ve svém pravém významu, poněvadž myslitelnost jsoucna, o níž je v ní řeč, je vzata ve významu myslitelnosti dokonalé, naprosté,

[29] To, co platí ohledně individuální dimenze jsoucna, lze aplikovat *mutatis mutandis* i o jakémkoliv jiném partikulárním určení jsoucna. To znamená, že důvodem myslitelnosti jsoucna nemůže být žádný jeho partikulární rozměr, neboť co je partikulární (nakolik je partikulární), nemůže našemu myšlení kognitivně zpřístupnit celou transcendentální šíři reality. Příklad: kdyby pro nás skutečnost byla srozumitelná jen optikou našeho jazyka, kultury atd., bylo by vše, co leží za jejími hranicemi, pro nás zásadně nepoznatelné.

[30] Z logického pohledu představuje rod *(genus)* nejširší univokální identitu pod něj spadajících skutečností. Taková silná identita je v přímém kontrastu s postmoderně pojímanou pluralitou čehokoliv.

[31] Identifikace různosti horizontů, kultur atd. tento požadavek nechtěně uplatňuje. Abych totiž mohl tvrdit různost nějakých skutečností, musím vyhodnotit jejich konstitutivní znaky jako vzájemně neidentické.

vyčerpávající, nekonfuzní, zcela rozlišené. Naše prozatímní úvahy sice dovolují vyvozovat inteligibilitu jsoucna v něm samém, ne však jeho inteligibilitu dokonalou. Hypotéza je totiž formulována z pozice omezeného lidského myšlení, které nedokáže jsoucno poznávat vyčerpávajícím způsobem. Co nám tedy dovoluje rozšířit inteligibilitu jsoucna i na ty jeho dimenze, které se ne zcela určitě prezentují našemu myšlení? Řešení problému si žádá další argumentační práci. Pro lepší orientaci nejprve zopakujme tezi a zdůrazněme její pravý význam:

Teze: *Jsoucno je inteligibilní (myslitelné) samo sebou*
Smyslem výpovědi je obhajoba dokonalé, vyčerpávající, zcela rozlišené (nekonfuzní) myslitelnosti jsoucna.

Argumentace: Začněme otázkou. Je inteligibilita (myslitelnost) jsoucna totožná s jeho určitostí? Jsoucno je přístupné našemu myšlení tím, čím je – to plyne z noetického závěru o objektivitě našeho myšlení. Ergo inteligibilita jsoucna je totožná s jeho určitostí.

Avšak tato bytostná určitost jsoucna, o níž víme na základě důkazu esenciální určitosti jsoucna, je námi myslitelná ne v té míře určitosti, kterou *de facto* i *de jure* má, nýbrž méně určitě – abstraktně – obecně. Přitom jde stále ze strany poznávaného o tutéž určitost jsoucna, ovšem námi myšlenou neurčitě. Kam máme situovat zmíněný limit inteligibility? Máme pouze dvě možnosti: a) do lidského poznávajícího subjektu; b) do jsoucna samotného.

Ad a) Pokud leží limit myšlenkové poznatelnosti jsoucna pouze na naší straně, pak je jsoucno o sobě nelimitovaně, tj. plně a dokonale inteligibilní. Jeho inteligibilita je pak dána jeho plnou a dokonalou určitostí.

Ad b) Pokud je limit myslitelnosti jsoucna ve jsoucnu samém, pak plná určitost jsoucna (jeho esencialita) není tou určitostí, kterou nazýváme jeho inteligibilitou. Netotožnost zmíněných určitostí jsoucna se netýká určitosti jsoucna jako takové, ale jen míry této určitosti: jsoucno je bytostně více (ve větší míře) určité, než je myslitelné.

Problém je ale ten, že jak bytostná určitost jsoucna (jeho esencialita), tak i jeho inteligibilita patří k jeho objektivním určením. Z toho ovšem plynou následné poměry:

Jsoucno je bytostně (esenciálně) více určité než myslitelné (minor)
Myslitelnost je objektivním určením jsoucna (maior)
Jsoucno je objektivně více a méně určité zároveň (konkluze)

Ad konkluze:
Myslitelnost jsoucna je dána jeho objektivní určitostí, která je umenšená ve srovnání s jeho dokonalou určitostí bytostnou (jeho esencialitou). To znamená, že jsoucnu náleží ta míra a intenzita určení, která zajišťuje jeho plnou determinaci, a zároveň jakožto inteligibilnímu, tj. rovněž objektivně určenému, mu tato míra a intenzita určitosti nenáleží. To je však rozpor.

Námitka proti konkluzi:
Z předeslaných premis sice plyne, že jsoucno je objektivně více a méně určité zároveň, ne však ve stejném ohledu. Neboť plná bytostná určitost jsoucna (jeho esencialita) je určením jsoucna v sobě (v něm samém), zatímco myslitelnost je určením jsoucna ve vztahu k myšlení. Tím dochází k rozlišení ohledů a proto i k vyloučení rozporu.

Odpověď:
Myslitelnost (inteligibilita) jsoucna je sice myšlena jako vztah jsoucna k myšlení, ale zároveň jde o objektivní určení jsoucna v něm samém. Jsoucno je totiž objektivně přístupné

myšlení (myslitelné) v sobě samém, tj. tím, čím v sobě je. Proto v tomto případě rozlišení ohledů *v sobě – vzhledem k myšlení* padá. Lidské myšlení je v argumentaci bráno v potaz jen natolik, nakolik na základě jeho omezenosti hypoteticky omezujeme myslitelnost (inteligibilitu) jsoucna ve srovnání s jeho esenciální určitostí. Jelikož se v obou případech (tj. v případě esenciality jsoucna i v případě myslitelnosti jsoucna) jedná o objektivní určení jsoucna v něm samém, je výsledkem hypotézy kladení menší a větší určitosti do jsoucna v něm samém. Ohled „v něm samém" je onen „stejný ohled", který plodí konkluzí deklarovanou kontradikci.

Protože se nám, jak doufáme, podařilo zajistit platnost premisy minor na počátku uvedeného argumentu, postupme k objasnění jeho premisy maior.

Ad maior: *Myslitelnost (inteligibilita) dává smysl jen ve vztahu k myšlení.*
Myslitelné je to, co může být myšleno. Pojem myslitelnosti se tak řadí po bok tzv. korelativních pojmů.[32] Pro ně je typické, že ve svých definicích obsahují poukaz na jinou, od sebe odlišnou skutečnost. Bez jiného tudíž nemohou být samy sebou. Myslitelnost je tedy konkrétní specifikací obecnějšího určení korelace. Poněvadž nelze pojímat jeden korelativní moment jinak než vztahem ke svému odpovídajícímu protipólu, platí totéž ve specifické aplikaci i pro myslitelnost. Nemělo by vůbec smysl hovořit o myslitelnosti něčeho, kdybychom ji nemysleli v relaci k nějakému myšlení, a naopak, myšlení je tím, čím je, jen v relaci k tomu, co je myslitelné. Tento poměr je zřetelnější, když formulujeme definici myslitelnosti v modifikované podobě: myslitelné je to, co je přístupné myšlení.

Ad konkluze: *Jsoucno je sebou samým vztaženo k myšlení.*
Tento závěr plyne nutně z předeslaných premis. Jde o argumentační explicitaci premisy minor na základě pochopení esence myslitelnosti v premise maior. V aristotelsko-tomistické tradici stojí uvedená konkluze ve stínu známější teze, která je vlastně její obrácenou verzí. Realistická filosofie se opírá o takovou interpretaci lidského poznání, která zdůrazňuje jeho závislost na objektivně jsoucí realitě. Naše poznávací schopnosti jsou vším tím, čím jsou (samy sebou), závislé na poznatelném, tj. na jsoucnu. Nyní ale zastáváme pravý opak teze o intencionalitě kognitivních kapacit: jsoucno je vším tím, čím je (samo sebou) vztaženo k poznání. – Nedochází přitom k logické kolizi těchto soudů? Ta by se dostavila jenom tehdy, kdybychom se důkladně nezamysleli nad tím, co chce vlastně závěr výše uvedeného sylogismu říci. Zatímco v teorii intencionality poznání stojí v roli subjektu (*subjectum quod*) vztahu jsoucna nadaná poznáním (*subjectum quo*),[33] tedy jen omezený počet skutečností, má závěr naší argumentace za subjekt jsoucno jako takové, tzn. veškerou realitu bez výjimky. Již z toho je patrné, že nesmíme chápat náš kognitivní vztah ke jsoucnu a vztah jsoucna k poznání ve stejném smyslu. Neboť v prvním případě jde o vztah závislosti, kdežto v případě druhém žádná závislost nepřichází v úvahu. Jsoucno jako takové totiž nemůže na ničem záviset, tedy ani na poznání. Vždyť vše, co je, poznání nevyjímaje, je jsoucnem. Konkluze proto vyjevuje jakýsi interní vztah, který je typický pro jsoucno v jeho transcendentální expanzi.

Nyní se zákonitě musíme zeptat, v čem vlastně spočívá tento interní vztah jsoucna, v němž na jedné straně figuruje poznání a na straně druhé poznané. Jako první možnost se nabízí dosadit za člen „poznání" poznání lidské. Každé jsoucno, tedy i jsoucno jako takové, se vyznačuje poznatelností ve vztahu k lidským poznávacím kapacitám. Obtíž je

[32] Inteligibilita je určením jsoucna v něm samém a zároveň i ve vztahu k myšlení. To lze pochopit poté, co si uvědomíme, že samotné myšlení je určitým jsoucnem.

[33] Poznáním nadaná bytost je posledním subjektem vztahu poznání, který se ve scholastické tradici označuje jako *subjectum quod*. Tento vztah je však s poznaným navázán prostřednictvím jejích poznávacích schopností, jimž je proto vyhrazen termín *subjectum quo* (to, skrze co něco je či probíhá).

ale v tom, že transcendentální pravda vylučuje vazbu závislosti, zatímco lidské poznání na danosti jsoucna prokazatelně závisí. Proto nelze přisoudit jsoucnu v celém jeho rozsahu pravdivost v relaci k lidskému poznání. Snad jen kdybychom vyložili pojem konformity-adekvace v poněkud umírněnějším smyslu, mohli bychom si zmíněnou predikaci dovolit. Svou poznatelností je jistě jsoucno vnitřně uzpůsobeno tak, aby bylo přístupné lidskému poznání, a v tomto smyslu také opravdu odpovídá jeho požadavkům.

Klasičtí metafyzikové dávají ale transcendentální pravdě výraznější obsah. Jeden z termínů relace pravdy musí obsahovat aktuální úkon poznání, který je buď určen poznávanou realitou (pravda logická), anebo ji naopak určuje (pravda zkonstruovaných artefaktů). Uvedené alternativy ale nejsou dostatečné pro vymezení pravdy transcendentální. Není-li totiž v transcendentální perspektivě myslitelná žádná závislost, musíme se bez tohoto znaku při jejím definování obejít. Jedině pojem nezávislé korespondence mezi myšlením a myšleným bude použitelný pro úspěšné vymezení této pravdy.

Stojíme proto před dvěma novými možnostmi. 1) O transcendentální pravdě, tj. o pravdivosti jsoucna v celém jeho rozsahu, nelze za daných předpokladů vůbec hovořit; 2) transcendentální pravda je konzistentní objektivní pojem, který má své místo v kriticky založené metafyzice. Naše úsilí bude zaměřeno na obhajobu teze č. 2. Pro lepší přehlednost zformulujeme naši myšlenku opět sylogistickým způsobem.

19.4.2.2 Druhý argument

Poznatelnost jsoucna nemůže být principálně vyčerpána aktivitou konečného myšlení (maior)
Lidské myšlení je konečné (minor)
Lidské myšlení nemůže svou aktivitou principiálně vyčerpat poznatelnost jsoucna (konkluze)

Ad minor: *Lidské myšlení je konečné.*
Ospravedlnění premisy minor by nemělo být nijak složité. Konečnost lidského myšlení je faktem, který se projevuje prakticky v každém jeho úkonu. Abstraktnost, diskurzivita, omylnost jsou jasnými symptomy omezenosti našeho rozumového poznání. Nekonečné myšlení by nemohlo být ničím limitováno, zatímco jmenované charakteristiky myšlení lidského jsou specifickým vyjádřením kognitivní konečnosti. Neboť abstraktní pojem, nakolik je abstraktní, není konkrétní věcí a nebytí jiným ukládá limit. Diskurzivita zase zajišťuje překlenování parciálních pojmových pohledů rozumu na jsoucno tím, že pojmy postupně porovnává a tím směřuje k celostnějším vhledům do poznávané reality. Myšlenková posloupnost je s nekonečností neslučitelná. Rovněž i omylnost lidského poznání manifestuje jistý odstup poznání od poznávaného, což je opět potvrzením omezenosti našeho kognitivního přístupu k realitě. Mylně uchopená a tedy vlastně nepoznaná skutečnost zůstává vně poznání, čímž vzniká další ohraničenost myšlení.

Jak ale tuto těžko popíratelnou pravdu uvést v soulad s již mnohokrát předloženou tezí o transcendentálním záběru lidského myšlení, tj. o jeho schopnosti kognitivního kontaktu se vším jsoucím? Neboť můžeme-li poznat opravdu vše, neexistuje žádný pozitivní limit našeho myšlení. Klasičtí metafyzikové toto napětí nepřehlížejí, ale žádný rozpor v něm nespatřují. Objektivní pojem jsoucna předestírá před lidským myšlením realitu v její celistvosti a úplnosti, ovšem bez zpřístupnění jejích konkrétních ontologických kontur. Na svém místě jsme viděli,[34] že díky pojmu jsoucna poznáváme aktuálně opravdu naprosto vše jsoucí, třebaže přitom nejsme schopni do posledních detailů rozlišit, co je v realitě

[34] Viz přednáška č. 2 – *Dynamika intelektuálního života – endogenní primárnost metafyziky v lidském myšlení.*

jedinečné, a tudíž rozdílné. Transcendentální pojmy tedy znamenají (nerozlišeně) vše. Aktuální moment významu takových pojmů odpovídá jak jejich obsahu, tak jejich rozsahu – veškerá transcendentální mnohost jsoucen je naším myšlením zachycena pozitivním pojmem jsoucna. Aktuální, zároveň však konfuzní aspekt významu transcendentálních pojmů je dán myšlením mnohého prostřednictvím proporcionální jednoty (viz analogie), což je sice způsob objektivního poznání reality, ovšem ne zcela přiléhavý k rozdílné povaze jednotlivých jsoucen. Jsme-li proto nuceni přiznat omezenost lidského myšlení, nemíní se tím rozhodně teze o existenci nějakého jsoucna či dimenze jsoucího, která by byla zásadně uzavřena před jeho dosahem. Pojmem jsoucna je naopak kognitivně dosaženo každé jsoucno. Modus tohoto dosažení je ale rozostřený, jako kdybychom v řádu smyslovém byli schopni vidět úplně vše viditelné v jednom vizuálním úkonu, který by však charakterizovala slitost a překrývání kontur viděných předmětů. V zorném poli poznávajícího se nalézá vše, a to i navzdory tomu, že to není poznávané tak jasně a rozlišeně, jak je to samo o sobě (de jure) poznatelné.[35]

Ad maior: *Poznatelnost jsoucna nemůže být principiálně vyčerpána aktivitou konečného myšlení.*
Poslední věta předcházejícího odstavce nás hladce převádí k analýze premisy maior. Konečnosti lidského myšlení rozumíme jako konečnosti modální. Tím chceme říci, že sice poznáváme celou realitu, ovšem omezeným způsobem. Zdánlivá rozpornost této pozice je zažehnána správnou interpretací konfuzního momentu lidského metafyzického poznání. Nevyhnutelná významová konfuznost transcendentáních pojmů neznemožňuje jejich všerozsáhlost. Proto je též pochopitelné, že lze postup metafyziky charakterizovat jako explicitaci objektivních významů, které jsou v pojmu jsoucna implicitně přítomny. Neustále otevřená „možnost" odhalování nových poznatků signalizuje faktickou limitovanost našeho rozumu. Vývoj poznání je zajištěn pouze tehdy, když je jsoucno v daném okamžiku více poznatelné, než je *de facto* poznáváno (*ens est plus intelligibilis quam intellectum*).

Toto tvrzení však pouze konstatuje faktický stav věcí. Je myslitelné, že přesah poznatelnosti (inteligibility) jsoucna vůči aktuálnímu poznání člověka v určitém momentě jeho života či vůči lidskému poznání vůbec v určitém historickém období bude vyrovnán a smazán kompletním poznáním jsoucna (vyčerpáním jeho inteligibility) v nějaké budoucí době, v níž bude kognitivní progres lidstva definitivně završen odstraněním každé nejasnosti a problematičnosti. Poznatelnost (inteligibilita) jsoucna by v takovém případě byla v transcendentálním vztahu s poznáním lidským, které by bylo schopno *de jure*, třebaže prozatím ne *de facto* tuto inteligibilitu jsoucna vyčerpat aktuálním a rozlišeným poznáním všeho, co bylo, je a bude jak v možnosti, tak i v uskutečnění.

Tento nástin slibné budoucnosti člověka se jeví jako poněkud utopický. Dokud však není utopičnost a tedy zásadní nerealizovatelnost tohoto „osvícenského" projektu prokázána, nelze nepočítat s jeho možností, i když vlastně nevíme, jak by k jeho naplnění vůbec mohlo dojít. V další argumentaci se tudíž musíme soustředit na dokázání principiální nemožnosti vyčerpat poznatelnost všeho jsoucího konečným myšlením.

Vyjděme z tvrzení, že myslitelnost jsoucna je neomezená. Díváme-li se na jsoucno z transcendentálního hlediska, musíme připustit jeho nelimitovanost. Vždyť jsoucno je transcendentální právě proto, že překlenuje jakoukoliv omezující hranici. Mimo jsoucno už není nic, co by ho mohlo postavit do pozice partikulárního modu skutečnosti. Poněvadž

[35] Proto není možné interpretovat konfuzní moment významu transcendentálních pojmů jako pouhou potenci – možnost k případnému poznání rozlišenému. Poznatky jsoucí v modu možnosti jsou reálně mimo aktuální znalosti poznávajícího, kdežto povaha pojmu jsoucna nepřipouští existenci ničeho, co by se vymykalo jeho aktuálnímu významu.

jsme před chvílí nahlédli, že jsoucno je myslitelné díky své všerozsáhlé a tedy neomezené jsoucnosti, patří tato kvalita rovněž myslitelnosti: jsoucno je neomezeně myslitelné. Jelikož neexistuje žádná hranice omezující transcendentální expanzi jsoucna, neexistuje ani žádný omezující limit jeho myslitelnosti. Jsoucno je myslitelné, nakolik je. *Je* způsobem transcendentálním, neomezeným. Tedy i jeho myslitelnost je transcendentální – neomezená.

Oproti tomu lidské myšlení je charakterizováno konečností. Z toho ale plyne, že ze své povahy nemůže poznávat jsoucno tak, jak je samo o sobě (*de jure*) poznatelné. Neboť omezené myšlení nemůže poznávat jsoucno neomezeně, tj. není disponováno ke kompletnímu vyčerpání jeho myslitelnosti. Kdyby myslelo jsoucno neomezeně, stalo by se samo neomezeným, což je v rozporu s dokázaným předpokladem jeho konečnosti.

Uvědomme si, že limit lidského myšlení se netýká toho, co je myšleno, nýbrž pouze způsobu myšlení myšleného. Díky transcendentálnímu rozpětí našeho myšlení myslíme pojmem jsoucna opravdu vše jak v rozsahovém, tak i v obsahovém hledisku. Nemyslíme to ale tím způsobem, jakým to je vposledku myslitelné, tj neomezeně. Klasičtí metafyzikové někdy dávají příklad: jak se od sebe liší poznání toho, kdo ví, že součet vnitřních úhlů trojúhelníka je 180 stupňů, a toho, kdo pouze spoléhá na autoritu těch, kteří to vědí? Rozdíl se netýká obsahu a rozsahu poznávaného. Oba srovnávané subjekty poznávají stejný obsah, daný významem pojmu zákona o součtu vnitřních úhlů trojúhelníka, a stejný rozsah tematizované látky, daný počtem všech trojúhelníků realizovaných v eukleidovských poměrech. Neshodují se jen ve způsobu, jakým poznávají to, co poznávají. Jeden z nich poznává řečený zákon hlouběji, tj. na základě důkazu, druhý méně hluboce na základě uznané autority. Tento příklad do jisté míry ilustruje i náš problém – naším konečným myšlením myslíme opravdu vše jsoucí, ne však takovým způsobem, jakým je toto jsoucí vposledku myslitelné. Přesah inteligibility jsoucna zůstává tudíž vzhledem k aktualizovanému a aktualizovatelnému poznání člověka zachován nejen *de facto*, ale též a především principiálně. Nyní již můžeme přikročit k další fázi dokazování.

19.4.2.3 Třetí argument

Inteligibilita jsoucna dává smysl jen ve vztahu k myšlení (minor)
Omezené lidské myšlení není posledním termínem vztahu inteligibility jsoucna (maior)
Inteligibilita jsoucna nedává smysl vztahem k omezenému lidskému myšlení (konkluze)

Ad minor: *Inteligibilita jsoucna dává smysl jen ve vztahu k myšlení.*
Tato premisa již byla odůvodněna.

Ad maior: *Omezené lidské myšlení není posledním termínem vztahu inteligibility jsoucna.*
Je-li poznatelnost (inteligibilita) jsoucna jeho vztahem k poznání a nemůže-li člověk svým poznáním tuto inteligibilitu naplnit, pak premisa maior platí. Předpoklady její platnosti však byly právě obhájeny. Všimněme si, že inteligibilita jsoucna jako vztah k inteligentnímu poznání (viz premisa minor) není myslitelná ve vztahu k lidskému myšlení ani v tom případě, když ji vztáhneme jen k jeho myšlení možnému, nikoli aktuálnímu. Nelze totiž vůbec kalkulovat s možností dokonalého poznání skutečnosti ze strany konečného subjektu myšlení. Pokročme proto blíže k závěru naší argumentační cesty:

Lidské myšlení nezakládá poznatelnost (inteligibilitu) jsoucna (minor)
Inteligibilitu jsoucna musí zakládat nějaké myšlení (maior)
Inteligibilitu jsoucna musí zakládat nějaké jiné než lidské myšlení (konkluze)

Ad maior: *Inteligibilitu jsoucna musí zakládat nějaké myšlení.*
Premisu minor nemusíme uvažovat. Premisa maior se zdá být akceptovatelná, ale její hlubší analýza naráží na jisté úskalí, o nějž se platnost premisy může rozbít. Při promýšlení tohoto předpokladu vyvstává s jistou naléhavostí znovu otázka: je to, co je námi nepoznávané, opravdu poznatelné? Jak to vůbec můžeme vědět? Zopakujme si, že se v prvním kroku nabízí následná odpověď: kdyby to, co nepoznáváme, nebylo o sobě poznatelné, existovalo by něco nepoznatelného, a to jsme již v několikerém smyslu nahlédli jako rozporné.[36]

Je tu však prostor ještě pro jedno alternativní řešení problému Co když existuje jsoucno nebo jsoucna, která jsou sice poznatelná, ovšem jen neurčitým způsobem? Pak by se lidský rozum mohl situovat do pozice termínu vztahu poznatelnosti jsoucna a nebylo by nutné zakládat tuto poznatelnost v nějakém mimolidském myšlení.

Také tuto možnost jsme byli nuceni zamítnout. Poznatelnost (inteligibilita) je věcně totožná se jsoucností reality.[37] Pokud by se poznatelnost věcí reálně lišila od jejich jsoucnosti,[38] nalézalo by se jsoucno ve výše vysvětleném rozporu a kromě toho by bylo alespoň do jisté míry poznatelné ne sebou samým, nýbrž něčím odlišným od sebe.[39] To však již bylo vyloučeno. Jelikož je jsoucnost reality vždy něčím zcela určitým, musí být zcela určité i to, co se s touto jsoucností věcně shoduje – jeho poznatelnost. Proto to, co je lidským myšlením poznatelné pouze neurčitě, musí být o sobě poznatelné určitě. Existuje tedy

[36] Klasické metafyzické stanovisko vyzvedá toliko principiální poznatelnost všeho z naší strany, ne poznatelnost jsoucna, nakolik je poznatelné. V lidském myšlení je nezbytné rozlišovat dva modální momenty. Aristoteles na tuto distinkci naráží, když rozlišuje to, co je primárně poznatelné vzhledem k nám (*quo ad nos*) a primárně poznatelné v sobě (*quo ad se*). První případ klade akcent na akt myšlení podmíněný vazbou na smysly (myšlení lidské), druhý případ řeší problém z hlediska myšlení jako takového. V prvním momentu je kladen důraz na lidskost našeho myšlení (*cognitio humana inquantum humana* – lidské myšlení, nakolik je lidské). Na něj jsou vázány četné limity jako diskurzivita, logická obecnost apod. V druhém momentu je naopak zaměřeno samotné myšlení (*cognitio humana inquantum cognitio* – lidské myšlení, nakolik je myšlením). Tady už lze o nějakých limitech jen těžko uvažovat. Poznatelnost jsoucna je vztahem k myšlení, ne nakolik je lidské, nýbrž k myšlení, nakolik je myšlením. Důležité je, že je tento rozdíl evidovatelný i v případě myšlení lidského. Proto je možné rozvíjet téma transcendentální pravdy i mimo tradiční rámec předpokladu existence transcendentní inteligentní příčiny jsoucna.

[37] Platí klasická teze: *ens et verum sunt idem re, sed differunt ratione.*

[38] Hypotetický rozdíl mezi plnou a neplnou objektivní určitostí jsoucna je třeba hodnotit jako reálný.

[39] Někdo si patrně vzpomene na náš výklad určitosti-esenciality jsoucna, v němž zaznělo, že jsoucno se zpřístupňuje lidskému myšlení prostřednictvím pojmu nicoty. To ale znamená, že jsoucno je námi poznáváno něčím, co je od něj rozdílné (nicotou) a že tedy názor o identitě poznatelnosti a jsoucna neplatí. Opozice vůči teorii identity jsoucna a poznatelnosti se může profilovat ve dvou směrech: 1) jsoucno je poznatelné něčím rozdílným – nicotou; 2) jsoucno je poznatelné něčím rozdílným – nějakým svým partikulárním aspektem či modem. Ad 1) Je pravda, že jsoucno je pro nás (*quo ad nos*) inteligibilní skrze pojem nicoty, avšak není pravda, že by nicota byla důvodem inteligibility jsoucna o sobě (*quo ad se*). Naopak, pojem nicoty je myslitelný jen ve světle pojmu jsoucna jako jeho negace. Non-ens má povahu pouhého prostředku poznání jsoucna. Nicota jako rozdílnost od jsoucna svou epistemickou funkcí vlastně dokazuje, že zdroj inteligibility nelze klást mimo jsoucno. Neboť rozdílnost od jsoucna, „bytí" mimo jsoucno je právě nicotou a tudíž i negací veškeré poznatelnosti. Ad 2) Pokud je jsoucno poznatelné rozdílným od sebe ne ve smyslu absolutní jinosti nicoty, nýbrž ve smyslu relativní jinosti partikulárního aspektu-modu jsoucna, pak se opět dostáváme do slepých uliček. Za těchto okolností by totiž jsoucno nebylo inteligibilní v celém svém rozsahu, neboť nějaký partikulární aspekt, nakolik je partikulární, by ve své odlišnosti od jiných aspektů jsoucna nemohl kognitivně zpřístupňovat jeho transcendentalitu. Jelikož je však omezení objektivního pojmu jsoucna či důvodu jeho poznatelnosti na nějaký sektor či aspekt jsoucího rozporný, padá i alternativa č. 2. Abychom mohli prohlásit něco za partikulární, nezbývá než to učinit s ohledem na to, co partikulární není. V případě jsoucna i jeho poznatelnosti je jejich partikularita-modalita myslitelná jen na pozadí jejich plně určité nepartikulární transcendentality.

myšlení, které jsoucno jako takové (v jeho transcendentálním rozpětí) naprosto určitým způsobem poznává.

Proti tomuto závěru však vyvstává jedna zásadní námitka. Indikuje-li inteligibilita jsoucna jeho objektivní možnost být myšleno, pak vůbec není zřejmé, proč by muselo existovat nějaké aktuální myšlení, k němuž je myslitelnost jsoucna vztažena jako ke svému „fundamentu". Nestačí zde konstatace nějakého pouze možného myšlení? Rozvrhněme všechny varianty hypotetických řešení problému:

1. Existence dokonalého myšlení je nemožná – v tom případě padá i dokonalá myslitelnost jsoucna, jejíž reálnost byla dokázána.
2. Existence dokonalého myšlení je možná, avšak „možnost" je v této hypotéze vzata jako logická bezrozpornost bez ohledu na její uskutečnitelnost v podmínkách uložených ontologickou povahou skutečnosti, o níž právě přemýšlíme. Minimalistické pojetí „možnosti" v tomto smyslu nedovoluje určit, zda „logicky možná", tj. bezrozporná realita existuje v aktu či v potenci v aristotelském pojetí. Neboť bezrozporné musí být jak jsoucno v možnosti, tak i jsoucno v uskutečnění. Pokud by tedy měla tato hypotéza držet při životě teoretickou variantu pouze možného dokonalého myšlení bez nároku na jeho aktuální existenci ve vztahu k tomu jsoucnu, které jakožto smyslově vnímatené a naším myšlením zachytitelné stimuluje naší reflexi, pak z toho plyne, že neexistuje žádné myšlení, které by mohlo reálně-efektivně myslet jsoucno ve všech jeho rozměrech. I tato explikace selhává, protože reálná myslitelnost jsoucna nemůže být reálně myšlena, což je kontradikce.[40]
3. Existence dokonalého myšlení je možná ve smyslu „uskutečnitelná".[41] Dokonalé myšlení je to, co má být v korelaci se jsoucnem jako takovým, takže stejně jako takto pojaté jsoucno není a nemůže být uskutečnitelné. Skutečnost jako taková totiž nemá žádný počátek, žádný vznik, žádné genetické uskutečnění.[42]
4. Existuje tutíž aktuálně dokonalé myšlení, vztahem k němuž je jsoucno transcendentálně pravdivé.[43]

Tento závěr samozřejmě vyvolává mnoho nových otázek. Např. se nemůžeme nezeptat, co je vlastně oním myšlením, vůči němuž je jsoucno poznatelné (inteligibilní). Pro řešení našeho problému ale není zodpovězení této otázky vůbec důležité. Kladení mimolidského myšlení jakožto „fundamentu" inteligibility jsoucna má bezesporu významné bezprostřední implikace. Např. se jistě nemůže jednat o myšlení, které by bylo konečné, které by nemyslelo jsoucno ve všech jeho rozměrech, které by poznávalo intencionálně apod. Bez existence dokázaného myšlení není jsoucno o sobě poznatelné, a pak je nezbytné konsekventně provést Kantův „kopernikovský obrat" i s jeho pozdější moderní radika-

[40] Pojem reálný obsahuje vzhledem ke kontextu, v němž ho užíváme, něco více než jen „logickou možnost" ve významu bezrozpornosti. Je totiž vypovídatelný i o aktuálních jsoucnech, takže nemůže být obsahově totožný s reálností pouze možných či bezrozporných jsoucen. Jelikož je myslitelnost určením aktuálních jsoucnen, ba je dokonce s jejich aktualitou identická, nelze situovat k ní korelativní myšlení jen do pozice „bezrozporné", tj. pouze logicky možné reality.

[41] Jde tedy o aristotelský koncept „reálné možnosti".

[42] Vznik se týká jen určitého typu jsoucna, ne jsoucna jako takového, poněvadž pak bychom museli povstání jsoucna vysvětlovat zase jsoucnem, čímž bychom se ocitli v kruhu.

[43] Uvědomme si také, že když mluvíme o myslitelnosti jsoucna jakožto totožné s jeho plnou bytostnou určitostí, nelze ji beze všeho koncipovat na způsob toho typu pasivní možnosti, která vždy implikuje kauzální závislost na svém uskutečnění. V transcendentálním pohledu není pro nějakou kauzální závislost místo. Proto označujeme vazbu myslitelnosti jsoucna na odpovídající myšlení jako „nezávislostní korespondenci". Dokonalá myslitelnost jsoucna tedy vyžaduje existenci dokonalého myšlení ne jako pasivní možnost uskutečnění, nýbrž jako akt nesený jiným aktem, tj. jako každá jiná aktuální korelativní determinace.

lizací. Noetika takovou gnozeologickou revoluci z jasných důvodů nedovoluje. Proto lze závěr o pravdivosti jsoucna považovat za metafyzické vytěžení skrytých důsledků noetické konkluze o objektivitě lidského myšlení.[44]

Literatura pro kapitolu

Josef Pieper, *Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters*, Koesel-Verlag, München 1966.

Z. Kaluza, *Veritas, in Encyclopédie philosophique universelle, II. Les notions philosophiques*, Presses universitaires de France, Paris 1990, str. 2716-2717.

Tomáš Akvinský, *In Peri Hermeneias Aristotelis expositio*, lib. I, lect. 3.

[44] Výsledek našeho hledání nesmí být chápán jinak než v souladu s tím, co opravdu říká. Např. není možné tvrdit, že jsoucno jako takové je inteligibilní, protože závisí na dokázaném myšlení. Nepřijatelnost jakékoliv závislosti v transcendentálním pohledu na jsoucno jsme již tematizovali. Důvodem poznatelnosti jsoucna tedy není jeho údajná závislost, ale jeho prostá jsoucnost (*ex parte „objecti"*). Ta má vztah nezávislostní korespondence s myšlením. Poměr *ens – cognitio* tudíž náleží k originální metafyzické struktuře skutečnosti. Absurdním důsledkem promítání závislosti do důvodu poznatelnosti jsoucna by byla nemožnost jakéhokoliv sebepoznání, poněvadž nic není kauzálně závislé na sobě samém.

20 Transcendentální určení jsoucna (VI) – jsoucno jako dobré

Jestliže moderní filosofie zásadně přestavěla obsah pojmu pravdy, nemohla ponechat nedotčený ani obsah pojmu dobra. Cesta ke znovupochopení hodnoty klasické metafyzické teze o bonitě (dobrosti) všeho jsoucího musí vést přes noetické vybudování základů moderního filosofického myšlení. Objektivní transcendentalita jsoucna vychází najevo analýzou nutných podmínek lidského chtění, mezi něž patří i samotná existence jsoucna, na chtějícím subjektu nezávislá. Jednotlivé důkazní kroky vykazují v mnohém analogickou podobnost s argumentací ve prospěch transcendentality pravdy. Příslušnou pasáž je proto nezbytné číst ve světle tohoto předchozího pojednání. Klasická koncepce transcendentální bonity jsoucna se musela vždy vyrovnávat s různými námitkami, mezi nimiž drží primát poukaz na fakt zla ve světě. Řešení obtíže poukazuje na analogičnost pojmu jsoucna, který otevírá prostor pro realitu něčeho, co není pozitivní. Realita zla je signalizována masivním spontánním odporem jsoucna vůči němu. To, čemu schází jakákoliv reálnost, nevyvolává žádnou protireakci.

20.1 Moderní posun významu pojmu „dobro"

Transcendentálie dobro (*bonum*) je dalším atributem jsoucna, který mu náleží ne „o sobě", nýbrž ve vztahu k jinému (*secundum ordinem ad aliud*).[1] Roli jiného zde přebírá interní moment jsoucna zvaný vůle. Podobně jako rozum, je i vůle zvláštní schopností, jež má vztah ke všemu, co je. Tento charakter její transcendentální otevřenosti k celku reality je zkoumán racionální psychologií. Metafyzika se zajímá o tentýž vztah probíhající mezi vůlí a skutečností, avšak na rozdíl od této partikulární antropologické disciplíny přistupuje k problému „z druhé strany", tj. uvažuje o tom rysu jsoucna, který umožňuje jeho apetitivní přijetí.

Jestliže moderní filosofie vyškrtla ze svého programu reflexe o pravdě v její objektivní a všerozsáhlé povaze, muselo se to zákonitě promítnout i do jejího hodnocení toho, co je dobré. Oproti aristotelsko-tomistické metafyzice v ní došlo k zásadnímu přebudování obsahu pojmu dobra, a tím pádem se změnil i jeho rozsah.

To, co do jisté míry přežilo revoluční restrukturalizaci myšlení, je vymezení dobra jakožto určité relace probíhající mezi žádostí a odpovídajícím naplněním. Z hlediska obsahového se tedy ukazuje, že chceme-li udržet základní smysl pojmu dobra, nezbývá, než ho myslet na způsob relační struktury, kde na jednom pólu stojí žádost (petice – *appetitus*) a na druhém nějaká skutečnost, která je ve výchozí situaci žádaná (*realitas appetita*).[2] Poněvadž však v nové době pozbyla pravda jak svou objektivitu, tak svou transcendentalitu, došlo následně i k radikálnímu omezení rozsahu pojmu dobra. Důsledně provedený „obrat k subjektu" nedovoluje určovat hodnotu dobra jinak než vztahem k žádostem subjektu,

[1] Srov. Tomáš Akvinský, *De Veritate,* 1, 1 corp.

[2] Klasičtí metafyzikové dbají na odpovídající způsob ozřejmování jednotlivých metafyzických témat. V případě transcendentálních určení je vyloučený postup od toho, co je pro nás více známé, k tomu, co se zpočátku halí do nejasností. Při určování povahy transcendentálie dobra se vychází z jeho transgenerické přítomnosti a poukazuje se na účinek, který je přítomností dobra vyvolán. Tímto účinkem je právě žádost – *appetitus*. Srov. např.: *„Bonum numeratur inter prima... Prima autem non possunt notificari per aliqua priora, sed notificantur per posteriora, sicut causae per proprios effectus. Cum autem bonum proprie sit motivum appetitus, describitur bonum per motum appetitus, sicut solet manifestari vis motiva per motum."* (Tomáš Akvinský, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio,* lib. I, lect. 1, n. 9.)

v čemž také spočívá její subjektivizace. Tzv. „kritická" limitace dosahu lidského poznání, kterou doprovází vytěsňování jeho založenosti v subjektem nepodmíněné realitě, vyústila postupně mimo jiné i v zamítnutí objektivní transcendentality dobra, která naopak náležela k hlavním tématům klasické, anticko-středověké metafyziky. Ne vše, s čím se subjekt konfrontuje, může být označeno jako dobré, poněvadž jednak o bonitě věcí rozhoduje jen žádost subjektu, jednak neexistuje žádný důvod, proč by měla mezi omezeným subjektem a případně jsoucí realitou panovat nějaká univerzální konvenience.

20.2 Důkaz klasické teze o bonitě jsoucna

Podobně jako při dokazování transcendentality pravdy, i v tomto případě zpřehledníme náš myšlenkový postup v sylogistickém uspořádání. Nejprve představíme velmi obecnou podobu důkazu, který pak bude následně konkretizován podrobnější diskuzí o jeho předpokladech.

20.2.1 První argument

Co je poznáváno, je též chtěno (maior)
Je poznáváno vše jsoucí (minor)
Vše jsoucí je chtěno, a tedy je dobré (konkluze)

Ad minor: *Je poznáváno vše jsoucí.*
K její verifikaci odkazujeme na druhou přednášku tohoto kurzu metafyziky.

Ad maior: *Co je poznáváno, je též chtěno.*
Jádro této premisy se koncentruje ne tolik do jejího obsahu, jako do jejího obecného rozsahu. Vztah mezi poznáním a chtěním nečiní žádný zvláštní problém – co poznáváme, to také můžeme chtít. Neboť nic nemůže být chtěno, co by nebylo předchůdně alespoň do jisté míry poznáno (*nihil volitum nisi praecognitum*). Ale z této souvislosti plyne platnost univerzálního soudu „vše, co je chtěno, je také poznáváno", a ne „vše, co je poznáváno, je také chtěno"! Pokud bychom soudu v premise maior rozuměli partikulárně – „něco, co poznáváme, také chceme" – nebylo by co namítat. Jak ale ospravedlnit jeho univerzalitu? To se zdá být nemožné, protože platnost jeho univerzální podoby znemožňuje existenci nechtěného. Neboť pokud vše, co poznávám, také chci, ztrácí se prostor pro něco nechtěného. Vždyť i to, co vědomě nechci, musím poznávat, takže za předpokladu platnosti maior to vlastně musím chtít.

Má-li být proto maior přivedena ke zřejmosti, nesmí jí být rozuměno výše naznačeným způsobem. Lze jí ale vůbec rozumět nějak jinak?

Připomeňme si, že na počátku našeho kurzu jsme se zamýšleli nad přirozenou touhou člověka po poznání.[3] Jestliže člověk přirozeně touží po poznání, existuje něco jako žádost jeho rozumu. Dobré pak bude to, co tuto žádost naplňuje. V čem ale naplnění této žádosti spočívá? Nemůže spočívat v ničem jiném než v poznaném. A jak máme identifikovat ono poznané? Viděli jsme, že tímto poznaným je skutečnost v její celistvosti, neboli jsoucno ve smyslu metafyzickém. Tak se najednou nečekaně dostáváme přes premisu minor ke konkluzi – vše jsoucí je žádoucí, a tedy dobré! Alternativní chápání premisy maior je proto založeno v předsunutí žádosti před každé aktuální poznání, zatímco námitka proti platnosti premisy situovala chtění-žádost až za aktuálně uskutečněné poznání.

Čtenáře asi překvapí, jak rychle a snadno bylo závěru dosaženo. Aby byla náležitě nahlédnuta jeho pravdivost, je nutné znovu promyslet argumentaci v již připomínané druhé přednášce. Co kdyby se však vynořil protiargument, který by odhalil předčasnost, ne-li zá-

[3] Viz přednáška č. 2 a 3.

sadní neoprávněnost našeho uspokojení? Je předložená úvaha opravdu tak neotřesitelná? A skutečně, musíme se ještě vyrovnat přinejmenším se dvěma nelehkými obtížemi:

1. Tomáš Akvinský zakotvuje transcendentalitu dobra ne v jakékoliv žádosti, nýbrž ve vůli. Je ale žádost rozumu, o níž je v našem důkazu řeč, totožná s volní kapacitou? Pokud ne, lze ve vztahu mezi žádostí rozumu a poznanou skutečností spatřovat dobro ve smyslu transcendentálním?
2. Je možné založit transcendentalitu dobra vztahem k žádosti lidského rozumu, případně lidské vůle, anebo je za tímto účelem nutné dokazovat existenci vůle mimolidské?

Ad námitka: a)
Žádost rozumu nelze ztotožnit s žádostí vůle. Uspokojení přirozené touhy rozumu po poznání je maximální aktualizace kapacity rozumu skrze poznání a v poznání; k naplnění volní tužby dochází rovněž skrze poznání, ne však v poznání. Volní akt vůči adekvátnímu předmětu se nazývá láskou a klasická metafyzika ho za jistých okolností interpretuje jako existenční přilnutí k zacílenému dobru, jako sjednocení při zachování původní distinkce chtějící-chtěné.[4] Každá tendence „k...“ má za cíl sjednocení subjektu s danou skutečností, neboť tato skutečnost je žádána pro subjekt z důvodu jeho nedostatečnosti. Posledním důvodem existence žádostí a lásky je realizace konečného jsoucna prostřednictvím vztahu k jinému. Typ žádosti-lásky rozhoduje i o typu tohoto vztahu, ale pokaždé jde o speciální výraz původní plurality jsoucna – žádné konečné jsoucno nemůže být samo sebou bez respektované[5] existence odlišného od sebe. Důvod nastínění těchto souvislostí je ten, že se z nich odvíjí námitka, která se obrací proti platnosti našeho důkazu.

Mluvit o bonitě jsoucna je možné jenom tehdy, když dobro náleží jsoucnu jako takovému. Když se Aristoteles v 6. knize své *Metafyziky* zaobírá otázkou vztahu pravdy a dobra, situuje pravdu do rozumu a dobro do věcí samých.[6] Toto základní rozlišení domén uskutečnění pravdy a dobra otřásá naší argumentací, poněvadž bonita skutečnosti, která je pojímaná jako naplnění transcendentálně otevřeného rozumu, je bonitou v řádu

[4] Omezení platnosti této interpretace jen na „jisté okolnosti“ počítá s daností tendencí, které jsou rovněž finalizovány stavem sjednocení se zaměřeným dobrem, ale asimilace dosažené hodnoty je natolik silná, že dochází k destrukci její „jinosti“ (viz např. asimilace potravy).

[5] Termín „respektovaný“ zde bereme v jeho původním významu odvozeném z latinského *respectus*, což je označení pro jakýkoliv vztah. Tím, že nutně existuje pluralita jsoucen, respektuje každé jsoucno jsoucno jiné, neboli má nezbytně vztah k jinému.

[6] Srov. Aristoteles, *Metafyzika,* VI, 4, 1027b 25. Tomáš komentuje toto stručné a nenápadné místo *Metafyziky* následovně: *„Apparet etiam ex his quae hic dicuntur, quod verum et falsum, quae sunt objecta cognitionis, sunt in mente. Bonum verum et malum, quae sunt objecta appetitus, sunt in rebus.“* (Tomáš Akvinský, *In Metaphysicam Aristotelis commentaria,* lib. VI, lect. IV, n. 1240.)

pravdy, nikoli v řádu skutečnosti jako takové.[7] Jinak řečeno, dobro se v těchto poměrech týká jsoucna, jen nakolik je poznané, a to v relaci k rozumu – dobrem je tu pravda (jsoucno poznané) pro rozum. Pro dobro transcendentální, tj. pro onen atribut jsoucna, který mu náleží, ne nakolik je poznané, nýbrž nakolik je jsoucnem, je tedy třeba hledat jiné odůvodnění.

Při bližším přihlédnutí k námitce se ale ukazuje, že nejprve musí být zohledněno její širší významové pozadí. Aristotelovy úvahy o pravdě se v daném kontextu vztahují jen na pravdu logickou, ne na pravdu ontologickou. Logická pravda má své místo v myslícím subjektu, protože nezbytnou podmínkou jejího uskutečnění je reflexe tohoto subjektu nad poměrem jeho poznání k zachycené skutečnosti, která v uvedeném vztahu zaujímá objektově-objektivní pozici. Autoreflexe tak není součástí poznané reality, nýbrž jen poznání této reality, nakolik se odehrává na straně subjektu. Oproti tomu pravda ontologická (transcendentální) nenárokuje pro svoji existenci nějaký specifický modus jsoucna (jsoucno myslící), nýbrž kvalifikuje každé jsoucno nezávisle na způsobu jeho uskutečnění.

Zdá se, že pokud výše uvedená námitka vychází z citovaného místa v Aristotelově *Metafyzice*, zaměňuje hledisko transcendentální za hledisko kategoriální. V kategoriálním pohledu lze totiž vymezovat okruhy jsoucího a přiřazovat jim odpovídající hodnoty – např. pravdu a dobro. Z perspektivy transcendentální již není možné vázat všerozsáhlé kvality na různé, proti sobě vymezené oblasti jsoucího, neboť jediná přípustná distinkce se v tomto případě zakládá na diverzitě pohledů, z nichž se díváme na stále tentýž rozsah jsoucna. Pro pravdu a dobro to znamená, že prolínají každé jsoucno, ale pokaždé *secundum diversum ordinem.*[8] Právě kvůli transcendentalitě diskutovaných určení není možné tvrdit, že pravda je v rozumu a dobro ve věcech. Transcendentálně pojatá určení jsou doslova všude – pravda je tak nejen v rozumu, ale i ve věcech, a taktéž dobro není výsadním atributem extramentální skutečnosti, nýbrž je přítomno i ve specificky rozumových úkonech (nakolik *jsou*).

Logická pravda je logickou mimo jiné proto, že se při její explikaci přihlíží i ke zvláštnímu způsobu její realizace, např. že povstává v soudech komponovaných z obecných pojmů atd. Když však nebudeme přihlížet ke způsobu našeho poznání skutečnosti a zeptáme se, *co* vlastně tímto způsobem poznáváme, musíme odpovědět, že poznáváme realitu samu, tj. jsoucno, jaké v sobě a o sobě je. Kdo se vážněji zabýval noetickým dokazováním, nemůže mít proti tomuto výroku žádnou námitku.

---

[7] Francouzský myslitel Joseph de Finance vyjevuje tuto potíž ve své známé knize *Connaissance de l'être,* věnované rozborům hlavních klasických metafyzických témat: „... otázka vztahů inteligence a vůle se osvětlí, uvážíme-li vzájemné implikace pravdy a dobra. Nakolik je pravda dokonalostí ducha, odpovídá jisté tendenci, je hodnotou, dobrem. Naopak, nakolik je dobro myslitelné, vstupuje do hranic pravdy. Odtud je zřejmé, jak může inteligence chápat vůli a vůle motivovat inteligenci. Ovšem je třeba zde rozlišovat. Jestliže je pravda dobrem, je jím jen natolik, nakolik zdokonaluje ducha svojí vlastní realitou pravdy. Oproti tomu není skutečnost pravdivě poznaná z hlediska vztahu pravdy dokonalostí ducha než skrze svou rozumovou mediaci (*la chose vraie, au contraire, n'est, selon le rapport de vérité, perfection de l'esprit que par sa ratio*). Tak skutečnost může být špatná a její poznání dobré." (Joseph de Finance, *Connaissance de l'être. Traité d'Ontologie,* Desclée de Brouwer, Paris-Bruges 1966, str. 167.) Poselství textu se stane výraznější, čteme-li ho ve světle Tomášova tvrzení z jeho komentáře k Aristotelově *Metafyzice: „Patet etiam quod nihil prohibet verum esse quoddam bonum, secundum quod intellectus cognoscens accipitur ut quoddam res. Sicut enim quaelibet alia res dicitur bona sua perfectione, ita intellectus cognoscens sua veritate... Item quod, sicut cognitio perficitur per hoc quod res cognitae sunt in cognoscente, ita appetitus quicumque perficitur per ordinem ad res appetibiles."* (Tomáš Akvinský, *In Metaphysicam Aristotelis commentaria,* lib. VI, lect. IV, nn. 1239-1240.)

[8] Tj. pokaždé z jiného hlediska – pravda s ohledem k myšlení, dobro s ohledem ke chtění či alespoň žádání.

Vrátíme-li se tedy k východisku naší argumentace a uvážíme-li implikace přítomné v tezi o přirozené touze člověka po poznání, vidíme, že se tato touha nevztahuje k pravdě logické, nakolik je logická,[9] ale prostě k pravdě jako takové.[10]

Nicméně námitka nepadá tím, že se poukáže na poslední zdroje její formulace. I při zachování striktně transcendentálního pohledu na problém se ukazuje, že relace *žádost rozumu – žádaná (dobrá) skutečnost* ještě nekonstituuje transcendentální dobro v tom smyslu, jak mu klasická metafyzika rozumí. Neboť transcendentálie „dobro" má spočívat na vztahu mezi vůlí a jsoucnem jako takovým, zatímco předchozí relace je poměrem mezi tendencí rozumu a jsoucnem jakožto poznaným. Jde tudíž o rozdílnou interní strukturu (formalitu) jsoucna, která plně neodpovídá definici transcendentálie dobra. Je sice pravda, že i touto cestou je bonita jsoucna nahlédnutelná, ovšem skrze jinou formální stránku (*ens inquantum saturans cognitionem*), než je požadováno pro klasické pojetí transcendentality dobra (*ens inquantum saturans volitionem-appetitum*).

Nezbývá nám tedy, než přejít od analýzy dynamiky rozumové k analýze dynamiky volní. Prvním relevantním faktem je to, že vůle přirozeně (nutně) chce naplnění této touhy. Můžeme tedy trvat na tom, že nutně chceme pravdivě poznávat jsoucno. Pokud bychom se s touto pozicí odmítli smířit, zavedli bychom rozpor do lidské přirozenosti. Rozum i vůle jsou totiž dva momenty téže lidské přirozenosti, takže kdyby člověk skrze jeden z nich (rozum) k uvedenému cíli přirozeně směřoval a druhým (vůlí) zároveň přirozeně nesměřoval, byla by lidská přirozenost ustrojena tak, že by tíhla k dosažení hodnoty pravdivého poznání jsoucna, kterou by zároveň stejně přirozeně nechtěla. Proti tomu by ale bylo možné říci, že přirozená tendence vůle není namířena proti realizaci dané hodnoty, nýbrž že je vůči ní indiferentní, takže ji sice chtít může, avšak nemusí. Přirozená indiference vůle ve srovnání s přirozenou finalitou rozumu by pak zažehnala rozpor, který nás nutil dynamiku vůle nutně orientovat na přirozený cíl rozumu.

Otázkou ale je, zda si vůle opravdu může zachovat indiferenci ve vztahu k přirozenému cíli rozumu (tj. k pravdivému poznání skutečnosti jako celku). Posledním smyslem vůle je sebeurčení myslícího a chtějícího subjektu, k němuž bez chtění pravdivého poznání nemůže dojít. Lidské myšlení je určováno objektivně jsoucí realitou, takže lidský subjekt je v aspektu myšlení při realizaci sebe samého odkázán na jiné. Jelikož je moment pravdivého poznávání jsoucna nezbytnou součástí seberealizace lidského subjektu, musí být vůlí nutně chtěno, neboť právě vůle má v kompetenci celkovou autodeterminaci člověka. Teze o indiferenci vůle k přirozenému cíli rozumu (či člověka jakožto myslící bytosti) je tutíž neudržitelná.

Co z toho dále plyne? Když vůle nutně (přirozeně) chce, aby rozum pravdivě postihoval jsoucno v celém jeho transcendentálním rozpětí, musí též nutně chtít (spolu-chtít) veškeré nutné podmínky, bez nichž by tato hodnota nebyla uskutečnitelná. Mezi takové nezbytné podmínky ovšem patří i existence jsoucna jako takového. Nutnou podmínkou saturace racionální kapacity je tudíž kromě jiného i skutečnost jako celek, ne nakolik je poznaná, nýbrž nakolik je jednoduše jsoucí. V tom je ovšem stanoven zásadní poměr mezi přirozenou žádostí vůle a celkem skutečnosti, čímž je ospravedlněn klasický koncept

[9] Tj. se všemi podmínkami její realizace v lidském myšlení.

[10] Touha po poznání je bezesporu finalizována shodou poznání a poznaného. Tento cíl zůstává identický i po případné změně způsobu jeho uskutečnění. I kdybychom byli najednou schopni poznávat pravdivě bez formulací soudů, naše touha po poznání by byla zaměřena k témuž cíli. Zohledňuje-li reflexe logické pravdy specifické podmínky její realizace, v případě pravdy jako takové tomu tak není. V ní už jde jen o důvodnou konstataci konformity poznání a poznaného.

transcendentálního dobra. Proto není nesprávné považovat celek skutečnosti – jsoucno za dobré.[11]

Ad námitka b):
Je možné založit transcendentalitu dobra vztahem k žádosti lidské vůle, anebo je za tímto účelem nutné dokazovat existenci vůle mimo-lidské?

Zatím se nám podařilo prokázat, že je jsoucnu jako takovému vlastní atribut žádoucnosti – apetibility. Realita je niterně disponována, aby se nabízela jako naplnění nejrůznějších potřeb konečným subjektům. Přitom si musíme uvědomit, že apetibilita není takovými subjekty do jsoucna vkládána, nýbrž že se jedná o objektivní rys skutečnosti, na nějž tyto entity reagují.[12] Konfrontace s námitkou (b) nás odkazuje zpět k reflexím ohledně transcendentálie pravdy, poněvadž i tady můžeme ve vztahu k jiné materii užít stejnou formu argumentace. Znázorněme náš myšlenkový postup opět přehledným sylogismem.

20.2.2 Druhý argument

Jsoucno je více žádoucí, než je člověkem žádáno (minor)
Žádoucnost (apetibilita) jsoucna má smysl jen ve vztahu ke chtění (maior)
Žádoucnost (apetibilita) jsoucna má (poslední) smysl jen ve vztahu k mimolidskému chtění (konkluze)

Ad minor: *Jsoucno je více žádoucí, než je člověkem žádáno.*
Co nás opravňuje k takovému tvrzení? Jeho pravdivosti se lze dobrat přes obhájenou tezi o apetibilitě všeho jsoucího – vše, co je, nakolik je, je žádoucí (apetibilní).[13] Když si pak dále na jedné straně vzpomeneme na nutnou podmíněnost lidského chtění momentem poznání a na straně druhé na nevyhnutelnou omezenost lidského myšlení, snadno dovodíme, že člověk si nežádá (nechce, nemiluje) jsoucno v takové intenzitě, v jaké je *de jure* žádoucí. Aby totiž bylo jsoucno chtěno-milováno v korespondenci s jeho apetibilitou, muselo by být rovněž dokonale, rozlišeně poznáno v jeho vlastní povaze. Dobro, stejně jako ostatní transcendentální určení jsoucna, není reálně odlišné od toho, co jsoucno v sobě

[11] Před malou chvílí jsme hovořili o tzv. „logických" podmínkách realizace pravdy v lidském myšlení, které vlastně také stojí v pozici *conditionis sine qua non veritatis in intellectu humano*. Tyto podmínky jsme reflektovali v jejich prostředečné, mediální povaze (*signa quo*), jako ty, k nimž myšlení není primárně zaměřeno a které mohou být modifikovány při zachování vlastního cíle. Nyní jsme se dotkli jiné nutné podmínky pro realizaci pravdivého poznání – objektivní existence skutečnosti, avšak hledisko pohledu na problém již není kognitivní, nýbrž apetitivní. Můžeme také v této souvislosti říci, že máme co dělat s pouhým prostředkem, jehož smyslem je konečné dosažení pravdivého poznání? Rozhodně ne. Neboť existence objektivní reality je nutnou a nenahraditelnou podmínkou realizovaného pravdivého poznání, zatímco tzv. „logickým" aspektům pravdy (např. diskurzivní struktuře poznání) se této důstojnosti nedostává. Proto lze principiálně pravdivě poznávat i *bez* jejích vymezení, kdežto bez existence objektivní reality to vůbec možné není. Nezbývá tedy než argumentovat: kdo chce cíl, chce nutně i nutné prostředky k cíli vedoucí (maior); člověk chce nutně (na způsob cíle) poznávat pravdivě skutečnost jako celek (minor); tedy člověk chce nutně i nutné prostředky k dosažení tohoto cíle, k nimž kromě jiného patří objektivní existence celku skutečnosti (konkluze). Všimněme si, že námi dokázané dobro nenáleží jsoucnu, nakolik je poznané, nýbrž jsoucnu, nakolik je žádané-chtěné jeho poznání z hlediska cíle i nutných prostředků. A to samozřejmě není totéž.

[12] Kdyby apetibilita nebyla objektivním rysem jsoucna, nýbrž do něj byla apriorně vůlí vkládána, šlo by o rozpor. Vůle je specifikována chtěním a chtění je vždy chtěním něčeho, co je apetibilní. Nejde chtít něco, co není apetibilní, jako nelze myslet něco, co není myslitelné. Apetibilita musí být tudíž v nejzazším případě spoludána s aktem chtění a nemůže být účinkem volního aktu. Neboť pak by se chtělo něco, co o sobě apetibilitu postrádá.

[13] Pro lidskou vůli je žádoucí existence jsoucna jako takového i s jeho přesažnou určitostí ve srovnání s neurčitými aspekty poznání lidského. Jen za těchto okolností je totiž jsoucno člověkem poznatelné a specificky lidské poznání reality tvoří jednu z nutných podmínek seberealizace člověka, která je vůlí stejně nutně chtěna.

je. Míra poznání jsoucna tak určuje i míru našeho chtění – chceme jen do té míry, do jaké chtěné poznáváme. Poněvadž ale jsoucno nepoznáváme dokonale, nýbrž způsobem konfuzním a vágním, je i naše chtění-milování skutečnosti zatíženo odpovídající konfuzí a vágností. Tak jako nepoznáváme vše rozlišeně, nýbrž něco jen implicitně, tak také chceme jen jistý okruh reality rozlišeně, explicitně a ostatní její rozměry pouze implicitně. Protože však určitost (esencialita) jsoucna zakládá ostře profilovanou určitost jeho apetibility, musí s touto kvalitou korespondovat její neméně určité chtění (viz premisa maior, kterou zde z důvodu její analogičnosti s tématem inteligibility jsoucna nemusíme dokazovat). Takové náležitosti ovšem lidské chtění postrádá. Naše vůle nám dovoluje jen takový stupeň chtění skutečnosti, v jakém stupni je naším rozumem poznávána.[14] Proto nutně vyvstává již ohlášený závěr – žádoucnost (apetibilita) jsoucna má (poslední) smysl jen v relaci k mimolidskému chtění.[15]

Toto chtění, o jehož další povaze je nyní předčasné a hlavně zbytečné uvažovat, se musí vyznačovat transcendentálním rozpětím a musí být aktivní vzhledem k dokonalému, vyčerpávajícímu poznání jsoucna. Rovněž pro něj je jsoucno jako celek žádoucí-apetibilní, ale uvedená kvalita rozhodně neimplikuje nějakou potřebu či nedostatek.[16] Narážíme zde naopak na prapůvodní strukturu jsoucna, které je samo sebou jen díky vztahu k transcendentnímu chtění,[17] které není na jsoucnu závislé a zároveň je nutnou podmínkou existence čehokoliv.

20.3 Dodatečné poznámky

Klasická metafyzická pojednání o transcendentálním dobru obsahují celou řadu dalších informací (např. různá dělení analogického pojmu dobro apod.). Těmito tématy se zde nebudeme zabývat, protože nám šlo především o základní argumentaci ve prospěch teze o transcendentalitě dobra. V této závěrečné poznámce se ale ještě dotkněme problémů, které jsou natolik důležité, že bychom se o nich měli alespoň náznakově zmínit.

Jeden z uváděných důvodů proti smysluplnosti tradičního metafyzického konceptu transcendentálního dobra je zlo, s nímž se v našem životě na každém kroku setkáváme. Jestliže je vše jsoucí dobré, jak vysvětlit až příliš evidentní existenci zla ve světě? Odpověď z pozice aristotelsko-tomistické metafyziky je dostatečně známá – jsoucnost není nějakou jednolitou kvalitou, nýbrž vyznačuje se analogickou gradualitou. Existovat lze mnoha způsoby, a to nejen co do kvantity, ale i co do kvality. Metafyzika, na jejíž pozici zde stojíme, nepopírá reálnou existenci zla, jenom mu odmítá přisoudit ten stupeň jsoucnosti, který je spojen byť jen s minimální možnou dokonalostí.

---

[14] Pojem stupně chtění zde znamená jak kvalitativní intenzitu volního úkonu, tak i jeho extenzivní záběr. Čím více a obšírněji jsoucno poznáváme, tím intenzivněji i objemněji ho chceme ve výše vysvětleném smyslu.

[15] Díky progresu našeho poznání odhalujeme (zvýslovňujeme) stále nové rozměry skutečnosti, které jsme předtím poznávali jen implicitně v analogickém pojmu jsoucna. Naše chtění pak okamžitě směřuje k pozitivní aprobaci této nově tematizované stránky jsoucího. To je ale možné jen za předpokladu, že determinovaná apetibilita kvalifikovala onu dimenzi námi odkrytého jsoucna ještě před jejím explicitním chtěním z naší strany. Tento rys jsoucna pochází z jeho relace (nezávislostní korespondence) k mimolidskému chtění.

[16] Na počátku našeho výkladu problému transcendentality dobra jsme poznamenali, že žádost není totožná s esencí dobra, nýbrž že je jeho vlastním efektem, který přítomnost dobra signalizuje a do jisté míry i zprostředkovává jeho poznání. V nejpůvodnější realizaci transcendentálního dobra proto nemůže mít žádost ve významu privace-nedostatku žádné místo. Neboť to by s sebou neslo naprostou původnost účinku, což je zřejmě rozporné. K povaze účinku totiž patří jeho odvozenost a nepůvodnost.

[17] Pokud označujeme toto chtění za transcendentní, pak jen ve významu jeho přesažnosti vůči limitovanému chtění lidskému.

Každé jsoucno, které má určitou dokonalost, totiž zvyšuje objem celkové dokonalosti metafyzického univerza a tím má otevřenou cestu ke zdokonalování, když ne sebe, tak přinejmenším rozdílného od sebe. Barometrem ontologické pozitivity (dokonalosti) jakéhokoliv jsoucna je žádost, jejímž prostřednictvím je dané jsoucno hodnoceno jako přínos pro subjekt žádosti. Zlo však nemůže být o sobě žádoucí, naopak, efektem jeho reálné či intencionální přítomnosti je odmítnutí. To je znamením, že zlo nějakým zásadním způsobem kontrastuje s povahou samotného jsoucna, že mu reálně, ne pouze fiktivně, oponuje.

Aristoteles dokázal rozlišit realitu od aktuality, přičemž oba dva momenty spadají do rozsahu objektivního pojmu jsoucna. Např. možnost něčeho je reálně jsoucí, třebaže jí nenáleží modus aktuality. Nešlo by i v případě zla vytěžit něco ze zmíněné distinkce? Nekoliduje proklamovaná reálná existence zla s jeho čistě privativní povahou? Řecký metafyzik se někdy vyjadřuje o reálné možnosti jako o privaci, ale tehdy neoperuje přesnými a filosoficky rozlišenými pojmy.[18] Jsoucno v možnosti je predispozicí k existenci, je destinací k aktuálnímu bytí. Zlo se takovému aktualizačnímu přechodu brání, není žádným předstupněm své ontologicky dokonalejší verze. Zůstává vždy a za všech okolností nedostatkem toho, co má být, tj. privací.

Toto řešení se mnohým moderním myslitelům jeví značně podezřele, zvláště je-li aplikováno na jsoucna vybavená vnímáním a cítěním. U jsoucen tohoto typu dostává zlo podobu bolesti a utrpení. Bolest a utrpení však mnohdy dostupují tak silné intenzity, že přímo vybízí k tomu, aby mu byla přiřčena i jistá ontologická pozitivita, třebaže s negativním dopadem na jím postižené jsoucno. Když ale v souvislosti se zlem hovoříme o privaci, musíme dobře chápat nejen význam užívaného pojmu, ale i kontext, do něhož je zasazen. Privace (scházení) samo o sobě *není*, avšak jelikož se jedná o negaci v subjektu, nemá status naprosté nicoty. Je to právě postižený subjekt, který svým pozitivním bytím zprostředkovává reálnost své privaci. Podobně jako je intencionální bytí nicoty neseno pozitivitou extramentálního jsoucna, tak i nepřítomnost žádoucího určení parazituje na jeho ontologické pozitivitě. Avšak zatímco nicota se jsoucna nijak reálně nedotýká, je „efektem" privace reálné umenšení dokonalosti subjektu (defekt).[19]

Je pravda, že ve vnímání živých bytostí bývají jisté privativní stavy signalizovány prostřednictvím bolesti a utrpení, které jsou pro trpící bytost nepochybně něčím až příliš reálným.[20] Zdá se, že i na tuto obtíž existuje z hlediska klasické metafyziky dobrá odpověď (viz předchozí poznámka). Avšak lze „obsah" intencionálního aktu takto separovat od aktu samého? Copak není vnímání zla, které už s privací nemá nic společného, také zlem?

Zde musíme rozlišit prožívání zla u živočichů a u člověka. Zlo utrpení je přímo úměrné k jeho uvědomování, tj. vztažení k subjektu. Intenzita sebeuvědomění u živočichů je nepo-

[18] Srov. např. *Fyzika,* I, 6-8, kde je jako jedna z podmínek smysluplnosti změny uvedena privace určení, jež má být děním realizováno.

[19] O reálnosti zla je tedy přípustné hovořit jen tehdy, když ho nahlížíme ne v něm samém, nýbrž ve světle podmínek jeho realizace – tj. společně se subjektem a s jeho tendencí vymanit se z tohoto stavu. Zlo je vtaženo do zóny reality tím, že jeho subjekt aktuálně existuje. Tím, že jsoucnu něco schází, dochází k reálnému umenšení jeho pozitivity (aktuality). „Reálností" je zde ten moment negace, který je namířen proti subjektu (*privatio est negatio in subjecto*). Realita zla je tudíž zprostředkována subjektem.

[20] Akt poznávání a prožívání různých fyzických, psychických a duchovních nedostatků (privací) je něčím nejen reálným, ale dokonce pozitivním. V přednášce č. 5 jsme viděli, jak je obsah intencionálních úkonů zcela určován obsahy poznaného (vnímaného, žádaného). Utrpení a bolest živých bytostí dosahuje mnohdy tak závratné intenzity proto, že je privativní „obsah" nesen pozitivním, více či méně autoreflexivně zaměřeným aktem vnímání – poznání – (ne)chtění. Pokušení interpretovat taková zla jako něco pozitivního vychází z podobného omylu jako snaha ontologizovat nicotu. I nicota se zdá být něčím pozitivním, poněvadž ji pozitivně myslíme. To, co je opravdu pozitivní při myšlení nicoty, je myšlenkový akt, v němž je pojem nicoty formován. Obsah tohoto pojmu je ale naopak popřením veškeré pozitivity. Analogicky lze uvažovat i problém tzv. pozitivity zla.

měrně slabší než u člověka. Proto je jejich cítění bolesti nesrovnatelné s prožíváním bolesti lidské, bez ohledu na to, jak dramatické projevy má zvířecí bolest. Navíc tím, jak bolest umenšuje psychickou konzistenci subjektu, rozplývá se i ve své malignitě. U člověka vše závisí na perspektivě pohledu na jeho život. Jestliže je lidský život omezen hranicemi naší zkušenosti, pak je prožívání nenapravitelného zla něčím, co odporuje tezi o poslední bonitě každého jsoucna. Necháme-li však otevřenou možnost pro přesažnost lidského života vůči jeho pozemským dějinám, pak je možno i ta nejbrutálnější zla interpretovat jako možné prostředky k dosahování posledního cíle lidského bytí.

V souvislosti s tímto kontroverzním tématem je třeba připomenout i další skutečnost. Pojem transcendentálního dobra implikuje, že každé jsoucno, nakolik je jsoucnem, je dobré. Bonita se tudíž týká každého jsoucna, ovšem pouze z hlediska jeho jsoucnosti. Pokud uvažujeme jsoucna v jejich partikulárních vztazích, opouštíme transcendentální perspektivu pohledu, což otevírá reálnou možnost invaze zla do naznačených vztahů. Jinak řečeno, to, že každé jsoucno je dobré, vůbec neznamená, že by každé jsoucno bylo dobré pro každé jsoucno. Hladový lev, ne nakolik je jsoucnem, nýbrž nakolik je právě tímto partikulárním jsoucnem (hladovým lvem), rozhodně není žádným dobrem pro antilopu, která mu přišla do cesty. Jen v globální vizi skutečnosti lze nahlédnout, že ačkoliv ne každé jsoucno je dobré pro každé jsoucno, je každé jsoucno dobré alespoň pro nějaké jsoucno. Posledním základem transcendentality dobra je ale vztah každého jsoucna k transcendentnímu chtění, tak jak to bylo výše vysvětleno.

Při rozborech transcendentálie věci (*res*) jsme hovořili mimo jiné i o momentu sebepřijetí jsoucna. Tím jsme se dostali do těsné blízkosti transcendentálie dobro. Jaký je ale v tomto ohledu rozdíl mezi jsoucnem-věcí a jsoucnem-dobrem? Jsoucno může být myšleno jako dobré jen ve vztahu ke chtění jakožto transcendentálně otevřené aprobační dynamice jsoucna. Tento vztah nebyl v případě jsoucna-věci zvýslovněn.[21]

Ptejme se také, jak se má tradiční koncept transcendentálního dobra k různým moderním filosofickým proudům, v nichž se reflektují tzv. hodnoty. Je moderní pojetí hodnot jen preciznějším uchopením klasického metafyzického tématu transcendentálního dobra? Filosofie hodnot se blíží k tradičnímu pojmu ontologického dobra tím, že často zdůrazňují transcendenci hodnot vůči libovolným manipulacím poznávajícího a chtějícího subjektu. Hodnota je hodnotou právě kvůli její nedotknutelnosti a nároku, který vzbuzuje. Přesto je však rozchod klasické metafyziky s moderní filosofií hodnot i v tomto bodě dosti zásadní. Filosofie hodnot nedokáže ve většině případů překročit vztah lidský subjekt – hodnota. V tom se projevuje její silná podmíněnost moderním antropocentrismem. V takové atmo-

[21] Tomáš Akvinský se někdy opírá o tradiční argumentaci, která vyzvedá přirozenou tendenci k sebezachování vlastní každému jsoucnu: *„Omnia autem, quae jam esse habent, illud esse suum naturaliter amant et ipsum tota virtute conservant.“* (Tomáš Akvinský, *De Veritate,* 21, 2 corp.) Stačí tento postřeh k odůvodnění transcendentality dobra? Každé jsoucno je prohlášeno jako žádoucí ve vztahu k sobě samému. Hlavní problém spočívá v tom, zda můžeme sebezáchovnou tendenci průkazně připsat opravdu každému jsoucnu ve smyslu distributivním. Snad by šlo dokazovat i tímto směrem, ale my jsme dali přednost argumentaci vedené přes vztah všech jsoucen k lidskému chtění a následně ke chtění transcendentnímu. Dodejme, že pokud při úvahách o sebe-přijetí jsoucna (signalizované např. právě tendencí k sebezachování) není kladen explicitní důraz na rys jeho objektivní přijatelnosti (apetibility), nejsou tím naplněny všechny podmínky nezbytné pro zachycení povahy transcendentálního dobra. To, že pojetí jedné transcendentálie může být lehce rozvinuto do pojetí jiné transcendetálie, plyne ze vzájemné obsaženosti všech transcendentálií (*mutuo se implicant*). Jejich distinkce záleží jen v konkrétním vyzdvižení konstitutivních znaků typických pro jednotlivá transcendentální určení, která jsou v ostatních všerozsáhlých determinacích rovněž přítomna, ovšem v aktuálně konfuzním stavu (*actu confuse*). Proto je možné stanovovat i jisté „příbuznosti“ mezi transcendentáliemi. Zde se nám nabídla paralela *res – bonum,* De Finance např. upozorňuje na mimořádnou těsnost vazby *bonum – unum* (srov. *op. cit.,* str. 174-175).

sféře je jen těžko myslitelná nějaká hodnota o sobě, tj. hodnota, která by nebyla takovou jen ve vztahu k člověku. Tyto filosofie sice nezřídka apelují na objektivitu daných hodnot, ovšem navzdory tomu zůstává původní struktura člověk – hodnota tím posledním výkladovým rámcem celého problému.[22] V okamžiku, kdy se odmítne metafyzika s jejím transcendentálním kognitivním dosahem, už ani není možné koncipovat nějaké hodnoty o sobě. To, co je v klasické metafyzice transcendentálně rozložené (např. analogicky členěná kvalita dobra), nabývá v moderním myšlení povahu velice specifických rysů. Hodnoty moderní filosofie jsou hodnotami výrazně specifickými.[23]

Konečně je tu ještě otázka, proč jsme téma transcendentálního dobra pojednávali s ohledem na pravdivé poznání skutečnosti. Z našeho výkladu plyne, že jsoucno je dobré, jelikož je „prostředkem" k realizaci hodnoty pravdy v myšlení. Je tato „prostředečnost" dobra slučitelná s jeho transcendentalitou? Na to je třeba odpovědět, že se „prostředečnost" dobra ve vztahu k pravdivému poznání jsoucna v plném smyslu slova projevuje jen v kontextu poznání lidského. V relaci k myšlení transcendentnímu již bonita jsoucna nemůže stát v nepůvodním, „prostředečném" postavení, neboť i ona má povahu cíle. Jsoucno jako takové nemá a nemůže mít žádný cíl mimo sebe, takže dobrota mu náleží z jeho vlastních zdrojů, není zprostředkovávána něčím rozdílným od jsoucna. Nicméně jsoucno je vnitřně strukturované a jeho esencialita, jednota, věcnost, pravda i bonita jsou jeho formálně rozdílnými interními momenty. Je to sám Tomáš Akvinský, který se odvažuje vyzvednout formální znak pravdy „na úkor" ostatních formálních hledisek a učinit z ní ten nejsilnější výraz jsoucnosti skutečnosti.[24] Je-li tomu opravdu tak, že posledním smyslem jsoucna je pravda, pak to znamená, že je jsoucno v nejvlastnějším významu dobré proto, že je zavzato do aktu chtění sebepoznání. V transcendentálním metafyzickém pohledu hraje roli korelátu volního sebepřijetí jsoucna, které se nemůže uskutečnit jinak než jako chtění vlastní kognitivní autotransparence otevřené k jinému.[25]

Literatura pro kapitolu

Joseph de Finance, *Connaissance de l'être. Traité d'Ontologie,* Desclée de Brouwer, Paris-Bruges 1966.

Tomáš Akvinský, *De Veritate,* q. 21

[22] Moment transcendence bývá diskutován v případě tzv. náboženských hodnot. U jiných hodnot se setrvává v režimu imanence – viz hodnoty ekologické, biologické, estetické, sociální apod.

[23] Dokonce i tradiční „hodnota" (dobro) existence (jsoucnosti) bývá různě specifikována. Buď má v moderní perspektivě hodnotu jen lidská existence jakožto nositel četných práv, anebo se v souladu s nepřiznanou koncepcí celku skutečnosti přesunují důrazy na hodnotu existence subhumánních jsoucen (ekosystému, živočichů atd.) se souvstažným nárokem jejich práv. V excentrických přístupech se pak mluví např. o právech zvířat, která se dostávají do konfliktu s tradičně koncipovanými právy člověka. Je otázkou času, kdy bude tradiční pojetí lidských práv nově korigováno ve světle „práv" rostlin a celého hmotného univerza. Konfliktní atmosféra spojená s podobnými „právními" požadavky stále nově přidružovaných subjektů plyne z přílišného přeceňování jejich hodnoty a v opuštění transcendentálního pohledu na skutečnost, který by zabránil tendencím k absolutizaci toho, co je partikulární a má své místo v určitém hiearchickém řádu jsoucna.

[24] *„Oportet igitur ultimum finem universi esse bonum intellectus. Hoc autem est veritas. Oportet igitur veritatem esse ultimum finem totius universi."* (Tomáš Akvinský, *Summa contra gentiles,* lib. I, cap.1, n. 4.)

[25] V případě omezeného subjektu poznání to znamená, že jeho chtění existence jsoucna jakožto nutného prostředku vlastního sebepoznání vykazuje znak závislosti; v případě subjektu dokonalého poznání je poznání i chtění toho, co je od něj rozdílné, součástí jeho vlastního sebepoznání, což jakoukoliv závislost vylučuje.

21 Transcendentální určení jsoucna (VII) – krása jsoucna

Umění a filosofie se shodují v tom, že se pohybují v celé šíři reality. Proto se někdy takřka nabízí jisté srovnání uměleckého uchopení a filosofického pochopení problému, který je oběma přístupy konfrontován. Naše volba padla na jednu z povídek Karla Čapka. Její obsah je takové povahy, že ke stanovení její filosofické paralely přímo vyzývá. Čapek hovoří o malých a velkých věcech okolo nás. Ukazuje, že v nás v závislosti na svých rozměrech vyvolávají různé emotivní stavy, a pokouší se rozkrýt důvody, proč tomu tak je. Autor se dotýká otázek, které jsou nejen kladeny, ale i řešeny na poli filosofickém. V závěrečné části přednášky osvětlujeme, že diskurz o transcendentálních určeních jsoucna není žádným libovolným myšlenkovým počinem. Naopak, jde o povinnou etapu při výkladu objektivního obsahu pojmu jsoucna. Jelikož se přitom pohybujeme v nejzazších polohách filosofie, jsou mnohá řešení charakterizována silným vnitřním problémovým napětím. Proto se metafyzik musí mnohdy spokojit s tím, že prokáže bezrozpornost své pozice, aniž by byl schopen ji preciznějí a jasnějí rozpracovat.

21.1 Umění a filosofie

Problém krásy jsoucna je velice komplexní. Zastánci aristotelsko-tomistické metafyziky nejsou zajedno v tom, zda má být toto určení počítáno mezi transcendentální atributy jsoucna, či nikoliv. Následná přednáška nebude téma rozebírat systematickým způsobem. Zvolíme naopak uvolněný a odlehčený přístup. Pokusíme se nahlédnout optikou klasické metafyziky na jeden umělecký produkt, který vznikl ve 20. století. Uvidíme, že tradiční scholastická řešení mají stále co říci k otázkám, které si někteří nadaní duchové moderní doby kladou.

Nikoho nepřekvapuje, když při četbě nějaké povídky či nějakého románu narazí na témata, o nichž svým specifickým způsobem hovoří i filosofie. Spisovatel nezná žádné metodologicky vytyčené hranice, a proto může své nadání uplatňovat při uměleckém zachycování všech rovin reality, ba smí se pohybovat i mimo reálně jsoucí skutečnost. Píše-li o člověku a jeho životě, není jeho úvahám a priori uložena žádná hranice, která naopak vymezuje a omezuje tzv. vědecký přístup k antropologickým problémům. Umělec není a nechce být vědcem. Spíše zamýšlí vykreslit lidský život v celé jeho šíři a hloubce, žádná jeho dimenze mu není cizí. Právě zde leží důvod, proč se nevyhnutelně dostává do styku s problémy filosofického rázu. Umělec si je vědom toho, že celek lidského života nelze uchopit syntézou kategorií ekonomických, sociologických, psychologických atd., nýbrž že si lidská bytost uchovává svoji nezměřitelnou transcendenci vůči všem těmto dílčím pohledům. Obsahová i metodická neomezenost umění je výrazem nevyčerpatelnosti uměleckého ztvárnění světa, a především člověka.

Karel Čapek učinil středem své umělecké tvorby člověka s jeho životní rozmanitostí a mnohovrstevností. Jeho díla dýchají radostnou lehkostí, která není dosahována jen jakýmsi hbitým myšlenkovým klouzáním po povrchu skutečnosti, nýbrž vyrůstá z hloubky autorova pohledu na věci okolo nás. Čapkův člověk žije ve světě, který je jeho domovem, ale který v sobě zároveň uchovává cosi tajemného, zahaleného, nedosažitelného. Tímto tajemným, zahaleným a nedosažitelným je vposledku člověk sám se svou nepředvídatelnou svobodou. Jazykové mistrovství pro Čapka neznamená zvládnutí a podmanění si složitosti světa, nýbrž zůstává jen znamením houževnatého úsilí vyrovnat se s její realitou a respek-

tovat její přesažnost vůči lidské omezenosti. V tom leží silné antiideologické poselství Čapkova díla – ve slově se realita neutváří, nýbrž zjevuje.

V následujícím textu bych chtěl na jednom malém konkrétním příkladě dokumentovat filosofický rozměr Čapkovy tvorby a uvést ho do vztahu s klasickým scholastickým myšlením. Jde samozřejmě o zcela nezvyklý a téměř i provokativní počin, který možná nezůstane bez odmítavé odezvy. Vycházím však z toho, že obsahuje-li umělecké dílo realisticky smýšlejícího autora jisté filosofické náměty a je-li určitý scholastický způsob realistického myšlení autenticky filosofický, pak lze již dopředu očekávat jakousi příbuznost obou oblastí. Tato příbuznost nebude jistě ani žánrová, ani stylistická apod., ale převážně námětová, a bude se týkat bezprostřední konstatace některých fenoménů společně s jejich spontánním, filosoficky neprohloubeným popisem.

Jednu ze svých povídek věnuje Karel Čapek oslavě malých věcí v lidském životě. Tyto věci jsou zvláštní tím, že jejich společnost vykupuje člověka z přílišné tíže jeho problematické existence. Přečtěme si nejprve tuto krátkou povídku a poté se věnujme její „scholastické interpretaci".

21.2 Čapkova povídka

„Já nevím, vysvětlil-li to už někdo, proč to je a jak to přijde; ale je svatosvatě pravda, že člověk má obzvláště rád malé, maličké nebo jaksi zmenšené věci. Uvidí-li třeba docela malinký pokojíček, takovou bílou a důvěrnou dírku, v níž se stěží může položit jeden dospělý člověk, začne se blaženě usmívat a prohlásí blaženě, jaká je to pěkná světnička. Ve Španělském sále nebo v lodi u svatého Víta se člověk nikterak slastně neusmívá, nýbrž zvážní nesmírně a měří s úctou ty náramné rozměry. Potká-li člověk malinkou chaloupku, směje se na ni a zdá se mu, že by se v ní šťastně žilo; ale nikdo se neusmívá něžně na Museum nebo na vršovická kasárna, patrně proto, že jsou veliká. Pohlíží s nejlibějším úsměvem na spící kotě, ale s vážným respektem pohlíží na spícího lva. Co je maličké, je jaksi šprýmovné a intimní a budí v nás nezkrotnou něžnost; co je moc veliké, je nápadně vážné a zároveň jakoby trochu děsné. Člověk by nechtěl spát ve Španělském sále ani bydlet pod kupolí svatého Petra. Chtěl by spíše spát v hlídačské budce nebo přebývat v perníkové chaloupce. Nevěřím, že by mohl milovat slona a že by si ho chtěl vzít do postele, aby se s ním mazlil. Nemyslím, že by chtěl chovat ve velikém akváriu velryby. Pěstuje-li zlaté rybičky, nečiní to jen proto, že jsou zlaté, nýbrž proto, že jsou malé. Rovněž by si nepěstoval v kleci zpívající cherubíny, protože jsou asi příliš velcí; ale jistě by je pěstoval, kdyby byli maličcí jako kanáři. Pokud lidé stavěli ulice proto, aby v nich besedovali a žili, stavěli je úzké. Kdyby si nějaký král nebo ředitel banky postavil ložnici velkou jako nádražní dvorana, řekli bychom, že je to blázen; a také by asi byl. Jsou to malé věci, co se dovolává naší něžnosti; velké věci se dovolávají jenom naší úcty.

Proč nás tedy plní malé věci zvláštní radostí a pohodou, to dobře nevím; snad je to přežitek z dětství, kdy všechno, co bylo maličké, se nám zdálo dětské a naše. Chtěl-li jsem se jako malý kluk cítit ve svém světě, vlezl jsem pod stůl nebo do bedny. Kůlna mně nestačila, protože mi byla příliš veliká; proto jsem si v ní vybudoval stan ze staré plachty. Ponny mně připadal jako chlapeček od koně; psí budka se mi zdála domečkem pro děti. Možná, že naše libost z maličkých věcí je poslední zbytek dětství; ale možná, že je to poslední zbytek pračlověka v nás. Starý Adam se patrně musil velmi bát všeho, co bylo větší nežli on; cítil se bezpečný jen před tím, co ho neohrožovalo svými rozměry. Lze si představit, že ho spíše rozesmál pohled na divokého králíka nežli pohled na divokého medvěda. Bylo mu jistě volněji v malé jeskyni nežli ve velikém světě. Maličké věci jsou ty, které obyčejně nejsou nebezpečné. Teprve v malých rozměrech bezpečí a intimity mohl

v člověku vypučet podivuhodný květ něžnosti. Člověk chová něžnost k malým věcem patrně proto, že si jenom k nim může něžnost dovolit. Veliké věci jsou jaksi bez humoru; kdyby si sloni hráli jako koťata, myslím, že by nás to plnilo úděsem. Kdyby Memnonovy kolosy povstaly a počaly hrát kopanou, byla by to podívaná téměř apokalyptická. Veliké věci jsou odsouzeny k strašlivé vážnosti.

Úhrnem se zdá, že má-li člověk zvláště rád maličké věci, není to proto, že je větší a moudřejší než ony, nýbrž proto, že se ve styku s nimi sám stává maličkým. Člověk, který si hraje s kotětem, si neuvědomuje, že je ohromný jako hora, nýbrž má spíše pocit, že je hravý a důvěřivý jako kotě. Člověk, který se sklání k drobné květince, činí se i ve své duši maličkým, jak jen může, aby se jí přiblížil. Utíkáme-li někdy před světem, dělá nám dobře být malými; proto se odvracíme k malým věcem. Odpočíváme na malých věcech; bavíme se maličkostmi. Nemůžeme říci, že nás baví oceán, ale baví nás třeba akvárium. Unikáme tak trochu existenci, zmenšíme-li ji v maličkých věcech; život je lehčí a hravější v té chvíli, kdy je prožíván v něčem velice malém. Je zbaven tragiky a tíhy. Osvobozující krása malých věcí je v tom, že jsou vlastně nepřekonatelně komické."[1]

21.3 Filosofická interpretace námětu povídky

Hovoří-li Čapek ve své povídce o tom, co v nás malé a velké věci vyvolávají, má na mysli jejich zvláštní schopnost promlouvat svým jazykem k člověku. Budí-li v nás skutečnost světa určité emoce, někdy radost, někdy úctu, jde o kvalitu věcí, kterou scholastická filosofie pojmenovává jako krásu (*pulchrum*). Samozřejmě to není jen krása věcí, která nás naladuje tímto způsobem, avšak perspektiva Čapkova popisu se sama sebou nabízí k této interpretaci.

Realističtí scholastikové „definují" krásu jako *id quod visum placet,* tedy jako to, co se při pohledu líbí.[2] Přesnější postižení krásy by však mělo být: *id quod apprehensum placet*, tj. to, co se při poznání líbí, neboť vnímání krásy není vázáno jen na vizuální počitky.[3] Jelikož je krása něčím prapůvodním a neodvozeným, nelze ji zachytit pomocí nějakých původnějších a názornějších určení (tedy definovat ji v pravém smyslu slova).

Nebudeme zde rozebírat scholastickou problematiku krásy. V souvislosti s Čapkovým textem se zaměřme jen na různé typy krásy. Tradičně se ve scholastických traktátech věnuje pozornost třem druhům, či lépe stupňům krásy – a) *venustum* (milé, roztomilé, něžné, rozkošné, sladké), b) *pulchrum* (krásné ve smyslu plnosti, zralosti, dospělosti), c) *sublime* (vznešené). Kvalita věcí, pro niž byl vyhrazen termín *venustum*, přivádí člověka do vnitřního rozpoložení něhy. Roztomilé a rozkošné je to, co je malé, křehké, bezbranné, co je na počátku svého vývoje a co je tudíž srovnatelné se svou budoucí plností a zralostí (např. rostlinky, mláďata živočichů, děti atd.).[4] Jako *pulchrum* se označuje nějaká skutečnost, jíž neschází nic, co má podle své přirozenosti mít, přičemž se vyznačuje prozařováním vnitřní

[1] Karel Čapek, „Malé a velké", in: *Věci kolem nás,* Československý spisovatel, Praha 1954, str. 9-12.

[2] Srov. např. Tomáš Akvinský, *Summa theologiae,* I, 5, 4 ad 1.

[3] *„…illi sensus praecipue respiciunt pulchrum qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus rationi deservientes. Dicimus enim pulchra visibilia et pulchros sonos. In sensibilibus autem aliorum sensuum non utimur nomine pulchritudinis: non enim dicimus pulchros sapores aut odores"* (*ibid.,* I-II, 27, 1 ad 3). Tento text je možné číst ve světle výkladu, který jsme věnovali hierarchické strukturaci lidské sensoriální výbavy – viz. přednáška č.5 – *Zrod metafyziky podle Aristotela – I.*

[4] *„Venustum est quod amoenitatem, suavitatem, gratiam prae se fert, quin tamen magnitudinem quamdam exhibeat, sed potius statum quemdam incompletum qui ad perfectiorem et superiorem ordinatur. Ut venusta communiter citantur flores, rivuli, aurora, infans."* (E. Hugon, *Metaphysica,* vol. III, Lethielleux, Paris 1935, str. 397.)

jednoty do jevové rozmanitosti svých částí (*splendor formae*).[5] Charakter vznešenosti (*sublime*) náleží skutečnostem, které svou statickou či dynamickou, hmotnou či duchovní velikostí přesahují intuitivní kapacitu poznávajícího subjektu (velehory, rozbouřené moře, *sacrum*). Co je vznešené, budí vážnost, respekt, úžas, obdiv, někdy i strach.[6]

Vnímání krásy se odehrává prostřednictvím poznání, ale rozhodně se v něm nevyčerpává.[7] Tento vztah prožitku krásy k intuitivnímu poznání vysvětluje typy doprovodných emocí, které se při něm zmocňují našeho nitra. Je-li krásná věc malá (viz *venustum*), je intuitivně dobře zachytitelná, a připadá nám tudíž známá, důvěrná, „domácí", „intimní". Čím větší a složitější skutečnost je (viz *sublime*), tím více a neodvolatelněji se vymyká schopnosti naší intuice, přesahuje naše poznání a stává se pro nás cizí, neznámou, neintimní, případně i zdrojem možného ohrožení.

Malé skutečnosti jsou úsměvné, řečeno Čapkovou nadsázkou „nepřekonatelně komické", neboť nás svou existencí a svými projevy upomínají na skutečnosti velké, imitují je, ovšem právě jen svým omezeným způsobem – miniaturně, všestranně umenšeně a pouze náznakově. Boj malých lvíčat je předznamenáním budoucího opravdového boje, ale zatím je jenom hrou; některá gesta a slova dětí se zdají být dospělými, ale jsou jen zárodečným předstupněm zralosti, k níž děti ještě zdaleka nedospěly. Napodobení a anticipace velkého v malém je úsměvná a leckdy bývá opravdu komická.

Souvislosti, o nichž jsme zde krátce hovořili, jsou nyní dostatečně zřejmé. Záleží už jen na čtenářích, aby sami zhodnotili stupeň spřízněnosti Čapkova textu s filosofickými reflexemi, které nám klasická scholastická tradice odkázala.

21.4 Závěrečná úvaha k tématu transcendentálií

Ve třetí přednášce kurzu metafyziky jsme se zabývali cirkulární povahou lidského myšlení. Na počátku našeho intelektuálního vývoje stojí velmi obecné, prozatím nerozlišené pojímání skutečnosti jako celku.[8] Od tohoto vstupního data se odvíjí veškerý rozumový život člověka. Ať se věnuje kultivaci jakékoliv vědy, nejde nikdy o nic jiného než o postupné rozlišování, o stupňující se zvýslovnění významů, které jsou *actu confuse* přítomny v již prvním úkonu lidského rozumu. Tento kognitivní proces je pro lidskou bytost něčím naprosto přirozeným a spontánním. Věci, které se nabízejí našim smyslům, budí přirozený zájem našeho rozumu a záleží na každém jedinci, do jaké míry pokročí na cestě jejich poznávání. Metafyzika hledí na nastíněný dynamismus svým vlastním způsobem a přirozenou spontaneitu rozumu zaměřeného k hmotným skutečnostem nahrazuje úsilím o vyjasnění pojmů, které od počátku až do konce asistují na pozadí všech našich racionálních koncepcí. Proto také obrací naši pozornost k těm rozměrům poznávané reality, které ve spontánním přístupu zůstávají netematizovány. Nereflektovaný přechod od rov-

[5] *„Pulchrum simpliciter dictum importat perfectionem et magnitudinem, caeterasque conditiones jam assignatas"* (ibid., str. 397). „*Caeterasque conditiones*" jsou klasické rekvizice krásy jako *varietas, debita proportio, unitas, integritas, resplendentia.*

[6] *„Sublime autem supra pulchrum eminet, definitur: id quod superexcedit intuitionem cognoscentis. Distinguitur a pulchro simplici, quod cognitum placet, sed cognitionem non adeo transgreditur. Sublime non percipitur quidem ac ex parte tantum, quia aliunde nostram apprehensionem transcendit, et idcirco admirationem, stuporem, timorem ingerit, mentemque commovet et vi quadam insuperabili sursum attolit"* (*ibid.*, str. 397-398).

[7] Krása *„supponit quidem verum et in ipso fundatur, sed illi aliquid superaddit. Ad verum quippe sufficit adaequatio inter intellectum et rem, ad pulchrum autem aliquid specialius desideratur, nempe singularis quidam veri splendor et excellentia, ita ut cognoscens profundius et vividius ab objecto afficiatur et suavitatem vi contemplationis objecti percipiat"* (*ibid.,* str. 389).

[8] Prostřednictvím pojmu jsoucna, jenž má nezastupitelné privilegium naprosto prvního myšlenkového údaje – *ens ut primum cognitum.*

něž nereflektovaného pojmu jsoucna k nahlédnutí existence konkrétních věcí a k jejich myšlenkovému uchopování z různých stran je metafyzikou mapován reflektujícím návratem k běžně neuvědomovaných počátků myšlení. Problém tzv. transcendentálních určení jsoucna leží v linii tohoto návratu, neboť je zvýslovněním předpokladů, které v naší každodenní myšlenkové činnosti týkající se reality zůstávají ve stínu konkrétně pojímaných obsahů.

Zpětný metafyzický pohled na rozumový dynamismus nás nepřivádí k odhalení principů, jejichž danost by bylo možné pouze konstatovat a posléze na nich zbudovat pevnou konstrukci komplexní interpretace skutečnosti. Měli jsme možnost se přesvědčit, že se povaha objektivních počátků našeho myšlení sama vyznačuje značnou komplexností a že tudíž metafyzice není nic vzdálenějšího než bezproblematické kladení libovolně zvolených axiomů a jejich následné rozvíjení k zamýšleným závěrům. Metafyzické úvahy o primárních momentech našeho myšlení otvírají řadu nových, těžko dostupných problémů, které musí být kriticky řešeny bez vázanosti na myšlenkové návyky získané z nereflektovaného používání našich kognitivních schopností.

Máme-li nějak zakončit téma transcendentálních určení jsoucna, je vhodné se pozastavit nad problémem, který je s ním neoddělitelně spojen a který je dalším dokladem obtížnosti klasické metafyziky. Jedná se o možnost explicitace objektivních obsahů pojmu jsoucna tím způsobem, který vede k odhalení jeho jednotlivých transcendentálních rozměrů.

Když jsme na začátku pojednání o transcendentáliích vyšli z Tomášova textu z *De Veritate,* seznámili jsme se s dvěma možnými alternativami, jimiž lze pojem jsoucna blíže, konkrétněji a tedy preciznějí vyjádřit. Za prvé se tento pojem konkretizoval skrze své partikulární mody, které zpřítomňují jednotlivě jsoucí reality, na něž v naší každodenní zkušenosti se světem neustále narážíme. Za druhé však také došlo ke zvýslovnění obsahů řečeného pojmu, které se definičně (formálně) liší od jeho původního obsahu, třebaže přitom nedochází k partikularizaci, tj. k zúžení jeho transcendentálního rozsahu. To byl právě případ tzv. transcendentálních určení jsoucna – definicí svého obsahu se odlišují od obsahu pojmu jsoucna, avšak co do svých rozsahů jsou se jsoucnem shodné. Tomáš Akvinský vyjadřuje poměr mezi objektivním pojmem jsoucna a jeho transcendentálními atributy tím, že zdůrazňuje jejich reálnou identitu při jejich současné významové odlišnosti (*transcendentalia sunt idem re, sed differunt ratione*).[9] Jaká zvláštní obtíž se tedy váže k tomuto klasickému učení?

Hlavní problém je v tom, jak se vůbec mohou významově lišit pojmy, které označují reálnou jednotu jsoucna. Když označím jistý kus oděvu jako „svetr" či „pulover", za rozdílným slovním vyjádřením se skrývá identický pojmový obsah. Identita tohoto pojmového obsahu se pak odvozuje od reálné jednoty myšlené skutečnosti. A to je typické pro všechna synonyma – jejich diference je pouze verbální (jazyková), zatímco jejich pojmový obsah založený v objektivní identitě poznávaného předmětu se nijak neliší. Případ tzv. transcendentálních určení jsoucna je mimořádný v tom, že pro ně klasičtí metafyzikové nárokují

[9] To, co Tomáš ve vybraných citacích připisuje jednotlivým transcendentálním determinacím (dobro, pravda), typizuje povahu vztahu mezi všemi těmito atributy jsoucna: *„... licet bonum et verum supposito convertantur cum ente, tamen ratione differunt"* (Tomáš Akvinský, *Summa theologiae,* I, 16, 4 corp.); *„... verum et ens differunt ratione per hoc quod aliquid est in ratione veri quod non est in ratione boni"* (Tomáš Akvinský, *De Veritate,* 1, 1 ad 6); *„... licet bonum et ens sint idem secundum rem, quia tamen differunt secundum rationes, non eodem modo dicitur aliquid ens simpliciter et bonum simpliciter"* (Tomáš Akvinský, *Summa theologiae,* I, 5, 1 ad 1).

nesynonymitu. Ta je dána právě rozdílností jednotlivých pojmových obsahů.[10] Přitom se však zároveň trvá na objektivní identitě, jednotě jsoucna. Zdá se tudíž, že jsou obě jsoucnu přisuzované charakteristiky vzájemně neslučitelné a že zde v samotných základech tradiční metafyziky dřímá těžko odstranitelný rozpor.

Celá situace se vyhrocuje vlastním pojetím transcendentálií jakožto atributů jsoucna. Kdyby byl termín atribut užíván ve svém známějším predikabilním významu, nebylo by patřičné o hrozbě nějakého rozporu vůbec hovořit. Neboť predikabilní atribut je sice taktéž koextenzivní se svým subjektem, avšak nevyjadřuje jeho esenci.[11] V takové pojmové konstelaci by esence jsoucna zůstávala stále táž, zatímco pluralita jeho atributů by se realizovala mimo tuto oblast identity, v predikabilně atributivní dimenzi.[12] Jenže atributivní charakter transcendentálních určení jsoucna není zaměnitelný s predikamentálním. Důvod leží v tom, že ani esence jsoucna neleží mimo dosah transcendentální jednoty, věcnosti, pravdivosti a bonity. Komplikace se tedy vrací s celou svou razancí: jak může být nějaké reálně jedno myslitelné prostřednictvím objektivních, významově reálně rozdílných pojmů?

V zásadě stojíme před dvěma alternativami. Buď budeme Tomášem užívaný obrat *differunt ratione* interpretovat ve smyslu „liší se toliko pomyslně", anebo se odvážíme chápat tento rozdíl jako reálný. Obě dvě pozice s sebou nesou velmi závažné konsekvence, které se dotýkají samotných základů aristotelsko-tomistické metafyziky. Pouze pomyslný (tzv. racionální) rozdíl mezi transcendentálními určeními jsoucna odstraňuje jejich deklarovanou nesynomymitu – vymezení těchto „atributů" pak není žádným plodným zvýslovněním skrytých významů pojmu jsoucna, nýbrž tautologickým a prázdným myšlenkovým kroužením okolo stále stejného, značně chudého myšlenkového obsahu daného definicí pojmu jsoucna.[13] Naopak rozdíl reálný ohrožuje reálnou jednotu jsoucna a odnímá daným určením nejen jejich transcendentalitu, nýbrž v nejzazším případě samotnou jejich reálnost – co je reálně rozdílné od jsoucna, vůbec není, a pokud by šlo pouze o umírněný reálný rozdíl modální, takto vyvozené determinace by byly nutně partikulární. Co se totiž reálně modálně liší od jsoucna, bere na sebe povahu jeho partikulárních modů (např. substance a akcidenty).

Kdo pozorně sledoval naši postupnou metafyzickou argumentaci, nemá uzavřenou cestu k možnému řešení představeného problému. Je samozřejmě pravda, že jsoucnu náleží reálná jednota, ale zároveň také platí, že pojem jsoucna neoznačuje něco, co by bylo toliko reálně jedno. Protože pojem jsoucna původně obsahuje mnohost významů, avizovaná diference mezi jednotlivými transcendentáliemi bude muset být čtena na pozadí nejednoznačné povahy jsoucna. Kontext metafyzického pluralismu nabízí objektivní základ pro poslední ospravedlnění zastávaného rozdílu. Transcendentální určení esence určuje jsoucno v něm samém jakožto reálně rozdílném od (absolutní) nicoty. Transcendentálie věc (*res*) je

[10] Obsahově je něco jiného jsoucno, něco jiného jednota, něco jiného věc, něco jiného pravda, něco jiného dobro.

[11] „Do čtvrté predikabilní třídy patří predikáty, které vyjadřují to, co je nutně spoludáno specifickou bytností přirozených subjektů. A protože specifická bytnost je pro jedince určitého druhu nutná, jsou i atributy jejich nutným určením. Atribut tedy přísluší všem jedincům určitého druhu za všech okolností... Můžeme tedy říci, že k atributům patří všechny predikáty, které mají zdroj ve specifické bytnosti svých přirozených subjektů." (Jiří Fuchs, *Úvod do filosofie. 1. Filosofická logika,* Praha: Krystal OP 1997, str. 75-76.)

[12] Problém možného rozporu by se ale vrátil v případě, kdyby byla zdůrazněna vzájemná „prostupnost" jednotlivých transcendentálií, tj. kdyby se ukázalo, že atributu jednoty taktéž náleží atribut věcnosti, pravdivosti a bonity atd. Tehdy by identita jednoho každého atributu byla prolomena diferencí dalších transcendentálních atributů.

[13] Takto se k problému staví např. I. Kant.

výrazem naléhavosti jsoucna, díky němuž se toto jen pasivně nevyskytuje vedle jiných jsoucen, nýbrž se jim dává (*es gibt*) proto, aby bylo v různých modalitách konfrontováno.[14] Dimenze *aliquid* vystihuje situovanost jsoucna v rámci původní metafyzické plurality. Determinace jedno (*unum*) vyvstává jako ten rys jsoucna, díky němuž je toto v sobě nerozdělené. Esencialita vymezuje jsoucno primárně vůči nicotě, něco (*aliquid*) vůči jiným pozitivně jsoucím realitám, jednota vůči vlastní interní rozdělenosti. Pravda jsoucna nachází své založení v myšlení, bonita jsoucna zase ve chtění, přičemž jak myšlení, tak chtění jsou opět interními modalitami jsoucna.

Všechna transcendentální určení jsou tedy pokaždé ustavena nějakým vztahem k jinému – esence k nicotě, věc (dynamicky) k jiným jsoucnům, něco (staticky) k jiným jsoucnům, jednota ke jsoucnu jakožto nerozdělenému,[15] pravda k myšlení a dobro ke chtění. Poněvadž je tato jinost buď nicotou, anebo jiností tvořící součást objektivně plurálního pojmu jsoucna (jiná jsoucna, myšlení, chtění), vztahem k ní profilovaná určení jsoucna ke jsoucnu nic nového nepřidávají. Tomáš volí k označení rozdílu mezi jednotlivými transcendentáliemi termín *differentia rationis* proto, aby tento rozdíl odlišil od rozdílů reálných, které rozdělují rozlišené skutečnosti natolik, že je separují. Poněvadž takto separované reality tvoří pluralitu, má jejich slučování aditivní ráz.[16]

Nicméně je zřejmé, že obrat *differentia rationis* nelze v případě vzájemného poměru transcendentálií interpretovat jako rozdíl čistě pomyslný. Naopak, jedná se evidentně o rozdíl reálný, ovšem neaditivního typu.[17] O reálnosti rozdílu mezi jednotlivými transcendentáliemi je rozhodnuto reálnou rozdílností těch jiností, vůči nimž jsou tyto všerozsáhlé determinace určovány. Něco jiného je ona rozdílnost od jsoucna zvaná nicota, něco jiného je jinost daná plurální existencí jsoucen, něco jiného je jinost vyjádřená vnitřní rozrůzněností jsoucna, něco jiného je modus jsoucna zvaný myšlení, případně chtění. Významově objektivně plurální pojem jsoucna v sobě již všechny tyto difference původně obsahuje,[18] takže je-li jsoucno s těmito svými interními modalitami konfrontováno, nepovstává z tohoto srovnání nic, co by opět nebylo jsoucnem v jeho původní povaze.[19]

[14] Tyto modality se pak vyjadřují např. jako pravda a dobro.

[15] V případě jednoho je jinost zastupována vnitřní rozdělenostÍ jsoucna (rozdělení jeho ustavujících esenciálních znaků) – tj. jsoucno vnitřně rozdělené, nakolik je jsoucnem, je jiné, než autenticky jsoucí jsoucno.

[16] Např. kámen se reálně liší od růže, a proto také tato jsoucna vytvářejí pluralitu – jde o dvě jsoucna. Kámen + růže je aditivním spojením dvou reálně rozdílných skutečností, neboť k jedné realitě přidáváme (adice) realitu jinou.

[17] Jednotlivé transcendentálie nelze aditivně skládat, neboť se vzájemně prostupují, tj. neleží mimo sebe, nevytváří aditivně spojitelnou pluralitu. Prostřednictvím jiné terminologie by se dal rozdíl mezi transcendentáliemi označit jako „rozdíl objektivní formální". Tím se postihuje fakt, že „formální struktura" všerozsáhlých atributů jsoucna je pokaždé objektivně jiná. V tomto ohledu není diskutovaná diference převoditelná na pouze pomyslnou.

[18] Právě proto je i pojem jinosti (diference) nejednoznačný (analogický) a umožňuje myšlenkové uchopení pojmu jsoucna, jehož výsledkem je stanovení různých transcendentálních charakteristik reality.

[19] Navzdory uvedené explikaci se na nejzazším horizontu metafyziky objevuje komplikace spojená právě s pojednávaným tématem transcendentálií. Podaří-li se filosoficky dokázat existenci transcendentní příčiny a prokáže-li se její bytostná jednoduchost, pak se celý problém znovu vrací, tentokrát ve své „teodicejní", avšak o to radikálnější podobě. Neboť leží-li poslední základ všech transcendentálních určení plurálního jsoucna v nějaké transcendentní, jednoduché příčině, jak je možné obhájit reálnou rozdílnost mezi jednotlivými transcendentáliemi? Tuto otázku nemůžeme nyní rozebírat, protože předpokládá vyřešení mnoha dalších témat. Upozornění na neuzavřenost našeho pojednání tématu transcendentálií reflektuje nutnost postupného vstupování do metafyzických problémů. Na počátku metafyzického zkoumání, a mnohdy ani v jeho pokročilém průběhu, nelze v řadě otázek vyslovovat definitivní soudy. Teprve z cílového stanoviska metafyziky (problém transcendence) se nemálo obtíží definitivně objasní. Nicméně k úplnému rozptýlení všech nejasností nás metafyzika nikdy nepřivede. Realistická filosofie ovšem na splnění tak nadlidského úkolu nikdy neaspirovala.

Literatura pro kapitolu

Karel Čapek, *Věci kolem nás,* Československý spisovatel, Praha 1954, str. 9-12.
E. Hugon, *Metaphysica,* vol. III, Lethielleux, Paris 1935, str. 397.
Jiří Fuchs, *Úvod do filosofie. 1. Filosofická logika,* Praha: Krystal OP 1997.

22 Metamorfózy (non)kontradikce (I)

Reflektovat princip sporu znamená řešit problém identity a diference jsoucna v té nejobecnější poloze. Moderní filosofie se mnohdy uchylují k pouhým konstatacím různosti (plurality) tematizovaných myšlenkových pozic. Pokud by byl takový nekritický postoj uplatněn i v případě principu sporu, strhlo by to celou filosofii do propasti čistého dogmatismu. Zvláštní pozornost si zasluhují příslušné úvahy Aristotela. Řecký metafyzik si uvědomuje naprostou fundamentálnost principu sporu, a proto k jeho ověření používá metodu tzv. konfutace. Ta spočívá v prokázání myšlenkové nedotknutelnosti daného axiomu. V této souvislosti pak Aristoteles ještě předkládá celou řadu absurdních důsledků, které generuje negace principu sporu a které zevnitř vyprazdňují každou negativistickou námitku.

22.1 Význam principu sporu pro filosofii

Poté co jsme se zabývali atributy skutečnosti, setrváme ještě v rovině transcendentální analýzy. Souvislost transcendentálních určení jsoucna s metafyzickým pojetím principu sporu již vyšla opakovaně najevo. Proto není zbytečné pojednat toto téma s větší pozorností. Jaký význam má princip sporu (*principium non contradictionis*) pro filosofii? Stejně jako na každou jinou filosofickou otázku, i na tuto existuje řada rozdílných odpovědí. V podstatě lze však rozlišit dva základní postoje k významu principu sporu ve filosofii. První skupina filosofů přijímá platnost principu, druhá nikoliv. Ti, kteří o platnosti principu nepochybují, odvozují jeho význam pro filosofické myšlení v závislosti na tom, jak mu rozumí a jaký dosah platnosti mu přisuzují. Naopak, vyznavači různých druhů dialektických filosofií považují tento princip za jednu z hlavních překážek pro správné pochopení skutečnosti.

Neshoda o povaze principu sporu by mohla být nahlížena jako další z nesčetných případů různých, mnohdy komplementárních způsobů řešení určitého problému. Takový přístup by byl legitimní tehdy, kdyby nešlo zrovna o určování významu různosti pro filosofické myšlení – jako je tomu v případě tematizace principu sporu. Uznání faktu, že se různí filosofové dívají na princip sporu různě, předpokládá uznání základní identity tohoto problému v dějinách. Jenže při konfrontaci s problémem principu sporu jde právě o způsob koncepce a o vyjasnění hodnot totožnosti a různosti, takže se nelze spokojit s pouhou konstatací různosti řešení dané otázky. Šlo by totiž o defekt, který se ve filosofii nazývá *petitio principii.* Kdo zaujímá filosofický postoj k problému principu sporu, nemůže totožnost a různost jen nekriticky klást, ale musí je vědomě reflektovat. Proto se není možné jednoduše smířit s růzností řešení v této oblasti. Hovořit filosoficky o principu sporu totiž nevyhnutelně nutí k zaujetí hodnotícího stanoviska, jde tu o jasné stanovení poměru mezi myšlenkovým kladením a myšlenkovým popíráním. Kdo by chtěl proto filosoficky těžit z nezdůvodněné konstatace plurality řešení problému principu sporu v dějinách, vypadl by tím z hranic kritické filosofie, neboť by nereflektovaně předpokládal své vlastní zdůvodnění. Postuloval by nezdůvodněný fakt a to ruší smysl filosofické myšlenky.

Fakticky je zřejmé, že nejde o jedno a to samé, když o principu sporu hovoří Aristoteles, Kant, Hegel, Marx, Marcuse, Jaspers aj. Na této linii dochází ke značným proměnám v chápání principu sporu a je nepřehlédnutelné, že různost koncepcí principu sporu má citelný dopad na celou myšlenkovou pozici jednotlivých autorů, o jejíž povaze a kvalitě nekompromisně rozhoduje. Budeme se snažit upozornit na výraznou metamorfózu koncepce principu sporu v moderní době. K tomu bude třeba vyjít z jeho klasické podoby nastíněné Aristotelem, kterou pak budeme moci srovnávat s jejími novověkými variacemi.

A jak jsme již řekli, o principu sporu nelze filosoficky mluvit z nějakého hodnotově neutrálního stanoviska, a proto zvážíme také udržitelnost vybraných novodobých diskurzů o tomto principu.

22.2 Princip sporu u Aristotela

Aristoteles je prvním myslitelem v dějinách, pro něhož se princip sporu stává explicitním předmětem důsledně propracované filosofické reflexe. Kromě prvních dvou kapitol věnuje celou IV. knihu své *Metafyziky* obhajobě jeho objektivní platnosti. Při výpočtu aporií, tj. problémů, jimiž se metafyzika musí zaobírat, zmiňuje i nutnost vědomé konfrontace s principem sporu:

„... dále se ptáme, zda je úkolem vědy zvažovat pouze principy podstaty, či zda se též má zabývat principy, z nichž vycházejí všechny důkazy – např. zda je možné tvrdit a popírat zároveň jednu a tu samou věc."[1]

Člověk se podle Aristotela může věnovat různým vědeckým odvětvím, které se navzájem liší svým předmětem a svými metodami výzkumu. Tyto vědy se nazývají částečnými (partikulárními), poněvadž si z všeobjímajícího rozsahu skutečného vybírají jen jeho určitou část a na ni se soustředí. Vzhledem k tomu, že se orientují jen v partikulárním výseku skutečnosti, zůstává vždy něco za hranicemi jejich teoretické kompetence; to však přitom vstupuje do jejich samotného poznávacího procesu. Každá partikulární věda v sobě nese implicitní odkaz k celku skutečnosti právě proto, že je intencionální partikularizací oblasti, která je sama o sobě širší.

Pro Aristotela to znamená, že žádná partikulární věda nemůže odhlédnout od tzv. prvních principů, třebaže je není schopna svými vlastními teoretickými postupy ospravedlnit. Proto ani žádná partikulární věda nemůže být vědou v pravém smyslu slova, protože nedokáže vědecky uchopit všechny momenty, na nichž je ve svém ustavení vnitřně závislá. Myšlenkové zaměření na omezený sektor jsoucího vede ke specifickým předmětným i metodickým tematizacím, které jsou přes nevytěsnitelné a explicitně nezdůvodněné první principy vázány k širšímu kontextu skutečnosti. Ideálem lidského vědění je vědění bezpředpokladné, a to v tom smyslu, že žádný předpoklad, z něhož diskurzivní myšlení člověka vychází, nesmí zůstat neodůvodněn. Takového teoretického počinu, který je zároveň sebezdůvodněním, je schopna pouze metafyzika. Jenom ona zkoumá skutečnost jako celek bez jakýchkoliv tematických restrikcí.[2]

Dynamická povaha lidského myšlení i samotné reality světa vede spontánně k položení otázky po počátku (principu) reality a myšlení. Kde se vyskytuje proces, tam se postupuje od jednoho k druhému, a tato následnost umožňuje kvalifikovat určitý moment procesu jako počátek následného a konec předchozího. Pokud je tento proces neohraničitelný, tj. pokud neexistuje, či pokud není určitelný nějaký absolutně první, výchozí, základní moment pro celek procesu, pak je termín „princip" jen relativním označením toho, co je zároveň počátkem i koncem, tj. v zásadě jen indiferentní součástí neomezeného procesu.

Aristoteles takovou koncepci ontologického i gnozeologického dění odmítá v zájmu záchrany vědy i konzistence světa. V 5. knize *Metafyziky*, věnované analýze stěžejních filosofických pojmů, počíná své úvahy právě rozborem pojmu „princip" (*arché*). Principem – počátkem je 1) to, od čeho se něco počíná (např. počátek cesty); 2) pedagogicky nejvhodnější východisko, na jehož základě si lze osvojit nějaký problém; 3) základní část nějaké

[1] Aristoteles, *Metafyzika,* III,1, 995b 6-10.

[2] K tomuto problému srov. *ibid.,* IV, 1, 1003a 20-30.

skutečnosti, např. základy domu; 4) eficientní příčina nějakého účinku; 5) volní schopnost rozhodnutí; 6) to, z čehož vycházíme při poznávání něčeho, např. premisy důkazu.[3] Ačkoliv tento induktivní výčet významů termínu „princip" není úplný, dokáže z něj Aristoteles odvodit jeho univerzální definici. Ta zní:

„Princip je to, co je první buď v bytí, nebo ve vzniku, nebo v poznávání věci."[4]

Z řečeného je patrné, že Aristoteles situuje realitu principů nejen na rovinu skutečnosti, ale též na rovinu myšlení. Text navíc naznačuje, že principy v myšlení mají sloužit k poznání skutečnosti v jejích vlastních principech.

I když nutnost reflexe prvních principů vychází z vnitřní povahy filosofického myšlení, není vyloučeno, že k ní byl Aristoteles stimulován jednak počínáním sofistů, kteří se proti prvním principům svévolně proviňovali, jednak možností pojednávat téma čistě dialekticky. Odtud je pochopitelná pasáž z 2. kapitoly IV. knihy *Metafyziky*, v níž Aristoteles upírá sofistice a dialektice jakoukoliv filosofickou kvalitu.[5] Ve srovnání se sofistikou je na tom dialektika lépe, neboť je ve vztahu k filosofii využitelná pro svoji propedeutickou funkci. Aristoteles si chce oproti těmto postupům počínat přísně vědecky. S vědeckým nasazením se aténský myslitel věnuje problematice principů ještě ve svých *Druhých analytikách*, kde ji zvažuje ve vztahu k myšlenkovému důkaznímu postupu. Každý důkaz musí být zakotven v nějakém principu – axiomu, z něhož čerpá svoji finální jistotu:

„Nazývám axiomem onen princip, který musí být vlastněn každým, kdo chce poznat jakoukoliv skutečnost."[6]

Principy (axiomy) poznání se vyznačují tím, že jsou pravdivé, první, známější než konkluze, a jsou tudíž její příčinou.[7] Je to však již zmíněná IV. kniha *Metafyziky*, v níž je věnován největší prostor analýze prvního principu lidského myšlení.

Ve 3. kapitole IV. knihy Aristoteles nejprve představuje princip, který považuje za absolutně první počátek veškerého myšlenkového pohybu. Principu, který můžeme označit jako „princip sporu", se dostává prvního místa proto, že nesouvisí jen s nějakým přesně vymezeným a tedy omezeným regionem jsoucna, nýbrž proto, že má interregionální povahu. Již v předchozí kapitole se můžeme dočíst, že všechny druhy opozice v sobě realizují ten nejzákladnější protiklad, totiž protiklad mezi jsoucnem a nejsoucnem.[8] Určení jsoucno/nejsoucno tvoří již dále nepřekročitelnou opozici, která se tak zpětně promítá do každého jiného, méně radikálního protikladu. Co platí pro skutečnost jako celek (rozlišení mezi tímto a oním v nejobecnějším smyslu slova), platí *ipso facto* i pro jakoukoliv část skutečného. Nechme ale promluvit samotného Aristotela:

„... nejpevnějším principem ze všech je ten, ohledně něhož je nemožné se mýlit, poněvadž je nutně tím nejznámějším ... a není založen na hypotéze... Zní takto: Je nemožné, aby tentýž atribut v tom samém čase náležel a nenáležel témuž objektu a v témže vztahu... je nemožné

[3] Srov. *ibid.,* V, 1, 1012b 34 – 1013a 23.

[4] *Ibid.,* V, 1, 1013a 17-18.

[5] Sofistická dialektika se pohybuje pouze na povrchu problému, zatímco filosofie chce pochopit skutečnost s jejími principy do hloubky. Metafyzika je pravou filosofií, kdežto sofistika je jen jejím neautentickým zdáním (Srov. *Metafyzika,* IV, 2, 1004b 15-26).

[6] Aristoteles, *Druhé analytiky,* 72 a 17.

[7] *Ibid.,* 71b 20.

[8] Srov. Aristoteles, *Metafyzika*, IV, 2, 1004b 27-30.

předpokládat, že tatáž skutečnost je a není ... není možné, aby kontrární atributy patřily současně téže skutečnosti... je tedy evidentně nemožné, aby tentýž člověk, v tom samém čase, myslel, že tatáž věc je a není."[9]

Tyto různé formulace principu jsou natolik obecné, že se jejich dosahu nevymyká nic, co má statut skutečného či alespoň možného.

Ve 4. kapitole IV. knihy *Metafyziky* přistupuje Aristoteles k vlastní obhajobě absolutně prvního principu. Na jejím začátku naráží na názor těch, kteří považují za možné připisovat jedné a téže skutečnosti opačné predikáty a kteří mají za to, že lze takovou pozici myšlenkově koncipovat. Proti nim se řecký filosof odvolává na své pojetí principu, jež představil v předchozí kapitole. Vzápětí se však zmiňuje i o jiném extrému, tentokrát zastávaném Antisthenem, podle něhož je potřebné tento princip důkazově založit. Aristoteles tento postoj odmítá s tím, že ne všechno je možné dokazovat, protože pokud bychom chtěli všechno podrobit důkazní proceduře, upadli bychom nutně do nekonečného demonstrativního regresu (srov. 1005b 35 – 1006a 1-10).

Navzdory tomu nevydává Aristoteles první princip lidského myšlení na pospas fideistické rezignaci a hledá jiné cesty, jimiž bychom se o jeho platnosti mohli spolehlivě přesvědčit. Nachází ji v metodě konfutace, kdy odpůrci principu prokážeme nepovšimnuté spoléhání na platnost negovaného axiomu. Nutnou podmínkou takového postupu je oponentova intence užít slov, které mají určitý význam. Kdyby taková slova neužíval, přestal by oponovat a vlastně by nemohl zformulovat určitou myšlenkovou pozici ani v sobě, ani před druhými. Rozdíl mezi konfutací a demonstrací spatřuje Aristoteles v tom, že zatímco přímý důkaz principu sporu nevyhnutelně předpokládá jeho platnost, kterou chce teprve dokázat (*petitio principii*), padá při konfutaci zodpovědnost za nelegitimní předpoklad principu na jeho oponenta.[10]

Někdy se zdá, že Aristoteles odmítá hovořit o konfutaci jako o důkazu, na druhé straně však občas termín „konfutace" (*élenchos*) s termínem „důkaz" (*apodeixis*) přímo spojuje.[11] Takové terminologické kolísání zavdává příčinu ke sporům ohledně epistemologického statutu aristotelského prokazování platnosti absolutně prvního principu. Jde navzdory Aristotelovu záměru vposledku jenom o dialektickou obranu axiomu, či si snad může tato procedura opravdu činit nárok na vědecké kvality? Někteří interpreti se kloní k tomu, že se Aristotelovi nepodařilo vymanit své reflexe z pout dialektiky (Aubenque, Berti). Jiní zase nevidí žádný problém v tom, proč by se elenchickému způsobu dokazování měly upírat hodnoty objektivity, nutnosti a jistoty (Seidl, Reale).

V Aristotelově pojetí, na rozdíl od pojetí platónského, je dialektika považována za disciplínu, která vychází z vědecky neověřených (pouze pravděpodobných) předpokladů a směřuje k závěrům, které mají stejnou úroveň jako jejich premisy, totiž úroveň opět jen pravděpodobnou.[12] Jestliže nelze při dokazování principu sporu vyjít z jeho vědecké

[9] *Ibid.,* IV, 3, 1005b 11-30.

[10] *„Hic ostendit, quod aliquo modo potest praedictum principium demonstrari, dicens, quod contingit praedictum principium demonstrari argumentative. In graeco habetur argumentative, quod melius transfertur redarguitive. Nam elenchus est syllogismus ad contradicendum. Unde inducitur ad redarguendum aliquam falsam positionem. Et propter hoc isto modo ostendi potest, quod impossibile sit idem esse et non esse."* (Tomáš Akvinský, *In Metaphysicam Aristotelis commentaria,* lib. IV, lect. 6, n. 608.) Stojí za povšimnutí, že Tomáš Akvinský považuje po Aristotelově vzoru konfutaci za určitý způsob důkazu, tedy že nestaví důkaz a konfutaci do nesmiřitelného protikladu – *„aliquo modo potest praedictum principium demonstrari"*.

[11] Srov. *Metafyzika*, IV, 4, 1006a 12-29, kde se zmíněná spojení a rozpojení termínů nacházejí.

[12] Srov. např. Aristoteles, *Topiky,* 100a 18-24. Dialektika vychází z toho, co se v anglickém jazyce označuje obratem *„common belief"*.

zajištěnosti a přitom jiným, známějším principem nedisponujeme, zdá se, že se nejistota počátku nutně promítne i do závěru reflexe – ani on nebude vědecký. Tato námitka ale příliš ulpívá na způsobu přímého deduktivního dokazování a neoprávněně propůjčuje vědeckou hodnotu výlučně jemu. Nezáleží totiž ani tolik na způsobu dosahování nějakého závěru, ale spíše na tom, zda jím lze dosáhnout náhledu absolutní nemožnosti opaku dokazované teze. Cesta nepřímého dokazování (konfutace, *elenchos*) ale právě toto umožňuje, takže není žádného důvodu upírat jí vědeckou povahu. Podobně není přijatelné činit z aristotelské metody konfutace jakousi předchůdkyni Hegelovy dialektiky, jak se například domnívá Enrico Berti. Antitezi k tezi o platnosti principu sporu totiž vůbec nelze formulovat, protože se sama ruší:

„Aristoteles ukazuje, že negace axiomu je již předem odsouzena k nemožnosti. Nepokouší se tedy o důkaz negace negace (popírání) axiomu, nýbrž poukazuje na nemožnost jeho negace (popírání), což není totéž."[13]

Podívejme se nyní na některé další argumenty, které Aristoteles uvádí na podporu objektivní platnosti principu sporu. Kdo vstoupí do diskuze ohledně prvních principů, může to učinit jenom na základě vědomého či nevědomého respektu k jejich pravdivosti. Aristotelova argumentace se odvíjí od úvah zaměřených na význam slov, ale rozhodně nezůstává pouze v rovině jazykového výrazu. Kdyby šlo jenom o slova, bylo by přijatelné tvrdit, že např. člověk je nečlověk, a to v případě, že by jedna skupina mluvčích označovala slovem „člověk" to, co by skupina druhá označovala termínem „nečlověk". K této hypotéze Aristoteles dodává:

„... náš problém není vědět, zda člověk je a není zároveň jakožto jméno, nýbrž jakožto reálná skutečnost."[14]

Řecký filosof odmítá logickou možnost vyjádřitelnou slovně jako „A není A" kvůli nutnosti myslet něco určitého. Pozice „A není A" je pouze slovní – ani v myšlení, ani v extramentální realitě se nemůže uskutečnit. Neboť znamená totální neurčitost myšleného a tím neurčitost i myšlení samého. Neurčitost tohoto druhu je taková, že se rovná absolutní nicotě. Tato úvaha neznamená, že by člověk nemohl myslet „neurčito". Popravdě řečeno, takový pojem se v našem myšlení vyskytuje a nelze mu upřít logickou konzistenci. Jenže

[13] H. Seidl, *Aristoteles: Metaphysik – Dialektik – Wissenschaft,* Fernuniversitaet, Hagen 1985, str. 49. T. Irwin opisuje zvláštní statut filosofické obrany prvních předpokladů (principů) lidského myšlení kompromisním termínem „silná dialektika" (*strong dialectic*). Tato disciplína, která v sobě nese něco z dialektiky a něco z apodiktičnosti vědy, se aktivuje na nejzazších mezích lidského poznání: *„The assumption that there is something for scientific study is not just a common belief. While many widely shared beliefs could be given up without serious damage to our other beliefs, this belief is quite fundamental, and could not be given up without serious loss. Since we have good reason for thinking this belief true, we have reason for claiming that dialectical arguments founded on it are not purely dialectical. The belief may indeed be challenged; but we may see that the results of challenging it are more incredible than any of the assumptions underlying the challenge could be. In IV 4-5 Aristotle seeks to show this about the first principles and challenges to them... The arguments of first philosophy belong to strong dialectic, in so far as they rely on a new start that is not simply a matter of general agreement. The assumption that there is such a thing as being qua being is a presupposition of any scientific study of an objective world at all (even if we do not realize that we are committed to recognizing such a thing as being qua being); and if our new start rests on this assumption, it does not simply argue from common beliefs. Aristotle's account of dialectic and of the starting point of first philosophy makes it reasonable for him to claim that the method of first philosophy is both dialectical and scientific."* (T. Irwine, *Aristotle's first principles,* Clarendom Press, Oxford 1988, str. 176-177.)

[14] Aristoteles, *Metafyzika,* IV, 1006b 21-22.

logická konzistence pojmu „neurčito" plyne z toho, že má zcela určité znaky, a ne jiné. To, co je opravdu nemožné, a to je smyslem Aristotelovy argumentace, je myslet pojem „neurčito" neurčitě, tj. prostřednictvím znaků, které se navzájem popírají jako A a non A.

Aristoteles však zvažuje i další možnost. Tvrzení „A není A" se ukázalo jako pouze verbální. Ale jak se to má s tvrzením „A je non A"? Takové výpovědi běžně činíme, když např. říkáme, že „tento člověk je historik". Predikát „historik" (non A) je přisuzován subjektu „člověk" (A). Proto se vlastně tvrdí, že A je non A, neboli že A je B. Aristoteles tuto situaci nepovažuje za zneplatnění principu sporu, protože subjekt a predikát zde nemají stejnou hodnotu. V případech podobného typu dochází vždy k přisuzování nějakého případkového (či přesněji neesenciálního) určení. Takové výpovědi nutně předpokládají existenci nějakého subjektu, k němuž se predikovaná určení vposledku vztahují. Pokud bychom existenci subjektu (hlavní signifikát) odmítli, označili bychom tím za akcidentální veškerou jazykovou, logickou i ontologickou oblast. V posledním důsledku by se muselo uznat, že žádný z predikovaných termínů nemá nějaký určitý význam, neboť by byl jen vztahem k jinému, a ono jiné by se ztrácelo v nekonečnu. Předvedeno na konkrétním případě: výrok „tento člověk je historik" by byl spojením dvou akcidentálních skutečností. Pojem „historik" označuje „člověka znajícího historii". Pojem „člověk" je tak součástí významu pojmu „historik". Jenže právě pojem „člověk" nemá za daných okolností žádný definitivní význam, protože odkazuje k nějakému dalšímu x: člověk je x, jemuž náleží toto a ono. Ani zmíněné x, tvořící významovou součást pojmu „člověk", nemá ovšem nějaký definitivní význam, poněvadž opět odkazuje významově k jinému: x je y, kterému náleží toto a ono. Tento proces určování významu by byl neukončitelný (součástí signifikace y je z atd.), a ztrácel by se tudíž v nekonečnu. Odmítnutí existence primárního významu má ten samý následek jako připuštění možnosti, že „A není A", tj. totální neurčitost významu slov.

Aristoteles též připomíná, že neplatnost principu sporu vymazává diference z pojmů a ze skutečnosti, což vede k nemožnosti rozlišovat jedno od druhého. Nemá-li pojem „člověk" svůj vlastní a definitivní význam, stává se zároveň „nečlověkem". Pod pojem „nečlověk" spadá kočka, pes, kámen, hvězda, vzduch atd. – tedy úplně vše, včetně člověka, který je nečlověkem. Vše se stává jedním a toto jedno samozřejmě nemá žádnou určitost, takže vůbec nemůže ani být, ani být myšleno. Můžeme o něm jen mluvit, ale pak mluvíme beze smyslu.

A protože slova (i ta oponentova) musí mít nějaký určitý (definitivní a definovatelný) význam, znamená to pro Aristotela potvrzení existence určitosti skutečnosti a její existenční autonomie. Svět je kompozicí individuálních substancí určených svými esencemi.[15] Jen ve světě složeném z existenčně autonomních, vzájemně rozlišených věcí je také možná změna. Změna potřebuje ke svému uskutečnění reálně neidentické fáze. Pokud princip sporu neplatí, diference fází není možná, a tím pádem není možná ani změna. Aristoteles v této souvislosti tvrdí, že vše by již bylo ve všem, takže by už nezbýval žádný prostor pro změnu (tím „prostorem" je právě „diference").[16] Když pomyslíme, že proti principu sporu bojují zvláště zastánci dynamičnosti skutečnosti, pak se tento Aristotelův argument ukazuje ve vší své paradoxnosti. Právě na něm se odhaluje typická povaha konfutace – překvapí oponenta na jeho vlastní půdě.

Indiference „věcí" přenesená do oblasti poznání vede k nemožnosti rozlišovat mezi pravdou a omylem. Pak by vše bylo pravda, nebo také vše omyl (a toto vše by bylo pravda

[15] Srov. Aristoteles, *Metafyzika,* 1007a 20 – 1007b 18.

[16] Srov. *ibid.,* 1010a 35-38.

a omyl zároveň a ve stejném ohledu). Aristoteles se s touto extrémistickou tezí vypořádává opět formou konfutace oponenta. Platilo-li by, že vše je pravda (např. Protagorovo stanovisko, podle níž má každý svou pravdu), pak by autor výroku musel připustit i pravdivost antiteze, která tvrdí, že teze je nepravdivá. Podobně i výrok „vše je omyl" podléhá sebevyvrácení, protože explicitně tvrdí svoji vlastní mylnost.[17]

Aristotelovi se podařilo apodikticky (vědecky) dokázat platnost principu sporu. Tento princip platí sám ze sebe (není založitelný v nějakém základnějším principu). Platnost ze sebe (*validitas ex se ipso*) není totožná se sebezřejmostí (autoevidence), jak se většinou mylně soudí. Abychom dokázali platnost prvního principu nahlédnout, potřebujeme k tomu důkazní zprostředkování. Na nevyvratitelné platnosti principu sporu participují všechny filosofické pravdy, které na něj mají důkazní logickou vazbu:

„Pokud je to takto, nevyplývá z toho, že existuje oblast lidského poznání – oblast ovládaná právě principem sporu – která překonává veškerý čas a každou námitku a ustavuje se jako absolutní a definitivní pravda? A pokud do této oblasti spadají jisté pravdy, které nás lidi zvláště zajímají, jako např. existence Boha, kdo by neviděl výjimečnou důležitost tohoto aristotelského zkoumání?"[18]

Literatura pro kapitolu

Aristoteles, *Metafyzika*, III, 1, 995b 6-10; IV, 3-8
Horst Seidl, *Aristoteles: Metaphysik-Dialektik-Wissenschaft*, Fernuniversität, Hagen 1985.
Terence Irwine, *Aristotle's first principles*, Clarendom Press, Oxford 1988.
Emmanuele Severino, *Il principio di non contraddizione*, La Scuola, Brescia 1979.

[17] Srov. *Metafyzika,* IV, 8, 1012b 13-22. Aristoteles zde zmiňuje i oponentův pokus vyhradit pravdu jen pro své extrémistické tvrzení (pokus vyhnout se sebevyvrácení). Neúspěšnost logického manévru oponenta pramení z nutnosti připustit nekonečné množství dalších pravdivých a mylných soudů na základě reflexivity myšlení. Kdo tvrdí, že vše kromě tohoto soudu je omyl, musí připustit, že i reflektující soud nad vyčleněným (exceptivním) soudem je pravdivý, a tak do nekonečna (tj. je pravda, že jen tento soud S1 je pravdivý (soud S2); je pravda, že S2 je pravdivý (soud S3); je pravda, že S3 je pravdivý (soud S4) atd.).

[18] E. Severino, *Il principio di non contraddizione,* La Scuola, Brescia 1979, str. XIII.

23 Metamorfózy (non)kontradikce (II)

Kantovo pojetí principu sporu se významně odlišuje od pojetí aristotelského. Nejnápadnější odchylkou je Kantovo omezení platnosti principu pouze na logickou oblast. Vlastním důvodem tohoto omezení je noetické hodnocení lidského poznání. Prokážeme-li však neudržitelnost aprioristického výkladu poznání, padá i zúžení platnosti principu sporu. – Hegel provádí důsledný útok na klasické pojetí bezrozpornosti a snaží se v zájmu nezastavitelné dynamičnosti reality obhajovat logicko-reálnou legitimitu kontradikce. Vzhledem k historickému kontextu, v němž Hegel svůj filosofický systém vytváří, je jeho počin pochopitelný – je to reakce na separaci myšlení od skutečnosti. Přitom však upadá do opačného extrému – ztotožňuje dynamiku lidského myšlení s celkem reality. Tím do skutečnosti vstupuje rozpor. Kritické hodnocení Hegelova pokusu však mluví jednoznačně v jeho neprospěch. V poshegelovské filosofii už není hegelovská dynamizace skutečnosti pojímána jen jako samovolné plynutí reality. Základní zákon dialektiky sice skutečnost neodvolatelně ovládá, ale je to sám tvůrčí člověk, který má prosazení radikálních změn napomoci cestou revolučních změn.

23.1 Princip sporu u Kanta

Kantovo pojetí lidského poznání se radikálně liší od pojetí aristotelského. Tato odlišnost se projevuje i v Kantově přístupu k principu sporu, který u něj nezaujímá tak privilegovanou pozici jako u Aristotela. V pojednání nazvaném *„Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio"*, sepsaném v tzv. Kantově předkritickém období, se autor vyslovuje k absolutně prvnímu principu našeho myšlení. Ihned na počátku spisu upozorňuje na to, že pravdy dosažitelné lidským myšlením nejsou založitelné v jednom jediném principu, nýbrž že se na poslední fundaci všech pravdivých soudů podílejí principy dva:

„Veritatum omnium non datur principium unicum, absolute primum, catholicon."[1]

Důvod nemožnosti existence jen jednoho absolutně prvního principu poznání spatřuje Kant v tom, že by musel být absolutně jednoduchý, a tudíž by musel být buď kladný, nebo záporný. Jenomže pokud by byl kladný, byly by z něj odvoditelné pouze kladné soudy, a pokud by byl záporný, fundoval by zase jenom soudy záporné. A jelikož k poznání pravdy se dopracováváme prostřednictvím jak kladných, tak záporných soudů, nemůže existovat pouze jeden princip zakládající veškeré naše poznání. Principem všech kladných soudů je princip *quicquid est, est*; principem všech záporných soudů princip *quicquid non est, non est*. Obě formulace jsou vposledku výrazem principu identity, který však, jak již řečeno, nelze vyjádřit nějakou jednotnou, jednoduchou principiální tezí:

„Veritatum omnium bina sunt principia absolute prima, alterum veritatum affirmantium, nempe propositio: quicquid est, est, alterum veritatum negantium, nempe propositio: quicquid non est, non est. Quae ambo simul vocantur communiter principium identitatis."[2]

Ve svém dalším předkritickém díle *Jediný možný argument pro důkaz existence Boha* Kant při diskuzi o možnosti pojetí Boha jako syntézy všech dokonalostí rozlišuje kontradikci od reálné kontrapozice. Kontradikce má vždy za výsledek nemožnost, neboť jednot-

[1] Immanuel Kant, „Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio", in: *Gesammelte Schriften*, Band I: *Vorkritische Schriften (1747-1756)*, Königliche Preusische Akademie der Wissenschaften, Berlin 1910, str. 388.

[2] *Ibid.,* str. 389.

livé členy kontradiktorní opozice se navzájem anulují. Naopak reálná kontrapozice nastává např. mezi dvěma působícími silami, které působí proti sobě se stejnou intenzitou. Výsledkem této opozice není nemožnost – nicota, nýbrž reálný stav klidu tělesa, na nějž síly působí. Tyto síly, koexistující i přes svou opozici v jednom subjektu, ruší vzájemně své efekty, ale neústí do logické nemožnosti.[3]

Stejná myšlenka se znovu objevuje i v předkritickém traktátu *Pokus o zavedení pojmu negativních kvantit do filosofie*. Při pozorné četbě Kantovy argumentace nás může bezděčně napadnout, že by se zde mohlo alespoň v některých momentech jednat o vyjádření vzdáleného a jistě nepřímého antecedentu posthegelovské dialektiky. Pokud by tato hypotéza nebyla úplně mylná, měli bychom co do činění s textem obsahujícím určité zárodky, které později daly podnět k proměně chápání kontradiktorní opozice. Kant znovu opakuje, že znicotnění v kontradikci znamená absolutní nicotu:

„Proto *nihil negativum* nelze vyjádřit prostřednictvím nuly (0), neboť tato neobsahuje rozpor. Je pochopitelné, že jistý pohyb neexistuje, ale že je a není zároveň, pochopitelné není."[4]

Tzv. negativní kvantity nejsou identické s absolutní negací. Pokud jsou uvažovány samy o sobě, jde naopak o pozitivní hodnoty, které ve vzájemném vztahu nabývají střídavě kvalit pozitivity a negativity. V matematice se tento vztah realizuje např. mezi čísly –3 a +3, v reálných objektech např. mezi východem (+) a západem (–) slunce... Situace tohoto druhu neplodí kontradikci, ale reálnou opozici. Kant důrazně připomíná rozdíl mezi těmito dvěma typy opozice. Mezi reálnými skutečnostmi prý nikdy nemůže nastat kontradikce, poněvadž „v tom případě by šlo o kontrast logické povahy".[5]

V *Kritice čistého rozumu* se Kant ohrazuje proti zneužívání principu sporu ze strany racionalistů, kteří ho považovali za poslední kritérium pravdivosti lidského poznání. Autor *Kritiky* platnost principu sporu nepopírá, vykazuje mu však skromnější postavení, než mu propůjčovali racionalisté. Pro Kanta je tento princip sice nutnou podmínkou pravdivosti lidského poznání, rozhodně ne však dostatečnou. Princip sporu jen zajišťuje formální shodu našich myšlenkových koncepcí s požadavky intelektu, ale nic nám neříká o jejich konkrétních obsazích. Princip sporu, jakožto zákon myšlení, je absolutně indiferentní vůči reálným předmětům.[6] O něco dále Kant precizuje:

„... propozice: ‚žádné věci nenáleží predikát, který je s ní v rozporu', se nazývá princip sporu; a jde o všeobecné, třebaže jednoduše negativní, kriterium pravdy; ale právě proto patří jen do logiky, protože platí pro poznání jenom jako poznání všeobecné, bez ohledu na jeho obsah, a říká, že kontradikce ho zcela znicotňuje a ničí."[7]

K této čistě negativní funkci principu sporu Kant přiřazuje i jeho funkci pozitivní. Pozitivní úlohu sehrává princip sporu v případě analytických soudů, kde je možné na jeho základě určovat jejich pravdivostní hodnotu:

---

[3] Srov. I. KANT, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, in: *Werke*, Band 2, *Vorkritische Schriften bis 1768*, zweiter Teil, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983, str. 647.

[4] I. KANT, *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*, ibid. str. 784.

[5] *Ibid.*, str. 787.

[6] Srov. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in: *Werke*, Band 3, erster Teil, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983, str. 144. Laterza, Bari 1969, str. 101.

[7] *Ibid.*, str. 196.

„Neboť je-li soud analytický, kladný či záporný, jeho pravda musí být vždy dostatečně poznána podle principu sporu. Protiklad toho, co se již nachází a je myšleno v předmětu jako pojmu, musí být ve skutečnosti správně vždy popírán, zatímco tentýž pojem o něm musí být nutně vypovídán, neboť jeho opak se s předmětem vylučuje."[8]

Pro syntetické soudy platí princip sporu jen negativně jako formální a obsahově prázdné pravidlo. Proto Kant kritizuje aristotelskou formulaci principu, jejíž součástí je poukaz k času: „je nemožné, aby něco bylo a nebylo ve stejném čase". V říši logiky, kde jedině princip sporu platí, je čas irelevantní, a je tudíž nesprávné uvádět ho v definici principu.

Ačkoliv je Kant v oficiální historiografii považován za filosofa, který překonává jednostrannosti empirismu a racionalismu, bližší analýza jeho myšlení vede k odlišnému hodnocení. Kant totiž zůstal v mnohých ohledech v zajetí limitů jak empirismu, tak racionalismu. Jeho přesvědčení o nemožnosti empirického původu nutných určení spočívá na nedostatečné kritice empirických restrikcí poznání. Skutečně kritický rozbor poznání naopak ukazuje, že empirie v sobě nese nutná určení, která odtud také myšlenkově získáváme. Negativní vliv racionalismu na Kantovu pozici se zase projevuje v jeho koncepci principu sporu. Tomu je vyhrazena oblast platnosti jen v řádu logickém. Absolutně fundamentálním principem poznání se tak stává princip identity v jeho duálním výrazu, což ho zbavuje schopnosti sloužit k faktickému rozšiřování a obohacování lidského poznání. Kdyby Kant nekriticky neodtrhl zákony logiky od empirické skutečnosti, neměl by už důvod k popírání možnosti syntetického užívání principu sporu.

Zatímco Kantovo racionalistické pojetí principu sporu potvrzuje jenom striktní identitu myšlenkových předmětů (A = A), dokáže Aristoteles jeho prostřednictvím zachytit i situace, které už Kantově vizi principu unikají a které se dokonce v jeho světle jeví jako rozporné. Aristotelský princip sporu je totiž aplikovatelný na empirii díky vědomí její dimenze nutných určení, a proto připouští i pozici A = non A, kde non A vyjadřuje atribut či akcident reálného předmětu, který z něj není analyticky vyvoditelný. Třebaže se skutečnost prostřednictvím svých akcidentů mění a v tomto smyslu podléhá nahodilosti, je spojení subjekt-akcident za daných okolností nutné a *sub eodem respectu et in eodem tempore* (ve stejném ohledu a ve stejném čase), se nemůže uskutečnit jeho opak. Proto princip sporu platí i ve smyslově poznatelné realitě a pokrývá větší oblast, než je ta, která je tvořena pouhou analytickou identitou:

„Z toho je patrné, že Kantovo pojetí principu sporu je mnohem omezenější než pojetí aristotelské, a tedy že zatímco aristotelská koncepce dovoluje principu konat funkci kritéria bez rozdílu jak v oblasti logické, tedy v oblasti soudů, tak v reálné, tj. ve zkušenosti, Kantovo pojetí dovoluje principu fungovat jen jako zdroj pravdy v sektoru logickém. Dualismus mezi oblastí logickou a reálnou, který je typicky moderní a zcela nepřítomný u Aristotela, vysvětluje Kantem stanovenou distinkci mezi různými druhy opozice v termínech 'opozice logická' a 'opozice reálná'."[9]

Základní Kantův omyl daný moderní separací myšlení a skutečnosti zneplatňuje i jeho kritiku na adresu aristotelské formulace principu sporu, která obsahuje znaky „ve stejném ohledu a ve stejném čase". Jelikož se princip uplatňuje i na rovině empirické reality, kde čas hraje nenahraditelnou úlohu a kde bezrozporně platí, že A = non A, by byl princip při neuvedení těchto znaků evidentně neúplně vyjádřen. Ostatně obrat „ve stejném čase"

[8] *Ibid.,* str. 196-197.

[9] Enrico Berti, „La contraddizione in Aristotele, Kant, Hegel e Marx", in: *La Contraddizione*, Cittá nuova, Roma 1977, str. 16. Srov. i G. Marigo, *La contraddizione e la opposizione reale nel pensiero precritico di Kant dal 1755 al 1763*, op. cit., str. 74.

či „zároveň" může platit v přeneseném smyslu i pro skutečnosti, které samy o sobě času nepodléhají. Číslo 5 není a nemůže být zároveň a ve stejném ohledu číslo 3. Dodatek „zároveň" a „ve stejném ohledu" je v tomto případě stejně důležitý, jako kdyby se jednalo o postihování empirických jsoucen, protože vylučuje možnost různého myšlenkového kladení stejného, kde každý úkon má jiný intencionální obsah. Dva myšlenkové akty jsou vždy rozdílné, a pokud mají pokaždé jiný obsah, neidentifikují jednu esenci pod stejným zorným úhlem, stejně jako jeden myšlenkový akt nemůže prostřednictvím určitých znaků pojmu znamenat svůj významový opak. Když tedy tvrdíme, že něco nemůže být a nebýt, či mít a nemít nějaké určení zároveň a ve stejném ohledu, míníme tím, že z nezměněné perspektivy se různé skutečnosti nerovnají.

23.2 (Non)kontradikce u Hegela

Originální přínos Hegelova myšlení je dán právě jeho pojetím (non)kontradikce. Hegelův zcela nový přístup k problematice (bez)rozpornosti činí z jeho filosofie absolutní historicko-spekulativní novum, které svou vnitřní povahou dalekosáhle vybočuje z myšlenkové cesty, po níž se i přes výrazné vzájemné rozdíly ubírali všichni předchozí filosofové. Již první Hegelova díla obsahují radikálně nový postoj k tradičním filosofickým tématům totožnosti a různosti. Při četbě *Systematického fragmentu* se dozvídáme, že kvalitu života není možné chápat prostřednictvím identického myšlení. Živé individuum se ustavuje jenom vztahem k elementům, které obsahuje, a k ostatním živým individuím. Do jeho vnitřní identity vstupuje i to, co ono samo ve své izolovanosti není. Život je třeba chápat jako „jednotu jednoty a nejednoty".[10]

Mnohem výraznější profilaci získává Hegelovo myšlení v jeho dalších spisech. V díle *Rozdíl mezi filosofickým systémem Fichteho a Schellinga* se problém rozpornosti dostává do centra celého výkladu. Filosofie je zde představena jako pojmový systém generovaný intelektem a rozumem, přičemž však každá z těchto poznávacích schopností má jiný úkol. Intelekt má indikovat protiklady, rozum je má překonat tak, že „je klade a zároveň je neguje".[11] Hegel se ohrazuje proti všem pokusům postavit do východiska filosofie nějakou absolutní pravdu vyjádřitelnou jedinou propozicí. Každá propozice je totiž omezená a stojí v protikladu k jiným propozicím. To je pro Hegela signálem, že se nemůže jednat o první, dále nepřekročitelný moment filosofie. Kde je totiž opozice, tam nelze jednoduše spočinout u jednoho, údajně absolutního tvrzení, nýbrž je třeba přejít k opačnému pólu a sjednotit ho s původně izolovaným východiskem.

Tento dialektický proces přecházení mezi kontradiktorními protiklady je neukončitelný, protože fakt opozice není z reality odstranitelný. Ideálem myšlení není ustrnutí u nějakého prapůvodního protikladu (např. Já – ne-Já, myšlení – skutečnost atd.), ale jednota, syntéza subjektivního a objektivního. Hegel tento cíl myšlení manifestuje na jeho domnělém základě vyjádřeném filosofickou tradicí v principu identity. Propozice A = A nemůže být chápána ve smyslu prázdné (tj. vnitřně nediferencované) identity, jak to bylo doposud ve filosofii běžné. Hlubší reflexe nad tímto principem naopak odhaluje v lůně identity rozdíl, který nesmí být vytěsněn za její hranice. Totožnost A se sebou samým je potvrditelná pouze tak, že se A samo v sobě rozdvojí a postaví se proti sobě, což se vyjadřuje právě kladením propozice A = A. První A je vzato jako subjekt, druhé jako objekt. Filosofie vyžaduje, aby oba tyto momenty byly sjednoceny. A, které zde symbolicky zastupuje jakoukoliv skutečnost, chce být identické se sebou samým a dosahuje toho pouze prostřednictvím diference uskutečněné na jeho vlastní půdě. Jelikož první A není druhé A (jinak

[10] G. W. F. Hegel, *I principi,* La Nuova Italia, Firenze 1974, str. 31.

[11] G. W. F. Hegel, *Primi scritti critici,* Mursia, Milano 1971, str. 26.

by stačilo jenom jedno A), lze propozici A = A přepsat i jako A = non A, neboli A = B. A je tudíž identické a neidentické se sebou samým zároveň a ve stejném ohledu. Hegel v této souvislosti tvrdí, že „rozpornost je stejně nutná jako bezrozpornost".[12] Vnitřní diference (non A) jako kontradiktorní protiklad výchozí situace (A) je nezbytná pro determinaci samotného A. Pokud bychom princip A = A chápali ve smyslu staré metafyziky jako pouhou identitu s vyloučením rozdílu, sterilizovali bychom poznání a nehnuli bychom se z místa. Výrok „‚strom je strom' není žádným poznáním stromu",[13] je prázdnou tautologií vyjadřující naprostou indeterminaci předmětu. Proto se musí každé určení realizovat přes negaci – *omnis determinatio est negatio*.

Hegel neustále popírá možnost určení esence věcí na základě čisté identity tím, že zdůrazňuje nutnost myslet každou skutečnost ve vztahu k jejímu jinému (k jejímu protikladu). Čistá identita nějaké skutečnosti (např. tohoto psa) se vyjadřuje jako „tento pes je tento pes", čímž se tento živočich následně liší od všeho, co leží za hranicemi jeho identity (co není tímto psem). Hegel určuje identitu věcí jinak. Odstraňuje ono „následně" a nahrazuje ho výrazem „současně – ve stejném ohledu", takže se diference dostává z periferie identity do jejího centra. Normálně považujeme věci za něco pozitivního, za něco daného. Pozitivita věci se ovšem Hegelovi jeví jako neoddělitelná od její negace. Proč je A něčím pozitivním, tj. v sobě určenou skutečností? Protože není B. Důvod identity A tak leží mimo A, v jeho nebytí B. Čím více chce být A samo sebou, tím více se musí vymezovat vůči B, tím více je na něj odkazováno a stává se na něm závislým. Identita A proto zcela spočívá na negaci, neidentitě – aby se mohla uskutečnit, musí vyjít mimo sebe směrem ke své vlastní neidentitě (non A).

Hegelovo pojetí pozitivna (*Gesetztsein*) již obsahuje vztah ke svému opaku. Být pozitivní pro něj znamená být *positum*, tj. být určován ve své identitě něčím od něj odlišným (*Gesetztsein von* A = *Hersein von* B). Dialektika pozitivna spočívá v tom, že pozitivno nesoucí v sobě negaci musí negovat samo sebe (svou vnitřní negaci), aby se stalo skutečně jen sobě rovné, tj. čistě kladné. Ale právě v tom je opět odkazováno zpět k negaci, které se snaží zbavit. Podobně i non A jakožto negace A se není schopno ustavit bez svého protikladu. Čím více chce být non A (neidentita A) samo sebou, tím více se stává svým protikladem (identitou se sebou samým, tedy vlastně A). I non A, právě nakolik je neidentitou A, je identitou se sebou samým (non A = non A), a tudíž shodné, identické s A. Hegel shrnuje právě řečené slovy:

> „... pozitivní není bezprostřední identita: na jedné straně je protikladem negativního, a jen v tomto vztahu má význam, takže negativní vchází do jeho pojmu, na straně druhé má pozitivní v sobě samém negaci vztahující se k sobě jakožto jednoduchému kladení, tedy k negativnímu, a tudíž je ono samo absolutní negací v sobě. Stejným způsobem negativní, které oponuje pozitivnímu, má význam jen v tomto vztahu ke svému jinému; obsahuje ho tedy ve svém pojmu. Ale negativní má též bez vztahu k pozitivnímu vlastní subsistenci; je identické se sebou samým. Jenže právě v tom je tím, čím mělo být pozitivní."[14]

Podle Hegela je nutné myslet esenci věcí jako jednotu protikladných (kontradiktorních) určení. Kontradiktorní póly se navzájem podmiňují tak, že jeden zároveň a ve stejném ohledu přechází v druhý, čímž se navzájem ruší (*gehen zugrunde*). Výsledkem však není anihilace skutečnosti, nýbrž dění v samotném základu (esenci) reality. Hegel operuje

[12] *Ibid.,* str. 29.

[13] G. W. F. Hegel, „Metafisica di Jena", in: *Verifiche*, VI, 1977, str. 8.

[14] G. W. F. Hegel, *Die Wissenschaft der Logik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1969, str. 71.

s dvojznačností německého obratu *zugrunde gehen*, který může znamenat buď „zaniknout", anebo „jít k základu". Oba dva momenty (zánik a zachování) jsou v dialektice německého myslitele obsaženy. To, co podle Hegela v dialektickém konfliktu protikladů zaniká, není skutečnost protikladů, ale jejich domnělá vzájemná nezávislost. To, co naopak zůstává, je jejich vnitřní prolnutí jakožto trvalá hybnost skutečnosti. V kontradikci je vyjádřena nejvyšší pravda o světě:

„Všechny věci jsou v sobě rozporné, a to v tom smyslu, že tento výrok značí... pravdu a esenci věcí. Kontradikce, která povstává z opozice, není než rozvojem oné nicoty, jenž je obsažena v identitě..."[15]

Kontradikce je všude tam, kde je pohyb, změna, život. Již lokální změna je rozpor, neboť aby se těleso mohlo přesunout z jednoho místa na druhé, musí být zároveň a ve stejném ohledu zde a jinde. Bylo-li by jenom zde, a ne jinde, pohyb by se nekonal.[16] Kontradiktornost reality není podle Hegela vždy patrná proto, že mnohá určení neobsahují ve svém jazykovém výrazu odkaz ke svému jinému. Mnohem patrněji prý kontradikce vystupuje na povrch u určení vztahových a korelativních, jako jsou určení „vlevo" – „vpravo"; „nahoře" – „dole"; „otec" – „syn" atd. Bytí těchto určení „je jedna jediná subsistence".[17]

Srovnáme-li filosofii Hegelovu a filosofii Aristotelovu, nemusíme ani na chvíli pochybovat o tom, že se jedná o dvě protikladné a naprosto neslučitelné myšlenkové pozice. Pro Hegela je rozpor centrem veškeré skutečnosti, pro Aristotela je rozpor naopak jen spojením slov bez jakéhokoliv významu, a tedy i bez jakékoliv korespondence s realitou. Hegel se utíká ke kontradikci, aby potvrdil měnlivost a životnost skutečnosti, Aristoteles právě ze stejného důvodu apeluje na její bezrozpornost. To, v čem Aristoteles spatřuje anihilaci všeho jsoucího bez výjimky (kladení a popření stejného zároveň a ve stejném ohledu), nazývá Hegel procesem a vývojem.

Která ze zmíněných koncepcí je přijatelnější? Musíme si uvědomit, že historické kontexty, v nichž oba filosofové pracují, jsou zásadně rozdílné. Aristoteles zdůrazňuje oproti Platónovi neidentitu myšlení a skutečnosti, tedy mj. reálný rozdíl mezi logikou a metafyzikou. Lidské myšlení se pro Aristotela aktualizuje vztahem k odlišnému od sebe jako potence k aktu. U Hegela se naopak opět setkáváme se ztotožněním řádu poznání a řádu bytí, logika je pro něj identická s metafyzikou.

Historicky vzato, reaguje Hegel na všechny filosofie, které kladou určitý aspekt skutečnosti mimo dosah lidského poznání (například proti absurdní a autokontradiktorní „věci o sobě" u Kanta). V tomto smyslu směřuje Hegelovo myšlení k ideálu, který byl vlastní již antické filosofii – lidské poznání je takové povahy, že dosahuje všude tam, kde něco je. Myslet, že existuje něco pro nás nepoznatelného, je nemožné, neboť ono údajně nepoznatelné je již poznáno právě jako nepoznatelné.[18] Hegelova oprávněná reakce na protismyslné rozštěpení myšlení a reality však bohužel upadla do jiného extrému. Poznání a skutečnost jistě patří neoddělitelně k sobě, a to tak, že neexistuje žádné poznání, které by nebylo aktualizováno nějakou skutečností (karteziánské *cogito*), stejně jako neexistuje žádná skutečnost, která by nebyla principiálně poznatelná (kantovská „věc o sobě"). Z těchto poměrů ale

[15] *Ibid.,* str. 74-75.

[16] *Ibid.,* str. 76.

[17] *Ibid.,* str. 77.

[18] Kantova distinkce mezi myšlením (*denken*) a poznáním (*erkennen*) nestačí k tomu, aby odstranila kontradikci pojmu „věci o sobě".

ještě neplyne hegelovská absolutní identita našeho lidského poznání a skutečnosti, nýbrž je zde ještě prostor pro možnost reálného rozdílu těchto k sobě náležejících momentů.

Aristoteles by odmítl Hegelovo řešení, protože implikuje autoaktualizaci potence, automoci, sebepohyb. Neboť neliší-li se naše myšlení od myšlené skutečnosti, pak poznání ve své potencialitě již nezávisí na aktualizačním zdroji jiného (reálného) řádu. Jelikož existuje jen jeden řád (řád myšlení, který je zároveň realitou), dochází v poznání k sebeuskutečnění, protože akt a potence se stávají naprosto stejnohodnotné (*unius ordinis*). Myšlení (potence) se aktualizuje samo ze sebe, protože mimo myšlení nic jiného neexistuje.[19] Při absolutním ztotožnění lidského myšlení a skutečnosti se hegelovská kontradikce stává nevyhnutelnou, protože negace a afirmace mají v myšlení (= ve skutečnosti) stejně důležitou hodnotu.

Naše myšlení je bezpochyby závislé na negacích, bez negace nejsme schopni myšlenkově klást žádnou afirmaci. Vymezit identitu věci znamená vymezit ji vůči všemu ostatnímu, tedy negovat, že by byla něčím odlišným od ní. Je-li naše myšlení zcela totožné se skutečností, pak negace opravdu vnitřně podmiňuje každou pozitivní identitu a hegelovská kontradikce vstupuje do srdce reality. Jedná se však o jinou kontradikci, než jakou má na mysli Aristoteles. Aristotelská kontradikce je naprostou indiferencí, a tudíž absolutní nerealitou, zatímco kontradikce hegelovská potřebuje ke svému ustavení reálně-logický moment diference protikladů. Proto není kontradikce, o níž Hegel hovoří, skutečnou kontradikcí, neboť ta ani na okamžik žádnou diferenciaci momentů nepřipouští.

Německý idealista se bez aristotelského principu sporu garantujícího diferenci neobejde ani při teoretizaci rozpornosti skutečnosti. Jediná možnost, jak uchránit alespoň některé části Hegelovy filosofie od verdiktu beznadějné absurdnosti, je interpretovat jeho kategorii rozpornosti v termínech aristotelské korelace, kterou Hegel označuje konfuzně jako kontradikci:

> „... logická figura, která se nejvíce blíží hegelovské kontradiktorní opozici, je ta, kterou Aristoteles nazývá opozicí mezi korelativními určeními."[20]

Avšak ne všechny opoziční vztahy hegelovské dialektiky jsou srovnatelné s aristotelskou korelací. Hegelovo odmítání principu identity v tradičním smyslu ukazuje, že považuje *idem et non idem simul et sub eodem respektu* za vnitřní povahu jsoucích skutečností. V tom případě neodvolatelně platí Aristotelovo upozornění na vyprázdněnost smyslu u takových výroků.

Při rozlišování řádu poznání a řádů bytí je jasné, že identita negace (neidentity) nemá stejnou hodnotu jako identita extramentálních skutečností. Skutečnost i neskutečnost jsou v aristotelské filosofii pojmy analogické, berou na sebe odstupňovanou škálu významů *secundum prius et posterius*. Hlavní význam (první analogát) termínu „skutečnost" se týká první kategorie jsoucna, tj. substance (autonomní jsoucno). Od tohoto významu

[19] I Aristoteles samozřejmě uznává, že myšlení je skutečností, a v tomto smyslu je s ní identické. Ale nakolik je myšlením, je vztahem k jinému. Myšlení je skutečnost, ale myšlené není s myšlením totožné. V této souvislosti dodáváme, že kategorie možnosti a uskutečnění nejsou pro Hegela reálně rozdílné, ale jako každý protiklad se vzájemně prolínají, což opět implikuje výše zmíněný autopohyb.

[20] F. Longato, „Note sul significato del *principio di identitá o di contraddizione* nella formazione del pensiero hegeliano", in: *La Contraddizione*, ed. cit., str. 149.

a ve vztahu k němu se pak odvíjejí další významy určení, označitelné jako „skutečné" – případky, privace, negace.[21]

Lidské myšlení je ve své aktualizaci závislé na tom, co ono samo není (extramentální skutečnost), a jeho obsahy jsou strukturovány v souladu s objektivní strukturací poznaného. Centrem reality je substance, k níž se vztahují všechna ostatní reálná určení. I v řádu myšlení zaujímá substancialita centrální postavení v tom smyslu, že bytí, které náleží prvořadě jí, je připisováno druhořadě i myšleným, nesubstanciálním určením (např. mentálním konstruktům). Proto je dovoleno říci, že negace (nebytí) *je*, aniž by se tím upadlo do rozporu, neboť bytí nebytí je pouze myšlenkové a vposledku odvozené od prvotního bytí substance. Bytí nebytí a jeho identita tedy nemají tu samou hodnotu jako identita a bytí bytí. Identita nebytí (nicoty) je odvozena z identity bytí. Bytí nebytí znamená, že nicota je myšlenkově fakticky, pozitivně kladena jako nebytí. Tento dynamismus by v extramentální realitě anebo při zrušení reálné diference mezi myšlením a myšlenou skutečností ústil do rozporu. V myšlení k žádnému rozporu nedochází, protože myšlenkový úkon, který je pozitivní (bytí), není identický se svým obsahem, s myšleným (zde s nicotou). Proto má nebytí své myšlenkové bytí.[22] Při odstranění rozdílu mezi myšlením a skutečností je nebytí bytí promítnuto do samotné reality a kontradikce se zdá být její nejvlastnější esencí.

23.3 Kontradikce v posthegelovské filosofii

Termín „posthegelovská filosofie" se týká všech filosofických směrů, které byly po Hegelově smrti více či méně ovlivněny jeho myšlením. K Hegelově odkazu se v moderní době přihlásilo tolik filosofů, že by analýza jejich pozic vydala na několik rozsáhlých knih. V omezeném rámci naší přednášky se musíme spokojit jen s letmým načrtnutím problému rozpornosti u některých vybraných autorů, které dostatečně ilustruje další stupeň metamorfózy, jíž zmíněný problém v dějinách prochází.

Téma kontradikce hraje nepřehlédnutelnou roli v díle německého myslitele **Karla Marxe**. Marx provádí ve vztahu k Hegelově myšlení dvě zásadní operace: a) staví Hegelovu dialektiku „z hlavy na nohy", tj. transformuje jeho dialektické dějiny ducha v konkrétní materiální dějiny; b) to, co Hegel myslel v širokém ontologickém záběru, zužuje Marx na oblast sociologickou. Hlavní dialektický konflikt, tedy hlavní rozpor spatřuje Marx ve stále více se zvyšujícím napětí mezi prací a kapitálem.[23] Tato kontradikce se uskutečňuje tak, že práci příslušející odměna je využívána vlastníkem výrobních prostředků k navyšování kapitálu, čímž se vytváří bezduchá a bezsubjektová, tj. rozporná hodnota (duše a subjekt kapitálu je práce). Podobně i práce podléhá v těchto podmínkách kontradikci, neboť jí

[21] Srov. Aristoteles, *Metafyzika,* IV, 2, 1003b 5-10. Tato pasáž je Tomášem Akvinským komentována následovně: *„Alia enim dicuntur entia vel esse, quia per se habent esse sicut substantiae, quae principaliter et prius entia dicuntur. Alia vero quia sunt passiones sive proprietates substantiae, sicut per se accidentia uniuscujusque substantiae. Quaedam autem dicuntur entia, quia sunt via ad substantiam, sicut generationes et motus. Alia autem entia dicuntur, quia sunt corruptiones substantiae. Corruptio enim est via ad non esse, sicut generatio via ad substantiam. Et quia corruptio terminatur ad privationem, sicut generatio ad formam, convenienter ipsae etiam privationes formarum substantialium esse dicuntur. Et iterum qualitates vel accidentia quaedam dicuntur entia, quia sunt activa vel generativa substantiae... Item negationes eorum quae ad substantiam habitudinem habent, vel etiam ipsius substantiae esse dicuntur. Unde dicimus quod non ens est non ens. Quod non diceretur nisi negationi aliquo modo esse competeret.* (Tomáš Akvinský, *In Metaphysicam Aristotelis Commentaria,* lib. IV, lect. 1., n. 539.)

[22] „Ve skutečnosti existuje jenom (*nur*) pozitivní (*das Positive*), jehož samotnost (*dessen „Nurheit"*) či výlučnost také dostačuje k založení principu sporu" (Bernard Lakebrink, *Studien zur Metaphysik Hegels,* Verlag Rombach, Freiburg 1969, str. 224).

[23] Srov. Karl Marx, *Die Fruehschriften,* Kroener, Stuttgart 1953, str. 232.

schází její vlastní tělesnost a objektivita (kapitál). V situaci, kdy se práce a kapitál vzájemně vylučují (kapitalistická společnost), ztrácejí tyto od sebe izolované momenty i svoji vlastní konzistenci. Překonání rozporu vidí Marx v realizaci komunistické společnosti, v níž si subjekt (proletariát) přivlastňuje to, co mu bylo kapitalistou odňato, tj. výrobní prostředky, a to, co se jejich užíváním vytváří (kapitál). Kontradikce, o níž Marx hovoří, má s kontradikcí aristotelskou společné jenom jméno. Konflikt mezi prací a kapitálem je Marxem vykreslen pomocí hegelovské logiky, která teoretizuje

„sjednocování protikladů přirozeným či násilným způsobem, tj. která klasifikuje jako kontradikci to, co by se v aristotelské anebo kantovské terminologii nazývalo kontrárnost, respektive reálná opozice: ale tato opozice ... se neproviňuje proti principu sporu."[24]

Při přehlédnutí věcného rozdílu mezi rozporem marxistickým a aristotelským se lehce stane, že někteří myslitelé považují s dobrým svědomím realizaci kontradikce v konkrétní historické skutečnosti za možnou.

Rovněž **Fridrich Engels** vybudoval svůj myšlenkový systém na principu rozpornosti. Na rozdíl od Marxe však nevidí jeho funkčnost jen v oblasti společenské, ale rozšiřuje ho na celou sféru materiální skutečnosti. Ve své *Dialektice přírody* Engels píše:

„Princip totožnosti ve starém metafysickém smyslu je základním principem starého nazírání: a = a. Každá věc se rovná sama sobě. Vše bylo stálé, sluneční soustava, hvězdy, organismy. Neplatnost této poučky byla krok za krokem dokázána přírodovědci v každém jednotlivém případě, ale teoreticky ještě platí a stoupenci starého ji dosud uplatňují proti stoupencům nového: Věc nemůže být zároveň sama sebou i něčím jiným."[25]

Engels omezuje platnost „starého" principu identity jen na nevědecké každodenní zacházení s věcmi. Vědecké vyvrácení platnosti principu prokazuje uváděním konkrétních příkladů z tehdejšího přírodovědeckého výzkumu: každý organismus je prý totožný a rozdílný zároveň kvůli své vazbě na své prostředí a kvůli molekulárním změnám uvnitř organismu; chemie hovoří o změnách skupenství, o erozi a korozi těles, geologie prý dokazuje, že dnešní břidlice je od základu jiná než tříselnice, z níž vznikla atd. K závěru o rozpornosti skutečnosti je použit i argument spočívající na analýze soudů: v každém syntetickém soudu se predikát liší od subjektu, takže identita subjektu obsahuje vzájemně různé.

Z Engelsových reflexí je patrná snaha ospravedlnit rozpornost skutečnosti ne metafyzicky (metafyziku Engels odmítá), nýbrž na základě autority přírodovědy. Z toho plyne i nezdar jeho odůvodňování, neboť příklady, které na podporu své teze uvádí, nejenže neodporují aristotelskému principu sporu a identity, ale přímo jej předpokládají. Neznalost pravé povahy principu sporu přivedla Engelse k mylnému názoru, podle nějž jeho pravdivost implikuje nehybnost skutečnosti. Jenže zrušením platnosti principu sporu, jak jsme viděli u Aristotela, se žádná změna ani žádný vývoj nezajistí (nýbrž zcela naopak), bez něj není ani možné tvrdit rozdíly mezi věcmi či jednotlivými momenty skutečnosti. Bez objektivní platnosti principu sporu nelze vůbec tvrdit jeho neplatnost, tj. prohlašovat v engelsovsko-hegelovském smyslu rozdíl za součást identity.

Lenin předvádí dialektickou rozpornost skutečnosti na různých příkladech z různých oblastí: v matematice mezi + a − , mezi diferenciálem a integrálem; v mechanice mezi akcí a reakcí; ve fyzice mezi nábojem kladným a záporným; v chemii mezi shlukováním

[24] Enrico Berti, *La contraddizione in Aristotele, Kant, Hegel e Marx*, ed. cit., str. 27.
[25] Fridrich Engels, *Dialektika přírody,* Svoboda, Praha 1952, str. 181-182.

a rozlučováním atomů; ve společenské vědě na boji mezi třídami.[26] I tady vidíme, že se kontradikcí nazývají opozice, které nemají nic společného s kontradikcí aristotelskou.

Lukács chválí dialektiku jako revoluční metodu, která nahradila starý reakční způsob vztahování se ke světu. Stará filosofie se ve svém postupu opírala o princip identity a upřednostňovala teorii, nová dialektická filosofie počítá s neidentitou reality, což jí slouží jako stimul k praktické transformaci světa:

„... v každé ‚metafyzické' úvaze zůstává předmět úvahy nutně nedotknutý a nezměněný, a proto ... samotná úvaha zůstává čistě intuitivní a nestává se praktickou, zatímco pro dialektickou metodu je centrálním problémem modifikace skutečnosti."[27]

I pro **H. Marcuse** je dialektika nástrojem revoluční proměny světa. Je vzpourou proti přesvědčení „selského rozumu", který považuje svět za jednou provždy danou a nedotknutelnou skutečnost. Smyslem myšlení je podle Marcuse pochopit, že současný stav světa implikuje nesvobodu a že si svobodu člověk musí vydobýt revolučními negacemi stávajícího stavu:

„Dialektické myšlení má svůj počátek v konstataci, že svět není svobodný; tj. že svět a člověk existují v podmínkách odcizení, ‚rozdílní od toho, čím jsou'. Každý způsob myšlení, který vylučuje kontradikci ze své logiky je ... defektní. Myšlení ‚koresponduje' s realitou, jenom když ji proměňuje a když pochopí její rozpornost... Pochopit skutečnost znamená pochopit, co věci jsou, což opět znamená nepřijetí jejich faktické aparence. V nepřijetí, v revoltě spočívá proces myšlení jakožto akce."[28]

Mao Tse-Tung charakterizuje kontradikci jako základní zákon myšlení a skutečnosti. Podle něj jde o jednotu protikladů. Protiklady existují v jednom subjektu a přecházejí jeden v druhý. Tento zákon stojí v „opozici s metafyzickou koncepcí světa".[29]

Z uvedených citací je patrné, že materialistická dialektická kontradikce není navzdory verbálnímu ujišťování totožná s kontradikcí v aristotelském smyslu, nýbrž že se jedná o reálné opozice vlastní materiální sféře světa. Proto K. Popper právem vyčítá dialektikům defekt nejednoznačného užívání tohoto termínu. Podle něj by bylo mnohem případnější, kdyby se v této souvislosti hovořilo v termínech „konfliktů" nebo „opačných tendencí či zájmů". Popper také postihuje nekonzistenci v pozici dialektiků, kteří na jedné straně vidí v kontradikci něco životného, a tudíž pozitivního, na druhé straně však apelují na nutnost nepřijetí kontradikce a nutnost boje proti kontradiktorním alienacím. Tento druhý postoj je jen potvrzením, že kontradikce je ve jménu vědy nepřijatelná.[30]

Nebudeme se zde zabývat dalšími autory, kteří třebaže přijímají dialektickou metodu kontradikce do svého myšlení, zaujímají radikálně jiná stanoviska ke skutečnosti než zde pojednávaní autoři.[31] Na závěr možno podotknout, že metamorfózy v pojetí principu sporu (zvláště ty, které jsme sledovali) nesestávaly jen z neškodných proměn setrvávajících v hranicích akademicky kultivované filosofie. Změna v pojetí kontradikce měla za přímý následek změnu v pojetí skutečnosti a v přístupu k ní. Aristotelský princip sporu, který

[26] V. I. Lenin, *Quaderni filosofici,* Editori Riuniti, Roma 1971, str. 361.

[27] G. Lukács, *Storia e coscienza di classe,* SugarCo, Milano 1967, str. 5.

[28] H. Marcuse, *Ragione e rivoluzione,* Il Mulino, Bologna 1967, str. 8.

[29] Mao Tse-Tung, *Opere scelte,* Casa Editrice in lingue estere, Peking 1969, vol. I, str. 364-365.

[30] K. R. Popper, *Congetture e confutazioni,* Il Mulino, Bologna 1972, str. 546-548.

[31] Případné zájemce o sledování jiných peripetií principu (non)kontradikce odkazuji např. na moje články věnované analýze názorů H. Künga či K. Jasperse, které byly publikovány v časopise *Distance*.

garantuje identitu skutečnosti a zvláště pak lidské bytosti, byl „historicky překonán". To postupně vedlo i k brutálnímu praktickému vytváření nové skutečnosti, přičemž skutečnost stávající tvořila jenom jakýsi podklad pro ustavení nového řádu. Zneuznání ontologické nezměnitelnosti řádu lidské přirozenosti a jeho implikací stálo v nedávné historii život desítky miliónů lidských bytostí. Zdá se však, že se člověk po přestálých katastrofách minulého století nechce zajímat o její pravé příčiny a že nemá zájem o radikální revizi svého myšlení, a tím pádem o samotnou povahu skutečnosti. I nadále je bez skrupulí silně uplatňován model proměnného charakteru světa a člověka se souvztažnou snahou o neustálou revoluční změnu stávajícího stavu.

Literatura pro kapitolu

Immanuel Kant, *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio,* in: Gesammelte Schriften, Band I: Vorkritische Schriften (1747-1756), Koenigliche Preusische Akademie der Wissenschaften, Berlin 1910.
Immanuel Kant, *Critica della ragione pura,* Laterza, Bari 1969.
Enrico Berti, „La contraddizione in Aristotele, Kant, Hegel e Marx", in: *La Contraddizione*, Cittá nuova, Roma 1977.
G. Marigo, „La contraddizione e la opposizione reale nel pensiero precritico di Kant dal 1755 al 1763", in: *La Contraddizione*, Cittá nuova, Roma 1977.
G. W. F. Hegel, *I principi,* La Nuova Italia, Firenze 1974.
G. W. F. Hegel, *Primi scritti critici,* Mursia, Milano 1971.
G. W. F. Hegel, *Metafisica di Jena,* in „Verifiche", VI, 1977.
G. W. F. Hegel, *Scienza della logica,* Laterza, Bari 1974.
F. Longato, „Note sul significato del *principio di identitá o di contraddizione* nella formazione del pensiero hegeliano", in: *La Contraddizione*, ed. cit.
Bernard Lakebrink, *Studien zur Metaphysik Hegels,* Verlag Rombach, Freiburg 1969.
Karl Marx, *Die Fruehschriften,* Kroener, Stuttgart 1953.
Fridrich Engels, *Dialektika přírody,* Svoboda, Praha 1952.
V. I. Lenin, *Quaderni filosofici,* Editori Riuniti, Roma 1971.
G. Lukács, *Storia e coscienza di classe,* SugarCo, Milano 1967.
H. Marcuse, *Ragione e rivoluzione,* Il Mulino, Bologna 1967.
Mao Tse-Tung, *Opere scelte,* Casa Editrice in lingue estere, Peking 1969, vol. I.
K. R. Popper, *Congetture e confutazioni,* Il Mulino, Bologna 1972.

24 Metafyzika a sofistika – jsoucno o sobě a jsoucno nahodilé

Metafyzika je možná jako věda jen tehdy, když dokážeme postihnout základní struktury, do nichž vstupuje nezměrná mnohost existujících věcí. Aristoteles tuto strukturu vyjevuje ve svém dělení fundamentálních významů objektivního pojmu jsoucna. Avšak ne každý význam tohoto centrálního pojmu nárokuje stejnou pozornost filosofa. Náhoda jakožto jeden z významů pojmu jsoucna tvoří spolu s nicotou nejzazší horizont metafyzického myšlení. Nakolik je však náhodě připsána objektivní jsoucnost, natolik je též vědecky uchopitelná, takže ji nelze zcela vyloučit z metafyzického zkoumání. Za náhodné označujeme to, co vzniká bez přispění nějaké nutné příčiny. Aristoteles se snaží takový případ konkrétně uchopit, nicméně jeho zpracování problému není úplné. Náhoda nastavuje limit našemu poznání v tom, že je mu přístupná jako pouhá fakticita. Přirozená tendence rozumu k odkrývání příčin nedochází při promýšlení náhodných dějů svého naplnění.

24.1 Základní významy pojmu jsoucna

V pluralistické metafyzice má objektivní pojem jsoucna mnoho významů. Každá existující skutečnost spadá do rozsahu tohoto pojmu a je jím ve všech svých dimenzích znamenána. Obecně proto můžeme říci, že se pojem jsoucna vyznačuje tolika významy, kolik je existujících entit. Kolik však takových realit vlastně je? Jejich konkrétní výčet přesahuje bezesporu omezené schopnosti našeho myšlení, což zároveň staví realistickou metafyziku aristotelského typu před zásadní problém. Soustřeďuje-li se totiž ve svém intelektuálním úsilí na co nejpečlivější rozbor takového sémanticky přebohatého pojmu, může se ihned na počátku rozloučit s vizí, že rozluští jeho tajemství a tím i tajemství skutečnosti v její nepřehledné celistvosti. Nejsme-li totiž s to předvést před náš myšlenkový zrak vše, co je, jak pak můžeme teoreticky zodpovědně pracovat s pojmem, jehož význam má právě tento globální poznatek zprostředkovat?

Příslib řešení obtíže se skrývá v povaze obecnosti lidských pojmů vůbec. Jejich vazba na bezprostřední zkušenost je nepochybná, avšak jejich rozpětí jde daleko za hranice, které zkušenost ve své časoprostorové limitovanosti našemu myšlení ukládá. Vzhledem k tomu, že lidský rozum odhaluje v empirických datech informace, které nejsou totožné se smyslově dostupnou stránkou věcí, uniká svými myšlenkovými akty z bezprostřední materiality směrem k tomu, co mají věci společné nezávisle na jejich zkušenostně zachytitelném výskytu zde a nyní. Z naznačené zákonitosti samozřejmě nevybočuje ani pojem jsoucna. Jeho obecnost (transcendentalita) dostupuje takové míry, že jím poznáváme úplně vše navzdory skoupému rozsahu naší individuální zkušenosti se světem.

Výše uvedená odpověď přesto neodstraňuje pochybnost, která byla vznesena. Celek reality obsahuje tak obrovský počet skutečností, že je prostě nedokážeme přesně myšlenkově fixovat. Když selháváme již při snaze o naplnění této podmínky metafyzického vyjádření jsoucna, jak pak můžeme doufat, že odhalíme vztahy (řád), kterými jsou početně nezjistitelná jsoucna vzájemně provázána?

Ani tato překážka nezůstala Aristotelovi skryta. Podle něj je skutečnost metafyzicky myslitelná jen tehdy, když je bezbřehá pluralita jejích autonomních i neautonomních momentů přivedena k určité námi poznatelné jednotě. Přitom nejde o redukci mnohého na jedno. Nekompromisní požadavek metafyzického pluralismu musí být respektován. Jde o to, odkrýt takový počet základních významů pojmu jsoucna, který je naším myšlením

dobře přehlédnutelný. Když tedy u Aristotela evidujeme dynamiku vztažení mnohého k jednomu, musíme mít na zřeteli, že pojem jedno pro něj neznamená pouze „jedno", nýbrž má sám mnoho významů.[1]

Není třeba připomínat, že se v konzistentní pluralistické metafyzice mnohost a jednota navzájem prolínají. Viděli jsme, že v důsledně myšlené metafyzické perspektivě nemá žádný z těchto momentů jsoucna navrch. Mnohá jsoucna jsou v jistém ohledu jedno a toto jedno je vnitřně zmnožené. Vzestup po škále jednoty jsoucna je zároveň vzestupem po linii jeho vnitřní diferencovanosti. Aby však byla metafyzika jako věda možná, musí identifikovat onu vnitřně rozrůzněnou jednotu jsoucna, v jejímž světle je skutečnost jako celek přístupná.[2] Za tímto účelem se Aristoteles ptá, zda není náš stále se obměňující myšlenkový materiál ve své objektivní myslitelnosti podmíněn nějakými invariantními konstantami. Z četby sedmé kapitoly páté knihy *Metafyziky* plyne, že Aristoteles takové objektivní sémantické konstanty pojmu jsoucna skutečně odhalil. Ihned na začátku kapitoly čteme:

„O jsoucnu se mluví jednak ve smyslu případku, býti na jiném (*kata symbebékos*), jednak ve smyslu toho, co jest samo o sobě (*kath'hauto*); ve smyslu případku, řekneme-li například, že spravedlivý jest vzdělaný, nebo že člověk jest vzdělaný, anebo že vzdělaný jest člověkem, stejně jako řekneme-li, že vzdělaný staví dům, poněvadž pojem vzdělance či 'býti vzdělaným' připadá staviteli, nebo 'býti stavitelem' připadá vzdělanci. Neboť tu 'býti tím a tím' znamená tolik, co 'to a to jest mimochodem na tom a tom'. A tak je tomu i v uvedených příkladech. Nazveme-li totiž člověka vzdělaným a vzdělance člověkem nebo bělocha vzdělaným nebo tohoto bělochem, je to proto, že tu oba přívlastky připadají témuž podmětu; tam proto, že přívlastek připadá něčemu jsoucímu, a za třetí, nazveme-li to, co jest vzdělané, člověkem, proto, že tomuto vzdělané připadá. Tak se i říká, že nebílé jest, poněvadž jest to, na čem mimochodem jest. A tak mluví-li se o jsoucnu ve smyslu případku, je to buď proto, že oba přívlastky náležejí témuž podmětu, nebo že jeden náleží něčemu jsoucímu, anebo že jemu samému náleží to, o čem se vlastně samo ve větě vypovídá. Ale o tom, co jest samo o sobě, mluví se při všem, co označují druhy kategorií, výpovědí. Neboť kolikrát se vypovídají, tolikrát označují bytí, čili že něco jest. Ježto tedy z toho, co se vypovídá, jedno označuje podstatu, čili co jest (*ti esti*), jiné jakost, čili jaké co jest, dále kolikost, vztah, činnost nebo trpnost, místo a dobu, má bytí, čili že něco jest, s každou takovou výpovědí tentýž význam... Dále výraz 'býti' a 'jest' znamená také, že něco jest pravdivé, a výraz 'nebýti', že něco není pravdivé, nýbrž že jest mylné. To platí stejně u kladu a záporu... Mimoto bytí a jsoucno v těchto uvedených případech znamená jednak jsoucno v možnosti (*dynamei*), jednak jsoucno ve skutečnosti (*entelecheiái*)..."[3]

Podle Aristotela se tedy jsoucno prezentuje v našem myšlení ve čtyřech základních strukturách: 1) jako o sobě jsoucí (*per se ens*) a jsoucí nahodile (*ens per accidens*); 2) jako jsoucno kategoriálně rozvrstvené, tj. jako jsoucno substanciální (*ens substantiale*) a jsoucno akcidentální-případkové (*ens accidentale*)[4] ; 3) jako jsoucno v myšlení přítomné,

[1] Pro potvrzení našeho výkladu srov. např. Aristoteles, *Metafyzika,* V, 6.

[2] Poznatelnost plurálně jsoucí reality je nevyhnutelně vázána na jednotu. Analytický myšlenkový pohyb ohledně čehokoliv se vždy musí zastavit u nějaké konkluze. Je-li tato konkluze nezvratitelně zajištěna ve své platnosti, je i myšlenková pozice definitivní. Kdybychom nebyli schopni chápat celek reality v jednom argumentačně podloženém myšlenkovém náhledu, nikdy by se nemohla vejít do zorného pole našeho rozumu.

[3] Aristoteles, *Metafyzika,* V, 7, 1017a 9 – 1017b 9.

[4] Dělení č. 2 je vlastně subdivizí členu „jsoucno o sobě" figurujícího v dělení č. 1. Problému se budeme důkladněji věnovat na svém místě.

tedy jako jsoucno pravdivé (*ens ut verum*) a jsoucno mylné (*ens ut falsum*); a konečně 4) jako jsoucno v možnosti (*ens in potentia*) a jsoucno v uskutečnění (*ens in actu*).

Autor dělení základních významů objektivního pojmu jsoucna jako obvykle neuvádí důvody, které ho k tomuto rozčlenění významů přivedly. Z textu je však patrné, že vychází z toho, jak je jsoucno člověkem realisticky uchopeno. Vlastní poznání jsoucna se uskutečňuje na úrovni kategorického soudu, v němž dochází ke komparaci dvou pojmů, z nichž jeden zaujímá pozici subjektu a druhý predikátu. Všechny judikativní akty, v nichž se přiděluje predikát z důvodu esence subjektu, postihují nějakou skutečnost o sobě.[5] Jsoucna spadající pod strukturu *per se* jsou vždy kvalifikována nutností. Jsoucno *per accidens*, neboli jsoucno nahodilé, vychází najevo v soudech, v nichž se predikát připisuje subjektu z důvodu, který leží mimo esenci subjektu. Jelikož subjekt není schopen spoutat dané určení ontologickou nutností vycházející z jeho esence, může toto určení přicházet a odcházet (*accidere*), aniž by došlo k nějaké újmě na esencialitě dotyčného jsoucna.[6] Třetí dělení figuruje mezi základními významy jsoucna kvůli koextenzivitě myšlení a jsoucna. Protože se metafyzika zajímá o celek reality a myšlení tento celek pravdivě objímá, vstupuje téma pravdy do oblasti metafyzického zkoumání.[7] Konečně jsoucno v možnosti a v uskutečnění je Aristotelem započítáno mezi základní signifikáty transcendentálního pojmu jsoucna, poněvadž oproti významům předchozím otevírá novou perspektivu poznání celku skutečnosti. V ní je místo pro změnu, jejíž jsoucnost je bez determinací aktu a potence čistě fiktivní. Navíc jsou myslitelné i nedynamické vztahy, které jsou strukturovány podle těchto modů jsoucna.[8]

Čtenáře rozebírané pasáže *Metafyziky* asi překvapuje, proč Aristoteles představuje takové zásadní dělení objektivního pojmu jsoucna bez jakéhokoliv náznaku argumentace. Když si připomeneme, že *Metafyzika* není ničím jiným než soupisem Aristotelových osobních poznámek využívaných při přednáškách, neshledáme na tom nic divného. Důvody zavedení rozdělení jistě zazněly z Aristotelových úst během výuky. Pro nás to s sebou nese nutnost interpretace jeho psaného textu. Nezřídka se přitom musíme spokojit s pouhými domněnkami.

Nebylo by přesvědčivé, kdyby někdo s přílišnou výlučností předkládal určité odůvodnění daného dělení. Nabízí se totiž hned několik možností stanovení Aristotelova posledního zdroje, z něhož při sémantické strukturaci pojmu jsoucna čerpal. Buď mohl opřít své závěry o analýzu fundamentální gramatické struktury řeckého jazyka, nebo se koncentroval na poslední logickou kostru všech našich výpovědí, či odečetl všechno z bezprostředního kontaktu s řádem reality samé. Pro každou ze jmenovaných alternativ hovoří jisté argumenty, ale při znalosti Aristotelova filosofického myšlení je vysoce pravděpodobné, že nepůjde výlučně o jedinou z nich.[9] Naopak je mnohem rozumnější přiklonit se ke čtvrté možnosti, tj. ke kombinaci všech tří motivů.

---

[5] Esence je principem, který zodpovídá za to, že jsoucno je samo sebou. Zvratné zájmeno *se* (*per se*) je výrazem právě této vnitřní identity reality. *Per se* proto můžeme přeložit jako „skrze samo sebe". Jestliže tedy predikát náleží subjektu díky tomu, co subjekt je, jde o úkon poznání perseitní vazby v daném jsoucnu. Tradičně se rozlišují čtyři způsoby takové perseitní relace (*modi dicendi per se*).

[6] Když např. jídlo požité v restauraci udělá neočekávaně dobře nemocnému, je vztah umění kuchaře k uzdravení nemocného tzv. nahodilý. V Aristotelově terminologii máme co dělat se jsoucnem *per accidens*.

[7] Metafyzika neuvažuje o pravdě, nakolik je rezultátem korespondence lidského myšlení s realitou – to je věcí noetiky – nýbrž zaměřuje se na určení pravdy, nakolik je koextenzivní se jsoucnem, tj. nakolik se jedná o určení vztažné k celku skutečnosti.

[8] U Aristotela jde např. o vztah mezi materií a formou či mezi poznáním a poznaným s odhlédnutím od vzniku těchto vazeb. I když již jsou tyto komplexy realizovány, stále se k sobě mají jako akt a potence.

[9] Problém rozpracujeme detailněji v přednášce o kategoriích.

Na počátku první kapitoly spisu *Peri hermeneias* nás Aristoteles seznamuje se svou koncepcí vztahu jazyka, myšlení a reality. Z krátkého, ale nadmíru důležitého textu je patrné, že autor nepřipouští ostrou separaci mezi těmito členy. Jazyk, myšlení a realita jsou tři rozdílné instance, ovšem vzájemně provázané. Jazykové výrazy nesou své významy, které jsou dány myšlenkovými obsahy (pojmy), jejichž zprostředkující funkce přivádí člověka k bezprostřednímu poznání reality. Třebaže nelze věrně kopírovat strukturu reality z pojmové či z gramatické struktury jazyka, úplná oddělenost těchto struktur nikdy nemůže nastat.[10] A výše zmíněná systematizace jsoucna je natolik základní, že ji nelze vytěsnit ani z reality, ani z myšlení, ani z jazyka. Pokud by šlo o projekci podoby jedné bytostné sféry na sféry jiné, bylo by nepatřičné hovořit o dělení jsoucna.[11] V tom spatřujeme vysvětlení přítomnosti daných modalit ve všech vrcholech sémantického trojúhelníka.

24.2 O jsoucnu nahodilém (ens per accidens) obecně

Výše popsané základní významy objektivního pojmu jsoucna nemají pro Aristotela stejnou metafyzickou důležitost. To je dáno tím, že v realitě samé existuje určitá hierarchie modalit, v nichž se jsoucno realizuje. Aby metafyzika zůstala vědou o celku skutečnosti, nesmí pochopitelně ze svého zřetele vypustit žádný ze základních významů, které pluralizují obsah pojmu jsoucna. Její zájem však bude především (*principaliter*) platit tomu významu, v němž se nám otevírá skutečnost ve své nejautentičtější podobě.

Aristoteles se blíží k jádru metafyzické problematiky postupně. Dříve než vyzvedne základní význam pojmu jsoucna, jemuž jsou všechny ostatní významy reálně podřazeny, zabývá se okrajovým modem skutečnosti. Blíží se do středu, okolo něhož veškerá realita gravituje, z nejzazšího území její periferie. Co je onou periferií reality? V čem spočívá ono jsoucno, které je vzdálené jen krůček od nicoty? Je jím právě jsoucno náhodné.[12] Každé vědění a každá věda se zaobírá nějakým jsoucnem, ale o jsoucnu náhodném žádná věda není.[13] Aristoteles to demonstruje na případech tří okruhů vědeckého poznání: ani věda technická, ani věda praktická, ani věda čistě teoretická nepromýšlí náhodnou skutečnost. Architekt projektující dům uvažuje jen o tom, co náleží domu *per se*, tedy o všem, bez čeho dům (či tento dům) nemůže být domem (tímto domem). Určení, která vstupují do vztahu

[10] Srov. např. výklad Jacoba Burckharda, v němž je čtenáři jasně vysvětlena silná filosofická virtualita řeckého jazyka: Jacob Burckhard, *Griechische Kulturgeschichte,* II. Band, *Kuenste und Forschung,* Alfred Kroener Verlag, Stuttgart 1940, str. 356-358.

[11] Kdyby se „extramentální" skutečnost nerealizovala v modech nutnosti a nahodilosti, vše by bylo buď nutné, anebo nahodilé, což Aristoteles z důvodu rozpornosti obou tezí odmítá. To samé platí i v transpozici na rovinu poznání: kdyby vše v poznání bylo nutné, byly by nutně pravdivé i kontradiktorně kvalifikované názory oponentů, a to je nemožné. Kdyby vše v poznání bylo nahodilé, žádná věda by se nekonala. Kdyby se gramatická struktura jazyka zcela míjela se strukturou reality a poznání, nešlo by tohoto media použít při signifikaci poznaného. Co nemá s jiným nic společného, nemůže zprostředkovat přístup k němu.

[12] Tomáš Akvinský dobře chápe Aristotelovu intenci. Na počátku svého komentáře k 2. kapitole VI. knihy *Metafyziky* upozorňuje na to, že autor díla předesílá výklad modalit jsoucna, o které se metafyzika primárně nezajímá („*principaliter non intendit*"). Srov. Tomáš Akvinský, *In Metaphysicam Aristotelis commentaria,* lib. VI, lect. II, n. 1171. Protože se pohybujeme v pluralistické metafyzice uvažující o nepřeberné mnohosti jsoucen vyskytujících se v rozmanitých, kvalitativně rozdílných způsobech, promítá se tato kvalitativní různorodost entitativních modů do základních významů pojmu jsoucna. Tomáš používá obratu *ratio entis*, kde *ratio* znamená stupeň či míru jsoucnosti dané reality. Ve vztahu ke jsoucnu náhodnému se v komentáři dočítáme, že mu náleží ten nejmenší stupeň či míra jsoucnosti, takže se zákonitě dostává na okraj metafyzického zájmu, který je „specifikován" jsoucností věcí v tom nejintenzivnějším smyslu slova: *„Dicit ergo primo quod, cum ens multipliciter dicatur ... primo dicendum est de ente per accidens; ut quod minus habet de ratione entis, primo a consideratione hujus scientiae excludatur"* (*ibid.*, n. 1172).

[13] Obsah celé 2. kapitoly VI. knihy Aristotelovy *Metafyziky* směřuje k ospravedlnění tohoto názoru.

s postaveným domem z jiné příčiny, než je esence domu, netvoří součást architektova vědění.[14] Stejně tak např. etika, k jejímuž předmětu patří i skutečnost charakterizovaná jistou nahodilostí (lidská svoboda), netematizuje náhodu jako takovou. Snaží se naopak odhalovat perseitní struktury, které se vyznačují nutností. Výjimkou nejsou ani vědy teoretické – teorie potřebuje ke své formulaci nějakou invariantní zákonitost, mimo niž se vyskytuje to, co označujeme za nahodilé.[15] Jelikož myšlení kontaktuje vždy něco jsoucího a jelikož se mu náhoda, nakolik je náhodou, zcela vymyká, plyne z toho, že jí schází jsoucnost. Aristoteles však k tomuto závěru nedospívá, protože je přesvědčen, že náhoda má v realitě své nezastupitelné místo. Vyhrazuje jí proto tu ontologickou zónu, v níž se jsoucno stýká s nicotou.

Bližší stanovení toho, co je náhoda, se nevyhne jisté nejednoznačnosti. Dočítáme se, že náhodná skutečnost má do jisté míry povahu „pouhého jména".[16] Řečená ambivalence spočívá ve spojení nominalizujícího pojetí náhody s určitou výhradou, která ji stahuje do extramentální a extralingvistické reality. Aristoteles nám bohužel neposkytuje další vyjasňující informace, takže jsme odkázáni na interpretaci tohoto stručného tvrzení. Tomáš je naštěstí při komentování pasáže o něco méně skoupý na slovo. Za obratem „pouhé jméno" spatřuje predikační úkon lidského rozumu: náhodná skutečnost povstává v aktu vypovídání jako ztotožnění subjektu a predikátu, zatímco v realitě této myšlenkové identifikaci neodpovídá nějaká v sobě totožná věc. Naopak, na straně objektu dochází k nahodilému souběhu určení, která se mohou kdykoliv zase odcizit. Tomáš si přitom vypomáhá odkazem k teorii transcendentality jednoho – vše, nakolik je, je nějakým jedním, souběh dvou a více nahodilých určení nevytváří žádnou silnou reálnou jednotu, kromě té, která je dána predikačním vztažením pojmů reprezentujících diskutovaná určení; na tutéž hladinu se tedy situuje i stupeň reálnosti nahodilého jsoucna.[17]

V souvislosti s pojednávaným problémem se ze strany Aristotelovy dostává vzácného uznání na adresu jeho mistra Platóna. Platón se prý nemýlil, když sofistice přiřkl za předmět právě jsoucno nahodilé.[18] Tak vlastně potvrdil vyprázdněnou povahu tohoto modu jsoucího: myšlenková nekonzistence sofismat je odrazem vnitřně nekonzistentní skutečnosti, která tvoří jejich materii.

Jak konkrétně vypadá nějaký sofistický paralogismus, který vytváří klam nahodilosti (*fallacia accidentis*)? Dejme tomu, že je pan Novák kvalifikovaným hudebníkem i lingvistou. Sofista zkonstruuje následnou úvahu:

Být hudebníkem je něco jiného než být lingvistou (*maior*);

[14] Se všemi takovými skutečnostmi stojí dům v nahodilém poměru. Mohou jimi být např. „seznámení se Jany s Petrem", „smrt pana X", „vykradení domu zloději" atd. Jmenované události se týkají domu jen nahodile, neplynou z jeho povahy. Architekt samozřejmě projektuje zcela konkrétní stavby, do jejichž koncepcí vstupují i externí momenty: prostředí, v nichž mají stát, přání majitele atd. Nicméně určení nemající ze své povahy vazbu na esenci domu zůstávají vůči němu v nahodilém postavení.

[15] Např. geometra zajímají nutná určení nějakého geometrického útvaru a ne to, zda je tento útvar zobrazen modře či zeleně. Srov. Aristoteles, *Metafyzika,* VI, 2, 1026b 10-13.

[16] Srov. *ibid.* VI, 2, 1026b 14-15. Náhoda je zde představena ve svém jazykovém bytí jako *flatus vocis.*

[17] *„Probat idem per rationem dicens, quod rationabiliter hoc accidit quod scientia non speculatur de ente per accidens, quia scientia speculatur de his quae sunt entia secundum rem; ens autem secundum accidens est ens quasi solo nomine, inquantum uno de alio praedicatur. Sic enim unumquodque est ens inquantum unum est. Ex duobus autem, quorum unum accidit alteri, non fit unum nisi secundum nomen, prout scilicet unum de altero praedicatur, ut cum musicum dicitur esse album, aut e converso. Non autem ita, quod aliqua res una constituatur ex albedine et musico."* (Tomáš Akvinský, *In Metaphysicam Aristotelis commentaria,* lib. VI, lect. II, n. 1176.) K tomuto problému srov. např. Jacques Maritain, *Sette lezioni sull'essere e sui primi principi della ragione speculativa,* Massimo, Milano 1985, str. 177.

[18] Srov. Aristoteles, *Metafyzika*, VI, 2, 1026b 14.

pan Novák je hudebníkem i lingvistou (*minor*);
tedy pan Novák je odlišný od sebe (*konkluze*).

Z formálního hlediska nelze sylogismu nic vyčíst. Chyba se skrývá v jeho materii, přesněji ve změně pohledů, z nichž je nahlíženo na jednotlivé premisy. Hudebník je něco jiného než lingvista v případě, že uvažujeme každý pojem zvlášť, neboli o sobě (*per se*). V premise minor však není tvrzena silná *per se* identita pojmů „hudebník" a „lingvista", nýbrž jejich akcidentální souběh v subjektu (pan Novák). Sofista ale tento rozdíl perspektiv přehlíží. Proto mu vychází i protismyslný závěr atakující identitu subjektu výpovědi. Jinak řečeno, sofista si nevšiml, že různost nekonkuruje v daném příkladě identitě, neboť různost je nahlížena optikou *per se*, zatímco identita je zde toliko *per accidens*.[19] Konzistence sofistických vývodů je tak pouze zdánlivá, je vystavěna na tom, co ve skutečnosti není. Neexistuje totiž žádná esenciálně podložená jednota nahodilého (náhodného) jsoucna, takže jeho přiblížení k nicotě netřeba chápat jako pouhou metaforu.[20]

Kdyby byla náhoda opravdu jen zdáním bez základu ve skutečnosti, přenechal by ji Aristoteles sofistům a už by se o ni dále nestaral. Viděli jsme však, že ji řecký metafyzik zcela z reality nevytěsňuje. Nakolik jí proto přísluší jsoucnost, natolik o ní budeme moci něco s určitostí vědět. To se zdá být v rozporu s předcházejícím výkladem, v němž šlo o to ukázat, že náhoda nemůže založit žádné spolehlivé, vědecké poznání. Nyní se naopak Aristoteles chystá vyzvednout její příčiny a stanovit její povahu.[21] Stojíme na prahu jeho teorie náhody. Zmíněný rozpor se při důkladnější reflexi rozplývá. Náhodný děj sice není regulován nějakou obecně postižitelnou zákonitostí, protože ta by eliminovala jeho nahodilost, ale jelikož se náhoda musí lišit od toho, co náhoda není, připadají jí nějaké nutné distinktivní a tudíž kvazi-esenciální znaky. Neboť co je nahodilé, je nutně nahodilé, a tento moment je vědecky plně zužitkovatelný.[22]

Nejprve se Aristoteles pouští do hledání příčiny náhody. Proč se něco v realitě stává nahodile, ba přímo náhodně? Odpověď na to zní následovně:

„Ježto se tedy jedno jsoucno chová stále stejně a nutně..., druhé však není nutně ani vždy, stále, nýbrž vyskytuje se jenom zpravidla, jest to počátkem a příčinou, že jest to, co je nahodilé."[23]

Názor autora se opírá o rozlišení chování jsoucen, které je stále stejné a nedochází v něm k žádným odchylkám, od chování jsoucen, v němž se občas vyskytne nějaký odklon

[19] Tomáš výstižně dodává: „*Unde non est mirum si sequitur inconveniens, non distincto quod est per accidens ab eo quod est per se*" („Není tedy divu, že plyne tato nepatřičnost, nerozliší-li se to, co je bráno ve smyslu nahodilém, od toho, co je vzato o sobě.") (*Ibid.,* n. 1178.)

[20] *„Videtur enim ens per accidens esse propinquum non enti. Et ideo sophistica, quae est circa apparens et non existens, est praecipue circa ens per accidens"* (*ibid.,* n. 1178).

[21] Srov. Aristoteles, *Metafyzika,* VI, 2, 1026b 25.

[22] Tomáš úhly pohledu dobře rozlišuje: „*Quamvis enim ea, quibus convenit esse per accidens, non cadant sub consideratione alicujus scientiae, tamen ratio hujus quod est esse per accidens, per aliquam scientiam considerari potest.*" („Třebaže nahodilé skutečnosti nemohou být uvažovány žádnou vědou, pojem náhody může být nějakou vědou vypracován.") (Tomáš Akvinský, *loc. cit.,* n. 1180.) Podobně se ve svém klasickém díle vyjadřuje i Franz Brentano: „Tak jako pojem jedince není jedincem, tak i pojem nahodilého bytí *(ón katá symbebekós)* není něco, čemu náleží nahodilé bytí... Jako není možná věda o individuu, ale přesto může být vědecky diskutován pojem individua v jeho vztahu k druhu atd., a individuum obecně může být rozděleno na individuální substanci a individuální akcidenty, podobně nemožnost vědeckého pojednání o věcech nahodilých ... neruší možnost vědeckého pojednání náhody jako takové." (Franz Brentano, *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele,* Vita e Pensiero, Milano 1995, str. 25.)

[23] Aristoteles, *Metafyzika,* VI, 2, 1026b 31.

od jinak pravidelné, řádné dynamiky. Je-li ale to, co je vždy, a to, co je zpravidla, musí být i to, co je občas, málokdy, čili nahodile, náhodně. Kdyby totiž neexistovalo náhodné jsoucno, pak by se to, co se děje zpravidla, proměnilo v to, co se děje vždy, protože by zmizela možnost, že by nenastalo toho, co se odehrává v souladu s určitou zákonitostí, pravidlem.[24] Řád našeho běžného uvažování je tady převrácen: zatímco nemáme problém s uznáním principu, podle něhož „výjimka potvrzuje pravidlo", potvrzuje zde pravidlo, které neplatí vždy, výjimku, tj. náhodu. Co nás překvapuje, je fakt, že Aristoteles vidí v pravidelných dějích připouštějících výjimku příčinu náhodnosti. Zcela zřejmě se zde vyjadřuje velmi volně a zaměňuje záměrně podmínku možnosti za příčinu. Obsah další části kapitoly potvrzuje, že si Aristoteles zanedbanost svého výrazu uvědomuje, protože na příčinu náhody ve vlastním smyslu teprve přijde řeč.

Druhá kapitola VI. knihy *Metafyziky* ilustruje náhodnost jakožto extrémní okraj skutečnosti příklady, které si s náhodností sotva spojujeme. Když např. v létě padá sníh, je to náhoda, neboť se to v tomto období nestává ani pokaždé, ani zpravidla.[25] Je-li člověk umazaný od sazí, má jeho znečištění nahodilý poměr k tomu, co ho nutně určuje jako člověka. Podobně postaví-li stavitel dům, v němž se jeho pozdější obyvatel uzdraví ze své těžké nemoci, jde ve vztahu k působení stavitele jako takového o zcela náhodnou událost. Náhodné je rovněž to, když kuchař připraví pokrm prospívající zdraví konzumenta. Aby to totiž učinil nenáhodně, musel by jednat (vařit) se znalostí zákonitostí zdraví, což je znalost patřící *per se* lékaři, ne však kuchaři. Tomu náleží jako konstitutivní a tedy zcela nutná znalost kulinářská.[26]

Na vykreslených příkladech je nápadné, že jsou převážně vzaty z oblasti jednání člověka. V tomto zúžení se hodí namísto označení náhoda termín štěstí (fortuna).[27] V souvislosti s naznačenými souběhy určení Aristoteles pokračuje:

„... pro všechno ostatní jsou mnohdy určité mohutnosti působícími příčinami, pro ono však není příčinou žádné určité umění ani žádná určitá mohutnost. Co totiž nahodile jest nebo vzniká, má i nahodilou příčinu."[28]

Abychom lépe pochopili počínání řeckého metafyzika, zamysleme se nad důvodem jeho zdánlivě antropomorfního zúžení. Kapitola má za úkol předložit teorii náhody ve smyslu metafyzickém, a přitom jsou ilustrace koncentrovány výhradně na jednání člověka. To

[24] „... právě proto, že kromě skutečnosti jsoucí stále existuje též skutečnost jsoucí zpravidla, existuje rovněž skutečnost náhodná. Neboť ‚zpravidla' není totožné se ‚stále' jenom proto, že připouští krajnost (*margine*)... nahodilosti. Právě tato krajnost nahodilosti je místem náhodnosti. Jinak řečeno: ‚zpravidla' existuje, pouze když je něco, co je jen občas; pokud odstraníme toto, odstraníme i ono. V tomto smyslu, jak říká Aristoteles o něco níže, má náhodnost svoji nutnost." (Giovanni Reale, *Aristotele. Metafisica. III. Sommari e commentario,* Vita e Pensiero, Milano 1993, str. 306.) Aristoteles dosahuje pro vědu nezbytné nutnosti, když tvrdí, že z předeslaných premis plyne nutnost existence nahodilého jsoucna (srov. *Metafyzika,* VI, 2, 1027a 10). Je dobré dodat jednu orientační poznámku. V aristotelském přístupu je nahodilé (kontingentní) vše, co podléhá změnám, byť by tyto byly regulovány nezměnitelnou zákonitostí. Náhodnost je vlastně na maximum vystupňovaná nahodilost, která se vymyká zákonu a pravidlu, a proto se také nevyskytuje pravidelně (zpravidla).

[25] Aristotelovy příklady nejsou uvedeny doslovně, ale ve stejném smyslu.

[26] Srov. Aristoteles, *Metafyzika,* VI, 2, 1026b 33 – 1027a 4. Tomáš Akvinský systematizuje Aristotelovy příklady a označuje první za „náhodu jakožto souběh určení v jednom čase" (*ens per accidens secundum concursum in eodem tempore*); druhý za „souběh určení v jednom subjektu" (*per concursum in eodem subjecto*); třetí za „souběh určení v jedné působící příčině" (*secundum concursum in eadem causa agente*); čtvrtý za „souběh určení v jednom účinku" (*secundum concursum in eodem effectu*). Srov. Tomáš Akvinský, *loc. cit.,* n. 1185.

[27] Srov. Aristoteles, *Fyzika,* II, 4-6.

[28] Aristoteles, *Metafyzika,* VI, 2, 1027a 5-7.

se také Aristotelovi nezřídka vyčítá. Má to však svůj důvod. Pokud metafyzik reflektuje nějaké transcendentální určení, musí na něj nevyhnutelně narazit i ve sféře antropologické. A jelikož nám je tato zóna bytí nejbližší, je nanejvýš vhodné odečítat univerzální zákonitost z ní. V našem případě se sice nejedná o nějaké transcendentální určení, avšak logika postupu spočívá na podobném základě. Aristoteles míní, že náhoda zasahuje i jiná než lidská jsoucna, ale přístup k dané problematice je nejschůdnější přes analýzu situací, které jsou nám zkušenostně blízké. Při přenesení do mimolidských oblastí se spolehneme na zásadu analogické proporcionality.

Citovaná pasáž nás zpravuje o tom, že na počátku výskytu nahodilého jsoucna nestojí žádná operativní potence jsoucna ani žádné umění. Ty totiž vždy vedou ke kladení něčeho určitého. Náhodě však určitost schází, neboť se projevuje v indeterminaci. Absencí určitosti se myslí jak určitost vnitřní (esence), tak určitost v relaci k vnějším příčinám (*causa efficiens et finalis*). Kdyby měl náhodný jev svoji esenci, nebyl by zbaven určitosti, byl by nadán jednotou a byl by námi plně poznatelný. Opak je však pravdou – náhoda, nakolik je náhoda, uniká našemu poznání. I přes trvání na objektivní danosti náhody to znamená, že nemá pozitivní esenci. Nejinak se to má i s příčinami vnějšími. Pro náhodné jsoucno není dohledatelná žádná určitá eficientní příčina, protože se jedná o produkt na sobě nezávislých, vzájemně nekoordinovaných příčin (*causa per accidens*). Povstání náhody se navíc vylučuje i se zcela určitým zacílením (*intentio*) činitele. Vše se zde odehrává mimo jeho přirozenou, chtěnou či nevědomou zaměřenost a děje se tudíž za hranicemi této zacílenosti (*praeter intentionem*). Jelikož tedy v náhodném dynamismu není cíl od počátku intencionálně přítomen, nemá v něm pochopitelně ani žádnou reálnou působnost.

Proč tedy Aristoteles vůbec hledá nějakou příčinu náhody, když vše nasvědčuje tomu, že je to zbytečná námaha? Na stopu nás může opět přivést nenápadný Tomášův komentář, který se leckdy tváří jako pouhá parafráze své předlohy, přitom však obsahuje vysoce informativní obraty, které bychom v Aristotelově textu jen těžko hledali. V jednom takovém místě Akvinský označuje náhodu jako defekt pravidla, tj. pravidelného výskytu něčeho.[29] Defekt je nedostatkem pozitivního určení a týká se tedy zřejmě vnitřní povahy náhody. Termín je nicméně přenesitelný i na eficientní a finální příčinu – je-li něco náhodné, jde vždy o souběh dvou a více jsoucen, který už není krytý žádnou eficientní příčinou či koordinovaným systémem takových příčin. Nepřítomnost cíle v diskutovaném ději se pak rozumí sama sebou.

Při znalosti Aristotelovy teorie příčin se ale ukazuje, že očekávání odhalení vnitřní příčiny náhody není vůbec zbytečné. Neboť o něco dále čteme:

> „A tak jest to patrně látka, která je příčinou toho, co je nahodilé, ježto obsahuje možnost i jiného, než co zpravidla bývá."[30]

Materie (*causa materialis*) je v aristotelském pohledu jednou z vnitřních příčin hmotného jsoucna, třebaže má profil „privace", tj. defektu pozitivního určení.[31] Tato dimenze jsoucna je jakousi reálnou podmínkou možnosti výskytu určení, které fakticky ještě není,

[29] *„Ostendit naturam entis per accidens, dicens: ideo dico quod id quod est in pluribus est causa entis per accidens, quia quod non est semper neque secundum magis, hoc dicimus esse per accidens. Et hoc est defectus ejus quod est in pluribus..."* (Tomáš Akvinský, *loc. cit.,* n. 1184.)

[30] Aristoteles, *Metafyzika,* VI, 2, 1027a 13.

[31] Obrat „privace" zde není užit ve svém vlastním technickém smyslu.

ale být může.[32] Za Aristotelovým přesvědčením o objektivní existenci náhody se ale skrývají ještě jiné předpoklady než pouhá realita materie. To by zřejmě nebylo dostatečným důvodem zastávání náhodnosti jakožto jsoucí. O nich se zmíníme v samotném závěru naší přednášky.

24.3 Bližší vymezení pojmu náhody

Dříve než pokročíme o něco dále ve výkladu problematiky, připomeňme si, proč se vlastně tématem náhody (*entis per accidens*) zabýváme. Na počátku jsme vyšli z Aristotelova základního dělení objektivního pojmu jsoucna do čtyř významů. Pro metafyziku je samozřejmě nejdůležitější člen jsoucno o sobě. Abychom dobře zaostřili vlastní pole metafyzického zkoumání, jeví se jako vhodné začít úvahami o tom, co stojí v silném protikladu k této její doméně, a to je právě jsoucno náhodné.

Co všechno spadá pod obecnou strukturu jsoucna o sobě? Zde musíme rozlišit dvě perspektivy: a) pohled na jsoucno v sobě a b) pohled na jsoucno ve vztahu k jinému. Co se týče první linie dělení, zajímá se metafyzika o vše, co nutně kvalifikuje jsoucno, nakolik je jsoucnem v sobě. Patří sem metafyzická reflexe nad objektivními pojmy identity, esence, formy, substance, atributů, akcidentů obecně[33] apod. Druhá linie dělení, tedy jsoucno z hlediska jeho vztahu k jinému, otevírá prostor pro úvahy např. o diferenci, stejnosti, podobnosti, kauzalitě eficientní a finální atd. S tím ale ostře kontrastuje povaha jsoucna náhodného. Poněvadž nemá ani vlastní esenci, a tím pádem ani žádné atributy a akcidenty, o to méně pak nějakou eficientní a finální příčinu, vypadává z obecné perseitní struktury jsoucna a stává se toliko okrajovým tématem metafyziky.

Klasické pojetí metafyziky je organické, proto nesmíme přehlédnout ani další souvislost, která problém situuje do celkového kontextu již vyložené látky. Z prvních kapitol Aristotelovy *Metafyziky* je patrné, že tato vrcholná filosofická disciplína musí dbát o vyjasňování a dokazování a nesmí se nikdy spokojit s pouhými konstatacemi. K objasnění ale dochází jen tam, kde se vyvádí na světlo rozumu nějaká adekvátní příčina či nějaký adekvátní důvod. Poněvadž náhoda je jakýmsi slepým a nezáměrným produktem více kauzálních, kauzálně dále nezastřešených působení, postrádá vlastní příčinný základ, na němž by bylo možné vybudovat solidní, vědecké, explikativní vědění.[34] Na závěr 2. kapitoly 6. knihy se Aristoteles opět vrací k problému osvojování nových znalostí a k problému možnosti jejich efektivní komunikace. Výpadek kauzality oba momenty předávání vědecky fundovaných informací znemožňuje:

„... je však zřejmo, že není vědění o tom, co je nahodilé. Neboť každá věda je buď věděním toho, co je vždy, stále, nebo zpravidla. Vždyť jak by jinak bylo možno učiti se nebo učiti jiného? Učebná látka totiž musí být něčím vymezeným, co se děje buď vždy, nebo zpravidla..."[35]

[32] Je známo, že Aristoteles omezuje zónu výskytu náhody jen na sféru jsoucna hmotného – sublunárního. Pokud bychom ale přihlédli k virtualitě principu zakládajícího faktičnost náhody, je možné rozšířit oblast její realizace všude tam, kde narážíme na metafyzickou možnost. Materie či možnost v sobě nemá žádné pozitivní určení, které by jí udílelo limit, a proto se vyznačuje jistou neomezeností, o níž lze mluvit jako o privativní nekonečnosti. V aristotelském pohledu vytváří materie širší metafyzický rámec vždy konečného aktuálního přírodního dění, což znamená, že je v každém momentě takového procesu přítomna reálná možnost vychýlení zákonité dynamiky do výjimečné anomality.

[33] Připomeňme si, že se reflexe o kategoriální struktuře jsoucna (substance plus akcidenty) odehrává pod záštitou bytostné *per se* struktury.

[34] Srov. např. Aristoteles, *Metafyzika,* VI, 2, 1026b 23-24. Zde je ukázáno, že náhodný je takový souběh určení, která nemohou povstat působením jedné příčiny či jedné kauzální linie, nýbrž vyžaduje střet více příčinných linií bez nadřazené kauzální koordinace.

[35] Aristoteles, *Metafyzika,* VI, 2, 1027a 20-23.

Je-li tedy náhoda opravdu součástí objektivní reality, nezbývá, než se ohledně ní spokojit s pouhými konstatacemi a rezignovat na jakékoliv její vysvětlení. Z následných rozborů i z dodatečných konkrétních příkladů bude patrné, že naše myšlenkové prostředky k postižení náhody jsou značně omezené. Nakonec skončíme u konstatace, že se něco stalo „náhodně", avšak „proč" tohoto faktu nám provždy zůstane skryto. Metafyzika se proto ve svém zkoumání musí obrátit jiným směrem.

Náhoda se ukazuje být vždy něčím dynamickým, něčím, co je vázáno na vznik. Co nevzniká, je-li něco takového, nemá s náhodou nic společného. Stálá existence jsoucna s vyloučením vstupu do této existence nárokuje nutnost, a ta se zdá být v přímém kontrastu s vystupňovanou nahodilostí, tj. s náhodou. Předposlední kapitola VI. knihy *Metafyziky* přináší nový příklad, který má povahu náhody ještě blíže ozřejmit:[36]

Dejme tomu, že pan Novák nalezne smrt pod koly auta, kterému v momentě nepozornosti vkročí do cesty. Vyšetřování odhalí příčiny nehody, avšak znalost příčin ještě nevylučuje v daném případě náhodu. Kde vyšetřování končí, tam je k rozhodnutí o tom, zda šlo o náhodu, či nikoli, ještě daleko. Aristoteles uvažuje takto: pan Novák sice zemřel na tyto a tyto následky (přesné stanovení příčin smrti), ale my se musíme ptát, jak se vlastně v této finální situaci svého života ocitl. Zjistíme, že měl namířeno do blízkého obchodu, kde si chtěl koupit pivo (stanovení důvodové příčiny jeho přítomnosti na ulici). Chtěl si ho koupit proto, že měl žízeň (stanovení druhé příčiny vysvětlující jeho vyjití z domu). Měl žízeň, poněvadž předtím snědl přesolený pokrm (třetí příčina). Slané jídlo snědl proto, že ho při přípravě přesolil a nechtělo se mu ho vyhazovat (stanovení příčiny, která se v linii vedoucí k nehodě jeví jako relativně prvotní).

Na základě toho lze vyslovit krátký hypotetický soud, v němž v roli antecedentu stojí příčina a v pozici konsekventu účinek: Jestliže pan Novák přesolí svou oblíbenou polévku, zemře brzy poté pod koly automobilu. Otázkou je, zda určená příčina, za niž lze jistě ještě postupovat dále do minulosti, opravdu nutně vede k smrtelnému incidentu pana Nováka. Aristoteles to zásadně popírá. Nutná kauzální provázanost následných dějů by totiž nastala teprve tehdy, kdyby jejími hlavními aktéry byly tzv. *per se* příčiny.[37] U těchto příčin platí, že je-li příčina, nastává nevyhnutelně ihned či po čase i její účinek. Aristoteles má za to, že v bezděčném přesolení polévky ještě není nutně nastartován proces ústící do tragické nehody. Důvod toho je především ten, že k přesolení pokrmu vůbec nemuselo dojít, kdyby v té chvíli nebyl pan Novák zrovna roztržitý. Pravda ovšem je, že byl určitě roztržitý z nějaké příčiny, takže problém se tímto způsobem nedá řešit. Jedině apel na svobodu pana Nováka vyjímá jeho jednání z nutné podřazenosti vůči jiným, determinujícím způsobem působícím příčinám a klade první moment osudového zvratu událostí „do rukou" samotného postiženého. Kdyby se tudíž pan Novák svobodně korigoval a dával větší pozor na to, co právě činí, polévka by nebyla přesolena a věci by nenabraly tak neblahý směr.

Zdá se tedy, že Aristotelův výklad je kromě dalšího určován i jeho přesvědčením o lidské svobodě. Vedle svobodné autoregulace jednání dotyčného subjektu mohl být celý proces zvrácen i událostí, která by se již klíčící hrozbě postavila do cesty a odvrátila ji. Při odchodu z domu mohl být pan Novák zastaven svojí sousedkou a ztratit s ní pár slov. A to by mu zachránilo život, protože by nebyl v tom čase na tom místě, kde na něj čekala smrt. Námitku, že i v tomto případě stojí za intervencí paní sousedky určité kauzální souvislosti, by Aristoteles zodpověděl buď poukazem na svobodu této ženy, anebo zvláště

[36] Příklad opět poněkud upravíme při zachování jeho smyslu.

[37] Kauzální série tzv. *per se* příčin spolupůsobí efekt, přičemž jsou její jednotlivé členy (tj. jednotlivé eficientní příčiny) přímo subordinovány co do výkonu svého kauzálního působení.

tím, že by upozornil na souběh dvou určitých příčinných linií, které už nejsou řízeny ke svému setkání nějakou další účinnou příčinou. Přesně to také nazývá náhodou.[38]

Tak znovu dospíváme do bodu, k němuž jsme již jednou došli. Aristotelovo učení o původní pluralitě skutečnosti se zde promítá i do plurality kauzálních působení jsoucen, která nejsou zcela ve všem koordinována a naráží tak na sebe mimo svá jednotlivá zaměření (*praeter intentionem*), čímž povstává náhoda, nemající žádné vlastní kauzální odůvodnění. V úplném závěru kapitoly se navíc ukazuje, že materie není dostatečným vysvětlením náhody, a čtenář je orientován ke druhé knize *Fyziky*, kde je za nepřímou, akcidentální příčinu radikálně nahodilého děje označena příčina eficientní.[39] Materie jakožto možnost povstání přírodních aktualizací zůstává rovněž spolupříčinou náhody, ale zprostředkovává jen pasivně její realizovatelnost. Aktivní zapříčiňování náhody jde na vrub příčinných linií eficientních, které se nezáměrně střetnou při sledování svých přirozeně předurčených cílů.

Tomáš Akvinský přistupuje v závěru svého komentáře k jisté korektuře Aristotelova postupu. Říká, že kdybychom dali aténskému filosofovi za pravdu, znamenalo by to nutnost odmítnutí jak osudu (*fatum*), tak prozřetelnosti (*providentia*). S osudem ve smyslu nevyhnutelného dynamismu materiálního kosmu, který strhává do svého přirozeně naprogramovaného víru i člověka, se poté vypořádává připomenutím faktoru lidské svobody, která zůstává tváří v tvář materiální skutečnosti přesažná.[40] Prozřetelnost zase obhajuje odkazem k existenci kreativní příčiny, z jejíhož působení nemůže kvůli jejímu univerzálnímu dosahu nic uniknout a která tvoří i bytostné mody nutnosti a nahodilosti věcí.[41]

24.4 Závěr

Ať je Tomášova odpověď jakákoliv, je jasné, že problematizace Aristotelova výkladu je zcela na místě. Důkaz objektivní danosti náhody v realitě totiž vůbec nezazněl. Že je jsoucno nezměrným dějištěm, v němž se očekávaně i neočekávaně protínají různé síly pocházející od nevědomých i vědomých činitelů, není potřeba nijak sofistikovaně obhajovat. Sporné však je bezdůvodné prohlášení absence příčiny, která by veškeré dění měla ve své režii. Aristoteles to činí ve jménu nemožnosti uzavření všeho pod klauzuli nutnosti. Kdyby tomu tak totiž bylo, míní Stagyrita, dělo by se vše nutně, poněvadž působení takové příčiny by už nebylo možné vychýlit jiným směrem, než kterým *de facto* působí. Je pochopitelné, že se při diskuzi o teorii absolutní nutnosti všeho převádí pozornost mimo jiné i na problém lidské svobody. Lze ji ale vysvětlit prostřednictvím náhody, jako něco, co není závislé na žádné další příčině? Stává-li se náhoda *praeter intentionem* aktérů a patří-

[38] Srov. Aristoteles, *Metafyzika*, VI, 3, 1027a 28 – 1027b 15. „... spojení těchto ... kauzálních linií v tomto daném okamžiku je jistě něčím nahodilým, avšak není nahodilým jsoucnem; toto je nejdůležitější a nejobtížnější moment při chápání teorie náhody." (Jacques Maritain, *Sette lezioni...*, str. 173.) Maritain nás upozorňuje na to, že náhodu nelze koncipovat jako jsoucno ve striktním smyslu slova, neboť každé jsoucno je esenciálně určené, což o náhodě neplatí.

[39] Srov. Aristoteles, *Fyzika,* II, 6, 198 a 2 ss.

[40] *„Et sic patet, quod positio fati, quae est quaedam dispositio inhaerens rebus inferioribus ex actione corporis caelestis, non removet omnia ea quae sunt per accidens."* (Tomáš Akvinský, *In Metaphysicam...*, lib. VI, lect. 3, n. 1214.)

[41] Srov. Tomáš Akvinský, *loc. cit.*, n. 1203-1222.

li k svobodnému rozhodování člověka *intentio* (úmysl, záměr), pak svobodný čin nemůže poklesnout na roveň bezděčného, nezamýšleného úkonu.[42]

V analyzovaných textech scházejí problematizace, které by při kompletnějším pojednání tématu měly zaznít. Např. je důležité se zeptat, zda náhoda nějak nesouvisí s omezeností lidského poznání. A mohla by se jistě vynořit řada dalších otázek. My jsme sledovali Aristotelův výklad proto, abychom pochopili, že ne vše vstupuje stejným právem do zorného pole metafyziky. Náhoda, nakolik je náhoda, zůstává na periferii jsoucího, a tím pádem i na periferii zájmu metafyzika. Nicméně ani diskurz o náhodě není nezajímavý a metafyzika se mu nemůže natrvalo vyhýbat. V této fázi rozpracování problému jsoucna se však bližší debata o náhodě jeví jako předčasná. Neboť definitivní soud bude možné vyslovit, až budeme mít jasno ohledně problému existence transcendentní příčiny skutečnosti a její povahy. Proto může Tomášova korektura působit na mnohé čtenáře i násilně a nepřirozeně.

Přesto nebyla naše námaha marná. Z absolvované rozpravy si totiž můžeme odnést jeden ne zcela bezvýznamný závěr. Jestliže se o existenci či neexistenci náhody (*ens per accidens*) rozhoduje až ve finálních fázích metafyzického poznání, a to buď z důvodu povahy kauzálního poměru světa k případně existující jediné transcendentní příčině, anebo v souladu s imanentní interpretací povahy dění,[43] zdá se, že v jiných než metafyzických oblastech poznání můžeme náhodu hypoteticky připustit. V oblasti partikulárních věd totiž nelze apodikticky tematizovat problém kauzality. Zde se s ním pracuje jako s užitečným předpokladem platnosti vědeckých vývodů.[44] A protože žádná sféra jsoucího není izolovatelná od zbytku reality, může se vědec při svém bádání setkat s kauzálními interferencemi, které svou metodou nedokáže ozřejmit a které – nevyskytují-li se pravidelně a neovlivňují-li podstatně zónu jeho zájmu – smí přehlédnout jako náhodné a zanedbatelné fenomény přicházející z vnějšku systému, který je předmětem jeho zájmu. Kromě toho není vyloučeno, že se jisté náhodné, statisticky zanedbatelné jevy vynoří i zevnitř pozorovaného okruhu jsoucího. Pokud se i ty převedou pod agendu náhody, je třeba nepřehlížet

[42] Nicméně se zdá být pochopitelné, proč při pojednávání problematiky náhody narážíme taktéž na problematiku svobody. Paragraf 1213 Tomášova komentáře vyzvedá náhodnost účinků svobodné činnosti člověka ve vztahu k materiálním příčinám univerza. Materiální působnost světa vyvolává zcela konkrétní účinky, ale pokud se jí do cesty postaví lidská svoboda, zůstává intence hmotných činitelů nenaplněna, což k povstání náhody dostačuje. Dále je pak zřejmé, že naše racionální prostředky k vysvětlení lidské svobody jsou velice skromné. Chceme-li ozřejmit svobodnou dynamiku vůle, odkazujeme k jejím příčinám a vystavujeme se nebezpečí, že namísto vysvětlení svobodu deterministicky eliminujeme. Neboť v metafyzickém pohledu je i autonomní volba subjektu nahodilá, a tudíž manifestující svou kauzální závislost. Proto jsou pokusy o určení toho, jak se svoboda realizuje, zahaleny do mnohých nejasností, z nichž mohou determinisé čerpat důvody pro negaci možnosti svobodné volby. Apodiktická pevnost závěru je dosažitelná ne v důkazech objasňujících, jak svoboda funguje, nýbrž v důkazech ospravedlňujících její existenci. Poslední odpověď na otázku, co je svoboda a jak se uskutečňuje, se proto noří do nejasností, zatímco tvrzení, že svoboda je, nárokuje nezvratitelnou platnost. V tomto ohledu se náhoda a svoboda podobají – v obou případech, třebaže pokaždé z jiných důvodů, rezignujeme na určení vlastních příčin a omezujeme se na tvrzení, že zkoumané entity existují. Náš rozum jako by nedokázal v daných problémech překročit rovinu čisté fakticity.

[43] Vyloučení náhody z reality nemusí být motivováno jenom postulováním existence transcendentní příčiny všeho jsoucího. Kdo koncipuje celek reality jako uzavřený imanentní dynamický systém, v němž za vše zodpovídají striktně pojaté příčiny, prováže skutečnost nutností na základě její vlastní povahy takříkajíc zevnitř. To ale nic nemění na platnosti naší úvahy, která na toto místo v hlavním textu bezprostředně navazuje.

[44] Nicméně v mnohých vědách je patrný posun od předpokládané kauzality k jejímu nahrazení matematickým statistickým modelem. To je možné proto, že matematika abstrahuje od existenčního aspektu zkoumaných předmětů, zatímco aspekt eficientní kauzality není od existenční povahy vzniklého oddělitelný. Srov. Jacques Maritain, *Sette lezioni...*, str. 178-180.

čistou hypotetičnost takové klasifikace. Neboť co se v partikulárním pohledu ukazuje jako náhodné, může mít v globální metafyzické perspektivě právě opačnou hodnotu.

Když Aristoteles připisuje náhodným faktům vlastnost nepravidelného a nepředvídatelného výskytu, je pravda, že je tím představen region jsoucna nepřístupný našemu vědeckému poznání, ale metafyzickou náhodnost události to ještě negarantuje. Co kdyby za ní navzdory její nepravidelnosti a nepředvídatelnosti stála nějaká nám neznámá zákonitost? Tzv. exaktní vědec to nepotvrdí ani nevyvrátí. Je odkázán na hypotézy. Jen metafyzika si s problémem náhody může vědecky poradit.

Připomeňme, že Tomáš situuje Aristotelův diskurz pod hladinu metafyziky, na partikulární rovinu. I on je srozumněn s tím, že z necelostních perspektiv má smysl o náhodě hovořit.[45] Skutečnost je plurální, sestává z mnohých autonomních jsoucen, a ta se vyznačují taktéž autonomními, do posledních detailů vzájemně přímo nekoordinovanými působeními. Akvinský volí velmi pěkný příklad: současné kvetení dvou rostlin, které žijí vedle sebe v bezprostřední blízkosti. Biologický proces vedoucí k rozkvetení jedné rostliny podléhá nutným zákonitostem, a je proto vědecky reflektovatelný. Totéž platí i pro druhou rostlinu. Nezdá se však, že by tyto *per se* kauzální linie byly spolu nějak silně kauzálně propojeny, nýbrž spíše se odehrávají autonomně bez přímé příčinné závislosti. Z analýzy biologického dynamismu č. 1 se nedá vydedukovat nic ohledně časoprostorové situovanosti biologického dynamismu č. 2. Časoprostorový souběh kvetení těchto rostlin je proto možné označit za náhodný.[46] Když se však přihlédne k širšímu kontextu, do něhož jsou oba děje zasazeny, není vyloučena existence příčiny či komplexu příčin, které uvedený souběh vysvětlují. Co je v partikulární optice nahodilé a nesouvislé, nabývá v rozšířeném záběru povahu nutného efektu přímo působících příčin.[47]

Modernímu vědeckému myšlení není téma náhody cizí. Ať se jedná o tzv. teorie chaosu v různých sektorech poznání či o pokusy vysvětlit povstání celého materiálního univerza cestou nepředvídatelných součinností nějakých původních entit, setrvává se přitom vždy v režimu pouhých hypotetických stanovení. Zásadní epistemická labilita hypotézy ponechává prostor pro možnou platnost jejího opaku, zde tedy pro konkurenční předpoklad nenáhodné povahy jak dějů sektorových, tak i dění univerzálního. Proto není diskuze o těchto moderních teoriích pro metafyziku příliš důležitá.

Pro závěrečné zpřehlednění dodejme, že Aristoteles nepojímá problém náhody jednolitě, nýbrž rozlišuje jeho různé vrstvy. Viděli jsme, že nutným znakem náhody je její uskutečnění mimo vlastní, přirozenou zaměřenost činitelů (*praeter intentionem*). To znamená vyloučení působnosti cíle-účelu (*finis*) z náhodné události. Přitom ale není možné zcela separovat náhodu a přítomnost cíle ve výsledku děje a tedy ani náhodu a deterministickou nutnost. Za určitých okolností je náhodný jev plně totožný s jevy, které se jindy realizují pod vlivem přirozené finality, jindy zase náhoda koinciduje s brutální nutností. Jak je to možné? Abychom to pochopili, musíme rozlišit tři základní roviny, na nichž se s náhodou můžeme setkat.

---

[45] *„Aristoteles autem hic loquitur de contingentibus quae hic fiunt, in ordine ad causas particulares, sicut per ejus exemplum apparet.“* (Tomáš Akvinský, *loc. cit.*, n. 1216.)

[46] *„Sicut floritio hujus herbae vel illius, si referatur ad particularem virtutem, quae est in hac planta vel in illa, nullum ordinem habere videtur – immo videtur esse accidens – quod hac herba florente illa floreat. Et hoc ideo, quia causa virtutis hujus plantae extendit se ad floritionem hujus et non ad floritionem alterius: unde est quidem causa, quod haec planta floreat, non autem quod simul cum altera.“* (*Ibid.*, n. 1206.)

[47] *„Omnis enim causa per se habet determinatos effectus, quos secundum aliquem ordinem producit. Manifestum igitur est, quod effectus relati ad aliquam inferiorem causam nullum ordinem habere videntur, sed per accidens sibiipsis coincidunt; qui si referantur ad superiorem causam communem, ordinati inveniuntur et non per accidens conjuncti, sed ab una per se causa simul producti sunt.“* (*Ibid.,* n. 1205.)

Náhodný děj se odehrává 1) *contra naturam (contra finem)* – např. srážka dvou letadel je tragickou událostí, nezamýšlenou navigacemi jednotlivých řídících center – jejich záměr byl opačný, měl právě něčemu takovému zabránit. Přirozený běh událostí byl drasticky zmařen nezamýšleným střetem. Účel jednotlivých letů a práce navigátorů nejenže zůstaly nenaplněny, ale událo se to, co mělo být těmito činnostmi drženo v modu pouhé možnosti.

Náhodný fakt se však uskutečňuje i jinak, a to 2) *praeter naturam (praeter finem)*, tj. mimoběžně vzhledem k cíli, aniž by šlo o události s cílem kontrastující. Pro Aristotela není vše v přírodě účelně ošetřeno do posledních podrobností. Řada určení je neúčelná – např. právě tato velikost tělesa či organismu, právě tento odstín barvy kůže či srsti atd. Máme co dělat s bezúčelností neškodnou a zároveň neprospěšnou. Jelikož podobná určení nepovstávají pod vlivem nějakého přirozeně či kulturně stanoveného cíle, spadá jejich existence na vrub příčiny materiální a eficientní. Náhodný jev tak koinciduje s deterministickou nutností. Působení eficientní příčiny na materii bez korigujícího vlivu cíle vydává možnost zcela všanc moci působící příčiny. Nepřítomnost cíle odbourává hranice, za něž děj občas vybočí. Tento je naopak mimo kauzalitu cíle vždy a stále a to je typické pro modus nutnosti.

Konečně vznikají i determinace, které jsou zcela v linii s působením finalizované přirozenosti jsoucna, třebaže nepovstávají s ohledem na cíl – jsou 3) *praeter intentionem naturae, sed effective coincidentes cum ea.* Jestliže např. člověk v roztržitosti (*praeter intentionem*) zabloudí, ale přesto ho neznámé cesty dovedou k cíli, nejde o nic jiného než o náhodu. Byl sice dosažen daný cíl, ovšem bez jakéhokoliv zaměření (*intentio*).[48] Klasičtí metafyzikové by při této příležitosti odlišili pojem *finis causa* od pojmu *finis effectus.* První případ označuje dosažení cíle pod jeho neustálým příčinným vlivem na celý proces (*finis est causa directiva totius processionis*). Případ druhý je termínem pro stav dosažení cíle bez kauzálního přispění finality (*finis est tantum effectus*).[49]

[48] Doporučuji studentům četbu již staršího, ale klasického díla, které se problémem náhody u Aristotela obšírně zabývá: Augustin Mansion, *Introduction à la Physique Aristotélicienne,* Éditions de l'Institute supérieur de philosophie – Vrin, Louvain-Paris 1945, zvláště strany 294-333.

[49] K lepší orientaci v tématu náhody u Aristotela je dobré konzultovat vedle již zmíněné 2. knihy *Fyziky* i 30. kapitolu jeho *Metafyziky* věnovanou právě jsoucnu *per accidens.* Nalézáme v ní nové příklady náhody (nalezení nehledaného pokladu při sázení stromu, doplutí do jiného přístavu, než bylo zamýšleno). Aktérovi výchozí činnosti se pokaždé přihodí (*accidit*) něco nezamýšleného buď spontaneitou jeho přirozenosti, nebo jeho vědomým záměrem, a to z důvodu intervence nějaké jiné příčiny přicházející z odlišné kauzální linie (*per aliquam causam extraneam*). Analýza bytí a činnosti daného subjektu proto nikdy nevede k odkrytí obecných zákonitostí, podle nichž by k němu byla daná určení přidružena, poněvadž mu přísluší *non secundum quod hujusmodi* (srov. Tomáš Akvinský, *op. cit.,* lib. V, lect. 22, n. 1140).

Literatura pro kapitolu

Aristoteles, *Metafyzika,* V, 6; V, 30; *Fyzika,* II, 6.

Tomáš Akvinský, *In Metaphysicam Aristotelis commentaria,* lib. VI, nn. 1171-1244.

Jacob Burckhard, *Griechische Kulturgeschichte,* II. Band, *Kuenste und Forschung,* Alfred Kroener Verlag, Stuttgart 1940.

Jacques Maritain, *Sette lezioni sull'essere e sui primi principi della ragione speculativa,* Massimo, Milano 1985.

Franz Brentano, *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele,* Vita e Pensiero, Milano 1995.

Giovanni Reale, *Aristotele. Metafisica. III. Sommari e commentario,* Vita e Pensiero, Milano 1993, komentář k VI. knize.

Augustin Mansion, *Introduction à la Physique Aristotélicienne,* Éditions de l'Institute supérieur de philosophie – Vrin, Louvain-Paris 1945.

25 Problém kategorií

Polysémantický pojem jsoucna je výrazem původní plurality skutečnosti. Kategorie vyvstávají v našem myšlení jako výsledek snahy o odstranění jeho významové konfuznosti, při zachování požadavku všerozsáhlosti kognitivního záběru. Pojmotvorná činnost je pro naše myšlení přirozená. Přesto z toho neplyne, že by filosof mohl ponechat tuto počáteční fázi poznání jejímu spontánnímu průběhu. Bez pozornosti k implikacím běžně užívaných pojmů by nám kategoriální strukturace jsoucna zůstala nedostupná. Vše záleží na obhajobě tvrzení, že základní způsob bytí věcí se promítá do základních významů našich pojmů, jejichž prostřednictvím jsou kategorie poznávány. Současná filosofie má k dispozici řadu námitek proti objektivní založenosti našich pojmů. Proti objektivitě Aristotelových kategoriálních pojmů se staví např. teorie čistě gramatického a tedy konvenčně-kulturního původu pojmů. Je třeba vyrovnat se s otázkami, zda jsou Aristotelem formulované kategorie objektivní a zda je jejich počet korektně stanoven. Metafyziku zajímají jen ty kategorie, jimiž lze myslet skutečnost nezávisle na způsobu její realizace. Reflexi významově příliš úzkých kategorií přenechává speciálnějším filosofickým disciplínám. Při zodpovídání otázky po objektivitě kategorií se většinou hledá princip, z něhož byly dedukovány. Logika predikamentálního třídění jsoucna však jakékoliv vyvozování kategorií z jiného zapovídá.

25.1 Důvod zavedení tématu kategorií

Transcendentální pojem jsoucna dává poznat skutečnost jako celek jen za cenu jisté konfuze, která se neoddělitelně váže ke každému analogickému významu. To, co má v realitě svoji nezaměnitelnou, zcela vlastní identitu, myslíme v globálním metafyzickém přístupu takovým pojmem identity, který je aplikovatelný na určitost všech aktuálních i možných jsoucen. Jelikož jsou tyto identity o sobě různé, musí metafyzický koncept identity moment různosti taktéž znamenat, tj. musí být pojmem analogickým. V tomto širokém rozpětí se ukazují být pojmy jsoucna, identity a diference neomezené, v čemž právě spočívá jejich transcendentalita.

Jelikož je jsoucno něčím původně plurálním, sestává z mnohých skutečností. Výše zmíněné pojmy jsoucna, identity a diference dovolují myslet metafyzickou pluralitu pouze obecně. Protože však jde o obecnost transcendentální, nejsou z ní vytěsněny stupně, mody a rozdíly, které na sebe jsoucno, identita i diference mohou brát. Jsoucno je to, co je či může být jakýmkoliv způsobem (v jakémkoliv modu a stupni), identita je tím, co řečené způsoby zakládá, takže se sama vyjadřuje v různých způsobech,[1] diference se ve své povaze odvíjí od způsobů identit vzájemně odlišných jsoucen.[2] Vysloveno jinak a přístupněji: kolik je v realitě jsoucen, tolik je v ní také identit a diferencí.

Je tedy patrné, že transcendentální pojmy jsoucna, identity a diference nám ještě neumožňují poznat konkrétní jsoucnost, identitu a diferenci každé jednotlivé skutečnosti. Kdybychom v řádu smyslového vnímání viděli nějaké předměty ze značné vzdálenosti a nedokázali je rozpoznat v jejich vlastních obrysech, museli bychom se k nim nějak přiblížit, abychom je vizuálně uchopili v tom, co jsou, nakolik jsou viditelné. Podobné poměry panují i v řádu lidského myšlení: to, co je v transcendentálních pojmech chápáno jen nerozlišeně, musí být diskurzivně přiblíženo za účelem nahlédnutí konkrétní podoby. Klasické učení o kategoriální klasifikaci jsoucna je možné interpretovat v právě naznačeném kontextu –

[1] Tj. způsob identity (*modus identitatis*) jsoucna A není identický se způsobem identity jsoucna B.

[2] Rozdíl jsoucna A od jsoucna B není týž jako rozdíl jsoucna A od jsoucna C.

kategorie jsou výsledkem myšlenkového zaostření na konkrétní modality jsoucna, jejichž kontury zůstávají v transcendentálním kognitivním pohledu zamlženy (neexplikovány).

Smyslem stanovení kategorií jsoucna je tudíž v první řadě odstranění konfuznosti konceptu jsoucna, která je nezbytnou daní, bez níž bychom naším myšlením nedosáhli až k nejzazším hranicím reality.[3] Jak ale řečenou konfuznost eliminovat? Neexistuje jiná cesta, než opustit transcendentální náhled na skutečnost a soustředit se na ty její stránky, které jsou výrazem toho, co je jsoucnům jednoznačně vlastní.[4] Má-li se jednat o zachycení určení jsoucen, která jim jsou vlastní, musí se pátrat po esenciálních charakteristikách reality.[5] Kritéria jednoznačnosti však splňují jen univokální determinace.[6]

Další požadavek ohledně vymezení kategorií souvisí s tím, že se stále jedná o metafyzický pohled, tzn. že kategorie nám mají stejně jako transcendentálie zjednat přehled o celku skutečnosti, ovšem ve srovnání s prvním případem již mnohem konkrétnější a strukturovanější. Kdyby výsledek takového hledání vedl ke stanovení příliš velkého počtu metafyzických určení skutečnosti, bylo by to na úkor orientace v její celé šíři. Proto se filosofické bádání musí zaměřit na takové objektivní pojmy, které mají co nejširší rozsah. V přímé úměře k této extenzi se snižuje i jejich počet.

Jedinými kandidáty na splnění uvedených požadavků jsou pojmy rodové. Rod (*genus*) vyjadřuje to, co je jsoucnům esenciálně vlastní a co jim tudíž patří jednoznačně (univokálně). Maximální rozsah rodu je zajištěn tím, že se myšlení pozvedne na úroveň tzv. rodů nejvyšších. Nejvyšší rody jsou ta esenciální určení jsoucen, v nichž se v jednoznačném smyslu shoduje co největší počet entit. Překročit rod směrem k dalším společným určením by znamenalo opustit rovinu objektivní univokální predikace a vstoupit na půdu predikace rovněž objektivní, ale již analogické, a tedy nejednoznačné. Není proto složité pochopit, proč se za klasickým tématem kategorií skrývá problém tzv. nejvyšších rodů jsoucna (*genera suprema entis*).[7]

25.2 Detailnější rozpracování problému kategorií

S tématem kategorií se setkáváme i ve filosofické disciplíně, která metodicky předchází metafyziku – v logice. Logika je věda, která má stejný rozsah jako metafyzika, ale namísto reality v ní samé zkoumá podmínky myslitelnosti celku skutečnosti ze strany lidského rozumu. Logika identifikuje v kategoriích ty pojmy, jež jsou nadány jednoznačností a proto umožňují dosahování nekonfuzního (precizního) vědění o skutečnostech, které jsou jim podřazeny. Logik tedy přistupuje k otázce svým způsobem – kategorie (*praedicamentum*) je pro něj nejobecnější univokální predikát, jehož význam zpřítomňuje nejzazší generický obsah myšlené skutečnosti a který je dále rozčlenitelný do určitých méně univerzálních vý-

[3] Uvidíme, že původní konfuznost transcendentálního pojmu jsoucna odstraňujeme nejen identifikací jednotlivých kategorií, ale i určením jejich vzájemného poměru (koordinace): *„... coordinationes praedicamentorum, in quibus distinguimus confusionem rerum in suas classes“* (Jan od sv. Tomáše, *Cursus philosophicus,* vol. I, Marietti, Torino 1930, 86a 23). Termín kategorie pochází z řeckého slova *kategorein*, které kromě jiného znamená vypovídat. Proto se v latinském jazyce často používá k označení kategorií stejnovýznamové substantivum *praedicamenta.*

[4] Transcendentální určení jsou sice jsoucnu taktéž vlastní, ne však jednoznačně.

[5] Jen esenciální určení jsou věcem vlastní v pravém smyslu slova. Jsou totiž výrazem toho, co věci v sobě jsou.

[6] Kategorie proto nemohou být zachycovány prostřednictvím pojmů transcendentálních či analogických.

[7] Tvrzení je třeba chápat jako logické přiblížení problematiky kategorií. Viděli jsme totiž, že z hlediska metafyzického není možné úplnou jednoznačnost rodového určení zastávat.

znamů, přičemž všechny se chovají k subsumované věci jako její „konstitutivní predikáty".[8]

Fundamentálnost tématu se vyjevuje v tom, že logika řadí problém kategorií již do své první části, tj. do logiky pojmu. V realistické filosofii je dokázáno, že pojmy v jejich primárním zaměření (*prima intentio*) zachycují určité aspekty myšlené reality. Tento způsob našeho poznávání je něčím naprosto přirozeným. V uvedené souvislosti ovšem vzniká otázka, jak se logika může uplatnit v rámci přirozených daností? Myslíme-li skrze pojmy přirozeně realitu, pak se zdá, že i významy těchto pojmů jsou přirozeně dány a že tedy nepotřebují ke své manifestaci žádného podpůrného prostředku vědy, který by uměle ovlivňoval přirozené struktury lidského myšlení.[9]

Námitka však směšuje dvě hlediska, která je nutné rozlišit. Přirozenost pojmové povahy lidského myšlení s sebou sice nese i jisté přirozené významy pojmů,[10] jejich konkrétně vyprofilovaný obsah však přirozeně rozhodně dán není. Specifický myšlenkový přínos už je v této prvotní kognitivní fázi sice přítomen, ale ne vždy se ve spontánně utvářených pojmech vyskytuje určitá, pro myšlení žádoucí kvalita – významová rozlišenost (*distinctio*) a poměr takto rozlišených významů (*coordinatio*). Každý spontánně vzniklý pojem obsahuje řadu znaků, které jsou pro vědecky nekultivované myšlení nečitelné. Pokud člověk nezapracuje s určitým nasazením již na úrovni svých pojmů, zbavuje se možnosti jasného a nekonfuzního myšlení. Člověk nepozorný ke strukturaci konceptuálních obsahů nikdy nemůže adekvátně definovat téma svého diskurzu, ztrácí schopnost rozlišovat podstatné momenty přítomné v obecných významech pojmů, jeho myšlenkové univerzum je ohroženo chaosem. Proto i tzv. přirozené, automatické danosti v řádu poznání potřebují ke svému plnému rozvinutí (*evolutio*) kulturní podporu kvalifikované reflexe.[11]

V právě citované poznámce nás obzvláště zajímá tvrzení, že úkolem metafyzika je též korekce omylů prvotních myšlenkových aktů ohledně reality samé. Co se tím míní? Metafyzikovi musí být samozřejmě vlastní starost o adekvátní metafyzické postižení skutečnosti. Klasická metafyzika v mnohém navazuje na spontánní přesvědčení lidského rozumu, ale

[8] Tento přístup je dobře patrný např. z textu portugalského filosofa Jana od sv. Tomáše: *„... praedicamenta sunt series praedicatorum seu graduum superiorum et inferiorum, generum et specierum..."* (Jan od sv. Tomáše, *op. cit.,* vol. I, 87a 8.) O něco dále čteme v podrobnějším výkladu: *„Praedicamentum nihil aliud est quam ‚series seu ordinatio praedicatorum superiorum et inferiorum ab uno supremo genere, quod praedicatur de omni inferiori usque ad individuum, quod subicitur omni superiori'. Et quia ista coordinatio fit per praedicata superiora et inferiora, magis et minus universalia, vocantur illa praedicata ‚gradus', quia quasi scala est, in qua ascendimus et descendimus in ipsis praedicatis constitutivis rei; sicut in praedicamento substantiae ponitur ut genus supremum substantia, deinde corpus, deinde vivens, deinde animal, deinde homo, deinde Petrus..."* (*Ibid.*, 500b 17-35.)

[9] Námitka je Janem od sv. Tomáše formulována následně: *„... simplex apprehensio est expers omnis artificii et modi sciendi, quia tam naturaliter fertur in obiectum sicut sensus externi; ideo vocatur simplex apprehensio, quia nihil habet de artificio."* (Jan od sv. Tomáše, *op. cit.,* I, 87a 41-47.)

[10] Jestliže pojem postihuje realitu a nikoli lidský myšlenkový konstrukt, je jeho význam přirozený, tj. reprezentuje esenci – přirozenost jím poznávané skutečnosti.

[11] Zmíněná reflexe se musí odehrávat pod vlivem patřičných znalostí, které už člověku automaticky a přirozeně dány nejsou a jsou tudíž výsledkem kultivace myšlení. Jan od sv. Tomáše odpovídá na vzniklou obtíž velmi výstižně: *„Respondeo negando, quod simplex apprehensio sit expers omnis artificii logicalis. Licet enim sit expers artificii compositionis et divisionis, non tamen distinctionis et coordinationis, sicut distinguimus inter gradus superioris et inferioris, inter intentionem generis et speciei, inter commune et particulare, concretum et abstractum et similia. Cum enim in ipsa prima apprehensione soleant multa confuse et involute apprehendi, illa evolvere et coordinare artificium est ad modum sciendi requisitum, utputa ad definitionem et divisionem, quae penes intentiones generis et differentiae solent fieri. Emendare autem errores simplicis apprehensionis ex parte naturae seu rei apprehensae pertinebit ad metaphysicum, ex parte vero formae et secundae intentionis, v.g. ex parte generis et differentiae, ex parte concreti et abstracti et similium pertinebit ad logicum."* (Jan od sv. Tomáše, *op. cit.,* I, 87a 34-50; 87b 1-24.)

nezřídka je povolána k razantnímu překročení jeho konfuzní uzavřenosti. Např. pojmy „skutečnost, totéž, jiné, jedno" atd. jsou v běžném užití chápány příliš úzce. Co se metafyzikou nedotčenému člověku zdá být nemožné, vytyčuje metafyzika jako autentickou cestu k opravdovému chápání celku reality: navzdory povrchnímu zdání znamená pojem skutečnosti jednu skutečnost i mnohé skutečnosti zároveň; pojem identity nemá absolutně jeden a týž význam; co je jiné, je zároveň totéž, a jedno neznamená pro metafyzika rozhodně *jen* jedno. Kdo se chce pozvednout nad konfuze všedního myšlení, nezbývá mu, než začít pátrat po vnitřní fyziognomii pojmových obsahů.[12] Na této cestě směřující ke skutečnému vědění o celku reality pak velmi záhy narazí na problém kategorií, tj. na ty pojmové obsahy, které jsou natolik základní, že vytvářejí generické rámce všech speciálních diskurzů o jakékoliv realitě.

Když Aristoteles hovoří o kategoriích, situuje toto téma na počátek metafyziky, která si ujasňuje základní významy pojmu jsoucna.[13] Původní mnohost znamenaná uvedeným pojmem je současně mnohostí způsobů (modů), jimiž jsoucno může být. A jelikož je lidské myšlení ve svých obsazích zcela závislé na objektivně jsoucí realitě, promítají se fundamentální způsoby reálnosti věcí i do základních způsobů myšlení. Pro identifikaci jednotlivých kategorií je tudíž rozhodující určení základních způsobů, jimiž kategoricky soudíme o jsoucnu.[14] Z noetiky víme, že atributem kategorického soudu je pravda. V pravdivém soudu se nám odhaluje skutečnost v tom, čím objektivně je. Díváme-li se na jsoucno v jeho původní plurální povaze metafyzicky, nemůžeme se neptat po konkrétnějších podmínkách možnosti této plurality.[15] Poněvadž se jedno jsoucno nemůže lišit od jiného jsoucna něčím nejsoucím, bude jejich odlišnost zajištěna opět něčím jsoucím. Třebaže jsou obě jsoucna jsoucnem, každé z nich jím je jiným způsobem. Manifestuje-li kategorický soud to, co

[12] Tato výzva není obrácena jen do řad těch, kteří se chtějí vážněji zabývat filosofií. Jakákoliv zodpovědná lidská činnost vycházející z myšlení a působící na myšlení jiných musí primárně dbát o rozptýlení pojmových konfuzí a tedy o vytvoření základních podmínek smysluplné komunikace: „Ti, kdo s řečí profesionálně pracují (političtí a jiní řečníci, učitelé, vychovatelé, náboženští kazatelé, básníci a spisovatelé, novináři), tedy nepřesnost slov nevytvářejí, ona už existuje. Jejich úkolem a zodpovědností je o ní vědět a nezneužívat ji. Jejich povinností je vzdělat se, naučit se se slovy zacházet tak, aby i přes svou přibližnost dobře sloužila dobrým cílům – a toho jsou slova schopna." (Oldřich Selucký, *Logika pro střední školy,* Fortuna, Praha 1995, str. 39.)

[13] Klasičtí logikové popisují jednotlivé etapy lidského myšlenkového procesu finalizovaného pravdivým nahlédnutím poznávané reality takto: 1) *definitio* – spontánně formulované pojmy musí být myšleny co nejpřesnějším způsobem, k čemuž jako vhodný prostředek slouží definice, tj. adekvátní určení obsahu dotyčného pojmu; 2) *divisio* – definicí zachycený pojmový obsah může být distribuován na různé subjekty mající různé povahy. Proto je v druhém sledu nezbytná myšlenková orientace v počtu okruhů, v nichž se predikace definovaného pojmu uplatňuje. Např. Aristoteles dělí pojem *vědy* s ohledem na základní zóny její realizace na: a) vědy teoretické, b) vědy poetické, c) vědy praktické. Stejný myšlenkový postup se vyžaduje i v případě pojmu jsoucna: 1) *definitio* – jsoucno je to, co je či může být jakýmkoliv způsobem; 2) *divisio* – konkrétní identifikace způsobů bytí jsoucna, tj. určení jednotlivých kategorií. Reflexe problému kategorií proto odpovídá tomuto druhému momentu myšlenkové cesty za vědeckým poznáním reality – kategorie jsou výsledkem dělení jsoucna (*divisio entis*) do jeho základních bytostných modů; 3) *argumentatio* – definice a dělení pojmu jsou nezbytnou podmínkou pro argumentační práci, která se v naznačené linii bude týkat kategoriální strukturace skutečnosti.

[14] *„... oportet, quod ens contrahatur ad diversa genera secundum diversum modum praedicandi, qui consequitur diversum modum essendi; quia ‚quoties ens dicitur', idest quod modis aliquid praedicatur, ‚toties esse significatur', idest tot modis significatur aliquid esse. Et propter hoc ea, in quae dividitur ens primo, dicuntur esse praedicamenta, quia distinguuntur secundum diversum modum praedicandi."* (Tomáš Akvinský, *In Metaphysicam Aristotelis commentaria,* lib. V, lect. IX, n. 890.)

[15] Obecným podmínkám možnosti plurality skutečnosti jsme se věnovali v přednáškách o problému jednoty a mnohosti jsoucna. V nich jsme se na otázku soustředili z hlediska transcendentálního. Nyní se posouváme do jiné a užší perspektivy – klademe si za cíl stanovit konkrétnější důvody metafyzické plurality věcí.

každá jednotlivá realita je, nesmí v něm být její způsob jsoucnosti přehlížen. Tento modus bytí totiž patří k identitě jakéhokoliv věci.[16] Proto jsou kategorie vlastně výrazem vnitřní strukturace identity jsoucen. Zákon lidského myšlení je takový, že se odvíjí od toho, co je obecné, nerozlišené, konfuzní, směrem k tomu, co je konkrétní, rozlišené, uspořádané. Kategorie jsou těmi dimenzemi reality, které odhalujeme až po určitém hledání prostřednictvím tzv. „regresní analýzy".[17]

25.3 Platnost a rozsah platnosti kategorií

Kategorie se společně s dalšími tématy klasické metafyziky staly pro moderní filosofy oblíbeným příkladem zásadní historické podmíněnosti všech myšlenkových produktů člověka v dějinách. Pokud se dnes o kategoriích diskutuje, pátrá se především po důvodech jejich formulace. Jedním z nejznámějších interpretů původu aristotelských kategorií je švýcarský lingvista E. Benveniste. Podle něj je třeba chápat Aristotelův počin jako výsledek analýzy gramatické struktury řeckého jazyka. Tím už je dáno, že o zavazující univerzalitě takových tříd nemůže být rozumná řeč. Gramatická podoba antické řečtiny je totiž stejně jako gramatika jiných jazyků něčím zcela nahodilým. V tomto pohledu je prvních šest Aristotelových kategorií abstraktním výrazem nominálních jazykových forem (substantivum, adjektiva, adverbia), zatímco kategorie zbývající nacházejí své poslední odůvodnění v existenci jazykových forem verbálních (imperfektum, perfektum, slovesa aktivní a pasivní).[18] Benvenistovo řešení kombinované s důrazem na nahodilost historické povahy jazykových struktur je v dnešní relativistické intelektuální atmosféře hodnoceno velmi

[16] Nezapomeňme, že kategorie postihuje rodový a tedy esenciální, identitní rozměr myšlených entit.

[17] Srov. Marcello Zanatta, *Aristotele. Le categorie,* BUR, Milano 1989, str. 55 a 59. Poslední dvě věty v našem textu stojí v určitém napětí – na jedné straně apelujeme na rozvoj lidského myšlení od obecného ke konkrétnímu, na straně druhé označujeme kategorie jako rezultát „regresní analýzy", což je proces právě opačný, neboť se při ní vychází od toho, co je konkrétní, a směřuje se k tomu, co je obecné. Je tedy nutné podotknout, že tvrzení jsou vyřčena z různých hledisek. Jelikož je pojem jsoucna naprosto prvním, v sobě nerozlišeným pojmem našeho myšlení, děje se ve vztahu k němu odhalení kategorií ne nějakým zpětným myšlenkovým chodem (regresem), nýbrž naopak explicitací implicitních obsahů v pojmu jsoucna (dynamika progresivní). Tento progresivní kognitivní proces však není aktualizovatelný apriorně, tj. bez přispění smyslového poznání. V druhé přednášce tohoto kurzu metafyziky jsme se zabývali otázkou základního východiska lidského myšlení. Jeho povahu jsme odečítali z elementární dynamiky lidského rozumu, tak jak se projevuje v nejranějších fázích jeho intelektuálního vývoje. Naše vědění se počíná formulací otázek typu „co je to?", „proč je to?" a je vlastně v těchto otázkách již v jisté míře přítomno (naprosté nevědění by bylo neschopností formulace otázky). Uvedené otázky svědčí o přítomnosti pojmu jsoucna v myšlení, které se problematicky vztahuje k něčemu konkrétnímu, smyslově vnímanému (na začátku našeho intelektuálního života vznášíme tyto otázky na adresu zcela konkrétních, smysly zprostředkovaných skutečností). Co je tedy startovním bodem lidského myšlení? Je jím aktivace původní struktury *ratio – experientia*, kde na straně rozumu (*ratio*) stojí pojem jsoucna ve svém primárním zachycení a na straně druhé nějaká konkrétní, smysly reprezentovaná jednotlivina. Na otázku „co je to?" pak lze odpovídat odstupňovaně v závislosti na myšlenkovém pronikání ke stále obecnějším určením, jimž daná jednotlivina podléhá, tj. v závislosti na odhalování jejích esenciálních rysů, jimiž se podobá stále širšímu okruhu existujících věcí. Toto zde můžeme označit za Alíka, psa, živočicha, živou bytost, hmotnou skutečnost, substanci, čímž právě provádíme naznačenou regresní analýzu významů implikovaných ve výchozím singulárním pojmu Alík. Regresem se míní zpětný myšlenkový pohyb až do nejzazšího univokálního významového pozadí konkrétně vnímaného jsoucna. Protože relace *ratio – experientia* je původní strukturou lidského myšlení (neexistuje *ratio* bez původní vztaženosti k *experientia* a *experientia* bez *ratio*), je diskutovaný kognitivní proces vedoucí k odhalení kategorií zároveň progresní – konkretizující vzhledem k rozumu (k pojmu jsoucna) – a regresní – zevšeobecňující vzhledem ke zkušenostně poznávané jednotlivině.

[18] Srov. E. Benveniste, „Catégorie de pensée et catégorie de langage", in: *Problemes de linguistique générale,* NRF, Gallimard 1966, str. 63-74. Ve světle představeného interpretačního klíče je např. možné tvrdit, že údajná struktura reality označovaná jako vztah mezi substancí a akcidenty není ničím jiným než naivní transpozicí gramatické dvojice subjekt – predikát do skutečnosti.

příznivě. Je však analytická sonda lingvisty dostatečná k vysvětlení autentického profilu Aristotelových kategorií?

Erudovaný jazykozpytec se na svůj studijní materiál dívá ze značně zúžené perspektivy. Intence zkoumaného textu ustupují do pozadí, aby nezacláněly v odkrývání oné „poslední" roviny, která pro lingvistu nemůže být samozřejmě jiná než jazyková. Kdyby však byl Benveniste pozornější k Aristotelovým filosofickým myšlenkám, musel by přinejmenším uznat, že jeho teorie s nimi stojí v přímém protikladu. Na počátku svého díla *Peri hermeneias* totiž Aristoteles jasně ukazuje, jak se dívá na poměr jazyka a myšlení.[19] Jazyk se má k myšlení na způsob symbolu, tj. jako kulturně podmíněné, na konvenci spočívající znamení.[20] Proto by Aristoteles nikdy nepřipustil platnost interpretace, podle níž jeho kategorie pocházejí ze struktury jím užívaného jazyka. Obsahy našeho myšlení by pak byly zasazeny do čistě jazykových rámců. To by svědčilo o jakémsi „naivním realismu", v němž by se jazykové poměry přímo přenášely do myšlení.[21] A poněvadž je lidské myšlení prokazatelně objektivní,[22] jeho poslední základy by zároveň a ve stejném ohledu byly a nebyly kulturně-konvenční. Poznání jazykové struktury posledního fundamentu našeho myšlení se na jedné straně odehrává a musí odehrávat s objektivním, tj. s transkulturně-nekonvenčním nárokem, na straně druhé se však deklaruje jejich kulturní konvenčnost.[23]

Proto je při hledání odpovědi na nastolenou otázku zodpovědnější postoupit z platformy jazyka na úroveň myšlení v jeho transcendentální dimenzi. Jazyk, nakolik je jazykem, vždy zůstane ve svých konkrétních výrazech kulturně modelovatelný, i když ne zcela neomezeně. Naopak myšlení situované do jakékoliv kultury jakékoliv doby bude stále myšlením, takže mu budou vlastní určité, ve všech kulturních proměnách stále přítomné identifikující znaky. Kromě toho nelze nikdy koncipovat myšlení bez jeho vztahu k realitě, která si rovněž musí uchovat své identitní znaky napříč všemi kulturami všech dob. A právě k těmto identitním znakům reality patří kromě jiného i její kategoriální členění.[24]

[19] Srov. Aristoteles, *Peri hermeneias,* I, 16a 2-3.

[20] Jazykový výraz je na rozdíl od pojmu znamením pouze konvenčním.

[21] „Vztah mezi gramatikou (slovy) a kategoriemi (pojmy) je symbolický a ne takový, že by tyto poslední byly pouhým ‚obtiskem' gramatiky." (Bertrand Souchard, *Aristote de la physique á la métaphysique,* Éditions Universitaires de Dijon, Dijon 2003, str. 171.) O „naivním realismu" není patřičné mluvit ani v případě hodnocení vztahu myšlení – realita v Aristotelově pojetí, poněvadž jeho pozice umírněného realismu implikuje, že kognitivní obsahy nejsou prostou transpozicí charakteristik skutečnosti do myšlenkového prostředí.

[22] Toho si je Aristoteles kriticky plně vědom.

[23] Gramatickou derivaci Aristotelových kategorií zastával rovněž německý myslitel Trendelenburg. Z jeho zkoumání mu vyplynulo, že kategorie substance pochází ze slovního druhu substantiva, kategorie kvantity a kvality z adjektiva, kategorie relace z adjektiva v komparativní podobě, kategorie místa a času z adverbií místa a času, kategorie činnosti a trpnosti z aktivní a pasivní podoby slovesa, kategorie pozice reflektuje podmínku sloves nepřechodných, konečně kategorie habitu má souvislost s perfektem slovesa. Srov. Trendelenburg, „Aristoteles Kategorienlehre", in: *Historische Beitraege zur Philosophie,* Berlin 1946.

[24] Hypotéza jazykového původu Aristotelových kategorií nemusí vždy předpokládat, že se lidské myšlení jako takové zakládá na struktuře jazyka. Mnohdy svůj obsah váže jen ke konkrétnímu počinu řeckého myslitele. Jestliže ale Aristoteles nahlíží objektivitu našeho poznání, pak je zřejmé, že poslední strukturace našeho myšlení musí pocházet z reality samé. Proto by v rámci všech podobných hypotéz měla být položena otázka, zda je vůbec principiálně možné dojít ke stanovení nějakých reálných tříd, v nichž se vyjadřuje skutečnost ve svém objektivním bytí. Pokud si Aristotelův interpret takovou otázku neklade, pak se pravděpodobnost nalezení správného řešení problému notně snižuje. Neboť i kdyby se ukázalo, že struktura jazyka nebyla při stanovení kategorií jsoucna zcela nepodstatná, nebylo by na pozadí vědění o objektivitě myšlení možno klást jejich poslední původ výlučně na úroveň jazyka.

Řečeno poněkud jinak – jazykovědci uniká z titulu jeho omezených kompetencí možný přesah lingvistických kategorií směrem k realitě jako takové. Třebaže jsou kulturně-konvenční rysy evidovatelné právě především na lidském jazyce, neznamená to, že by se jazykové formy musely se skutečností naprosto míjet. Filosofický přístup k problému nutí k tázání právě na takovou souvislost. Co když tzv. lingvistická dedukce kategorií přehlíží podmíněnost struktury jazyka samotnou strukturou reality? Co když tzv. lingvistické třídy v zásadě odpovídají reálné fyziognomii světa? Nejsou však vznesené otázky v nápadném kontrastu s naším předchozím výkladem? Vždyť v něm jsme trvali na symboličnosti jazyka ve srovnání s myšlenkovými obsahy. Tyto reflexe se ale týkaly jen jazyka, nakolik je jazykem, tj. nakolik se svými vlastními specifiky odlišuje od všeho, co jazykem není, tedy i od reality. Jen za takových okolností je třeba kriticky upozorňovat na to, že kategorie se z něj nedají derivovat. Neboť pokud je jazyk ve své specifické povaze zcela odříznut od reality a pokud se z úvah vyloučí akcent na objektivitu myšlení jazykem nadané bytosti, pak stojí celá teorie jazykové dedukce kategorií na velmi chatrných základech.[25]

Kromě hypotézy jazykového původu Aristotelových kategorií[26] existují i jiné pokusy o vysvětlení, jak byly stanoveny. Např. německý filosof O. Apelt zdůrazňuje logický význam kategorií. Při jejich chápání se proto nesmíme orientovat na strukturu jazyka, nýbrž na logickou strukturu našich soudů.[27] Mezi zastánce ontologického významu kategorií patří např. velcí znalci a komentátoři Aristotela Bonitz a Reale.[28] Konečně R. Bodéus vyzvedá souvislost kategorií řeckého filosofa s právním myšlením tehdejší doby.[29] Tyto jednotlivé teorie zde nemusíme dopodrobna představovat. Není samozřejmě vyloučeno, že čas s sebou přinese další návrhy na řešení obtíže. Ať již však budou jakékoliv povahy, budou se muset vyrovnat s noetickým důkazem objektivity lidského myšlení a v zájmu své serióznosti se budou muset zabývat možností reálného dosahu aristotelských kategorií.

[25] Text, který zde odcitujeme, je ukázkou filosofického hodnocení tématu. Korekce čistě lingvistického zacházení s Aristotelovými kategoriemi je v něm nepřehlédnutelná: „Co se týče organického a systematického odvození kategorií z gramatických struktur jazyka, je nutné kromě velmi významné absence jakékoliv indikace ze strany Aristotela ohledně této teze – což je v tomto případě absence značně závažná, neboť je více než rozumné se domnívat, že by filosof neopomněl vysvětlit, odkud odvodil určení, jimž dává filosofickou hodnotu, pokud by je skutečně ‚derivoval' z nefilosofického kontextu, kterým gramatika je – uvážit, zda jazyk strukturovaný ve svých elementárních vrstvách takovým způsobem, že umožňuje ‚dedukci' kategorií, již není kategoriálně strukturován; tj. zda to nejsou naopak reálné kategorie, které umožňují klasifikovat základní dimenze jazyka do určení, která ho v této rovině specifikují, takže zmíněná strukturace jazyka není jen jevem gramatickým, ale filosofickým (*speculativa*), čímž se také nabízí jako kontext, z něhož je možné kategorie ‚dedukovat'. Ale jak vidno, to se může dít jen proto, že jazyk tyto kategorie již vlastní a předpokládá je, pročež lingvistická ‚dedukce' by ve skutečnosti byla ‚autodedukcí' kategorií z nich samých. Tím se samozřejmě nechce popírat, že by se Aristoteles při formulaci kategorií inspiroval ‚čistými' gramatickými strukturami řeckého jazyka: je to dokonce velmi pravděpodobné. To, co chceme naopak negovat, je tvrzení, podle nějž gramatické struktury jako takové a ne myšlené jako filosofická klasifikace, tj. jako mající větší dosah než toliko gramatický, mohou poskytnout základ pro diskutovanou dedukci, tedy že kategorie pocházejí vposledku pouze z gramatiky." (Marcello Zanatta, *Aristotele. Le categorie,* op. cit., str. 86-87.)

[26] Je-li původ kategorií kladen výlučně do jazyka, je tím již předznamenán i rozsah jejich platnosti. Proto jsme se v našem výkladu snažili (prozatím jen náznakově) konfrontovat s možností jejich relativizace a de-objektivizace.

[27] Srov. O. Apelt, „Die Kategorienlehre des Aristoteles" in: *Beitraege zur Geschichte der griechischen Philosophie,* Leipzig 1891.

[28] Srov. H. Bonitz, „Über die Kategorienlehre des Aristoteles", in: *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften,* Philosophische-historische Klasse, 10 Band, 5 Heft, Wien 1853; Giovanni Reale, „Filo conduttore grammaticale e filo conduttore ontologico nella deduzione delle categorie aristoteliche", in: *Rivista di filosofia neoscolastica* XLIX (1957), str. 423-458.

[29] Srov. R. Bodéus, „Aux origines de la doctrine aristotélicienne des Catégories", in: *Revue de Philosophie ancienne"* III (1984), str. 121-137.

Pokud se stávající či jakákoliv budoucí reflexe vyhne tématu objektivity myšlení, zůstane hluboko pod úrovní problému, který je ve své poslední dimenzi realisticko-metafyzický.[30]

25.4 Kritické dodatky

Přehlédneme-li myšlenkovou cestu, kterou jsme se dostali až k této kapitole, smíme se odvážit prohlásit, že se nám podařilo rehabilitovat platnost a dosah platnosti Aristotelových kategorií? To by bylo evidentně velmi předčasné. Shrneme-li závěry našeho výkladu, můžeme se spolehnout jen na možnou platnost kategorií pro samotnou realitu. Poněvadž Aristoteles ve svých dílech odkazuje k deseti kategoriím, bylo by předčasné prohlásit je všechny bez bližšího zkoumání za filosoficky akceptovatelné.

V intenci řeckého myslitele má kategoriální struktura pokrýt skutečnost v jejím transcendentálním rozpětí. To, znamená, že ve svém souhrnu mají být kategorie koextenzivní s celkem reality. Z toho ovšem nijak neplyne, že by se metafyzika měla v případě jejich objektivní platnosti zabývat jejich kompletním spektrem. Povaha některých Aristotelem nabízených kategorií totiž neodpovídá metodickým požadavkům metafyziky. V kapitolách věnovaných této látce jsme vysvětlili, že se metafyzický pojem ve svém obsahu liší od pojmů, s nimiž operuje přírodověda či matematika.[31] Na rozdíl od nich nám musí metafyzika zpřístupnit i ty oblasti reality, které nejsou omezeny na parciální myšlenkovou oblast. Každý pojem, jehož obsah se nemůže realizovat v hmotné a nehmotné sféře reality zároveň, ztrácí nárok na své použití v metafyzice. Některé Aristotelem formulované kategorie jsou ale právě takovými koncepty, jejichž obsah je uskutečnitelný jenom ve hmotných jsoucnech. Vypočítáme-li tedy všechny kategorie, nemělo by být odlišení metafyzicky významných tříd od oněch zbývajících nijak složité.

Aristoteles člení skutečnost do následných kategoriálních momentů:

1. substance
2. kvantita

[30] Francouzský filosof B. Souchard se ve své zajímavé studii věnované poměru Aristotelovy *Metafyziky* k jeho *Fyzice* kromě jiného zabývá i problémem geneze kategorií a předkládá dosti podrobně vypracovanou verzi jeho řešení, o níž jsme se ještě nezmiňovali. Podle této interpretace se na povstání učení o kategoriích podílela Aristotelova synoptická reflexe objímající teorie predikabilií, antepredikamentů a post-predikamentů. Mezi predikabilii sehrálo v tomto směru hlavní úlohu predikabilium rodu – kategorie jsou totiž tzv. rody nejvyššími. Antepredikamenta homonyma, synonyma a paronyma se podílely na formulaci kategorií tím, že svým způsobem zpřítomňují problém identity a diference jsoucna, k jehož vyjasnění kategoriální členění jsoucna zásadním způsobem přispívá. Mnohost nejvyšších rodů (diference jsoucna) je v Aristotelově koncepci myšlena vždy k nejzákladnějšímu modu reality, tj. k substanci jakožto k rodu absolutně nejvyššímu (moment analogické identity jsoucna). Konečně tzv. postpredikamenta (opozice, předchůdnost, simultánnost, změna, vlastnění – habitus) se v součinosti s těmi právě vyloženými nabízejí jako pojmy, které podstatně napomáhají k filosofickému uchopení fenoménu změny. Souchard pak vidí přímou souvislost mezi Aristotelovou analýzou změny a mezi kategoriemi v jejich konkrétní podobě. Kategorie vlastnění (*habitus – échein*) je tím momenem reality, v němž se naplňuje každá konstruktivní změna – proměnou prošlá skutečnost získává díky změně něco, co předtím neměla. Dokonce pojem aktu, který je pro myslitelnost změny naprosto nezbytný, není podle Aristotela bez reference k modu vlastnění (*échein*) vůbec ustavitelný (všimněme si, že Souchard dává kategorii vlastnění jiný význam, než je v aristotelské tradici běžný). Akt totiž řecký filosof pojímá prostřednictvím znaků vlastnění a cíle (*entelécheia*). Kategorie času, činnosti a trpnosti mají vztah ke změně v nejobecnějším smyslu. Čas je mírou změny, každá změna je působením činitele na to, co je měnitelné (trpnost). Vztah je určením, které náleží termínu změny v ohledu k podmínkám, které vedly k jeho realizaci. Kvantita, kvalita a místo jsou mody jsoucna specifikující nezredukovatelné typy změn (změna v kvantitě, kvalitě a místě). Pozice je termínem místního pohybu. Substance je posléze poslední podmínkou uskutečnitelnosti jakékoliv změny. Proto, píše Souchard, „je třeba všech kategorií, abychom byli opravdu schopni změnu myslet". (Bertrand Souchard, *op. cit.*, str. 188; pro konzultaci celé otázky kategorií v autorově zpracování srov. str. 170-175 a 182-192.)

[31] Srov. přednášky č. 7 a 8.

3. kvalita
4. vztah
5. místo
6. pozice
7. čas
8. činnost
9. trpnost
10. habitus.

Naše metodické analýzy nám na svém místě pod hrozbou kontradikce potvrdily, že pojem jsoucna se nemůže vztahovat výlučně k empiricky dosažitelným realitám. Kategorie pojem jsoucna vnitřně strukturují – modalizují, takže co jsme řekli o tomto transcendentálním pojmu, platí v jisté úpravě i o nich. Musíme tedy určit ty mody jsoucna, které se svou povahou vymykají pouze hmotnému způsobu existence.

K nim patří v prvé řadě substance. Substance značí autonomní způsob existence jsoucna, a jelikož je samotná konstituce metafyziky vázaná na důkaz existence nehmotného jsoucna substanciálního typu, je metafyzická relevance kategorie substance více než zřejmá. Kvantita do úvahy evidentně nepřichází a její zkoumání je přenecháno filosofii přírody, případně jiným přírodovědným disciplínám.[32] To samé je nutné konstatovat pro případ místa, času a pozice. Kategorie habitu je vyhrazena těm skutečnostem, které pocházejí z činností kulturních bytostí, takže jeho reflexe spadá do kompetence kulturní antropologie.

Pro metafyziku tedy vedle již zmíněné substance zbývají už jen kategorie kvality, vztahu, činnosti a trpnosti. Jelikož se pohybujeme na platformě metafyzického pluralismu, ukazují se být i tyto třídy jako metafyzicky významné. Neboť mnohé skutečnosti jak povahy hmotné, tak povahy nehmotné se vzájemně liší a diferenciační funkce je v metafyzice svěřována právě kvalitě. Reality, které se vzájemně liší, jsou propojeny jistými vztahy, takže absence vztahu mezi metafyzickými kategoriemi ohrožuje konzistenci pluralismu. Plurálně jsoucí skutečnosti jsou navíc omezené, a jelikož se mezi ně počítají i lidské osoby, jejichž esence nejsou prokazatelně zredukovatelné na empirické determinace, musíme pozvednout na metafyzickou úroveň rovněž kategorie činnosti a trpnosti.[33]

Relevantnost substance, kvality, vztahu, činnosti a trpnosti jakožto metafyzických kategorií se vyjeví v momentě, kdy jejich odmítnutí zavede rozpor do objektivního polysémantického pojmu jsoucna. Tento důkaz provedeme později, v přednáškách věnovaným jednotlivým kategoriím.

Vysoká problematičnost tématu kategorií se projevuje i v námitkách, které se zaměřují buď na jejich počet, anebo na neprůhlednost jejich odvozování. V diskuzích o počtu kategoriálních tříd poukazují jedni na jejich nekompletnost, druhým zase vadí jejich numerická nadbytečnost. Kritika se dotýká i způsobu jejich odvození: ten bývá hodnocen jako nesystematický, čistě empirický, což se zpětně obrací i proti jejich kompletnosti. Lze

[32] Z metafyzického zkoumání je vyloučena kvantita predikamentální (kategoriální), ne však tzv. kvantita transcendentální, o níž jsme již hovořili v přednáškách o analogii. Transcendentální kvantita je dána počtem existujících entit nezávisle na modu jejich existence a náleží proto plným právem mezi pojmy metafyzické. Možnost reflexe některých kategorií jinými disciplínami, než je metafyzika, je viditelná, třebaže ne plně ospravedlnitelná, i z toho, že jednotlivé vědy jsou na platnost kategoriální klasifikace jsoucna odkázané: kategoriální pojmy „mají sekundární a reflexivní povahu ve vztahu k již ustaveným vědám, které s nimi více či méně implicitně pracují" (Michel Bastit, *Les quatre causes de l'être selon la philosophie premiére d'Aristote,* Peeters, Louvain-La-Neuve 2002, str. 208).

[33] Lidské osoby jsou aktivní a pasivní i v neempirickém rozměru svých životů – např. v myšlení, které je jistou činností a zároveň se chová k obsahům myšleného receptivně.

vůbec klasickou teorii predikamentální struktury reality obhájit proti tak silnému tlaku moderního zpochybňování?

Při pečlivějším přístupu se to nejeví zcela nemožné. Musíme si uvědomit, že kategorie mají být těmi dimenzemi reality, které prolínají naprosto vším. Jsoucno se má ve své původnosti v těchto strukturách přirozeně realizovat. Jelikož je skutečnost původně plurální, je také původně vnitřně rozdělená, strukturovaná do svých vlastních modů. Kategorie jakožto *prima divisio entis* jsou tudíž rovněž něčím bytostně originálním, a proto je nepatřičné hledat nějaký jejich původ (*origo*), z něhož by mohly být následně odvozovány a dedukovány. Žádné takové původní a nadřazené kriterium neexistuje, a kdo ho hledá, nechápe smysl kategoriální klasifikace jsoucna. Při pátrání po důvodech vzniku této klasické metafyzické doktríny je proto nutné přesunout pozornost na všechny momenty reality, na nichž je danost kategorií obzvláště patrná.

Jaké „momenty" přicházejí v úvahu? Především moment objektivity skutečnosti, moment logického chápání jsoucna a moment jeho jazykového označování. Tím přicházejí ke svým právům všechny výše jmenované pokusy o vysvětlení původu Aristotelových kategorií. Na rozdíl od jejich zastánců není možné tyto teorie přijímat separovaně a výlučně. Neboť právě tehdy propadáme pokušení „dedukovat" kategorie z nějakého principu, který je má vysvětlovat a „zakládat". Viděli jsme však, že *prima divisio entis* postrádá jakýkoliv prvotnější fundament svého nároku. Realita sama, její logická myslitelnost a jazyková uchopitelnost jsou momenty, které vzaty všechny zároveň ospravedlňují danost a platnost Aristotelových kategorií. Z naznačených poměrů dále vyplývá, že nededuktivní, ale spíše popisný charakter stanovování kategorií není nějakým korigovatelným limitem teorie, nýbrž nutností spojenou s její primární metafyzickou povahou.[34] Konečně také odpověď na otázku po „kompletnosti" bytostných tříd musí respektovat konsekvence vycházející z jejich ustavujících rysů. Každé ověřování úplnosti kategorií bude již od počátku nutně

[34] Srov. např. Tomáš Akvinský, *In Metaphysicam Aristotelis commentaria,* n. 889, kde lze nalézt Tomášovo systematické ospravedlnění zavedení Aristotelových kategorií.

podmíněno jejich daností a implicitně nárokovanou platností.[35] Proto není nezodpovědné říci, že klasické Aristotelovo učení o kategoriích splňuje předpoklady své kompletnosti.[36]

[35] Každý myšlenkový počin člověka implikuje polysémantický pojem jsoucna. V tom jsou neodstranitelně zakódovány významy jeho modů typu substance, kvality, kvantity, relace atd. Je samozřejmě otázkou, kolik objektivních významů je zakódováno v polysémantickém pojmu jsoucna. Je jich opravdu deset, jak míní Aristoteles? Poněvadž je danost jím zmiňovaných kategorií potvrzována jak analýzou jazyka, tak analýzou logických struktur soudu a reality samé, může být tato teorie rozumně považována za „aspirující na úplnost" (viz dále M. Zanatta). Lidské myšlení má prokazatelně transcendentální rozpětí, což znamená, že *actu confuse* myslíme opravdu vše jsoucí. Formulací kategorií člověk odstraňuje počáteční konfuzi transcendentálního pojmu jsoucna. Protože je však na jeho kognitivním horizontě díky pojmu jsoucna již od počátku vše *actu implicite* přítomno, ukazuje se být analýza jeho inteligibilních modalit v různých nasvíceních (realita – myšlení – jazyk) dobrou cestou k postižení základní struktury toho, co je. Jistě není absolutně nemožné, že by nějaká fundamentální modalita jsoucího zůstala až dodnes skryta před analytickými sondami filosofů a že teprve čeká na své odhalení. Takové odhalení však musí být uskutečněno ze stejné perspektivy, na které je situována klasická metafyzika. Muselo by se jednat o analytický myšlenkový pohled podpořený noetickým důkazem objektivity poznání, kterému navíc neschází dostatečné, tj. transcendentální rozpětí. Tzv. nové kategorie, s nimiž se v moderních filosofiích setkáváme (např. „existenciálie" existencialistů), jsou formulovány ze zcela jiného stanoviska, charakterizovaného obvykle negací objektivity a klasické transcendentality poznání. Nejde tudíž o „rozšiřování", případně „nahrazování" nekompletního či nesprávného kategoriálního výčtu provedeného Aristotelem. Při dodržení vstupních filosofických podmínek, které jsou kriticky jištěné, můžeme s velkou mírou pravděpodobnosti hovořit o kompletnosti Aristotelem uváděných kategorií jsoucna. Kromě toho se vůbec nemusíme pouštět do obhajoby těch kategorií a jejich přináležitosti k objektivnímu korpusu bytostných tříd, které svým obsahem nesplňují metodická kriteria metafyziky (kvantita, místo, čas, pozice, habitus).

[36] Následná citace je vhodným shrnutím rozebírané problematiky: „... pomineme-li zmíněné ‚deduktivistické' přístupy, které jsou nutným důsledkem absolutizace každého jednotlivého kriteria indikovaného badateli, je pravděpodobné a rozumné předpokládat, že každé z nich ve vzájemné integraci s ostatními přispělo ne bezvýznamně ke stanovení námi rozebíraných kategorií a že poskytlo základ k jejich ‚ospravedlnění'. V tomto smyslu je pravda, že Aristotelův soupis kategorií nemůže být považován za čistě náhodný a kompilativní, ale naopak za odpovídající kriteriím, tedy za mající ‚ospravedlnění', a charakterizovaný jistou organičností a systematičností. Z tohoto hlediska se stává zbytečným oživovat problém kompletnosti kategoriálních určení a ptát se, zda jsou Aristotelem indikované kategorie opravdu všemi nejvyššími rody, anebo zda mohou existovat ještě i jiné: je to zbytečné, neboť nededukovatelnost kategorií a jejich nederivovatelnost z nějakého jediného kriteria nedovoluje verifikovat adekvátnost jejich počtu, o to méně jejich nutnosti. Jelikož se však na straně druhé nejedná o jejich pouhý výčet, nýbrž mají své ospravedlnění (v jazyce, v analýze nejvíce generických a nejvíce rozdílných aspektů reality, v poznání nejobecnějších predikovatelných určení atd.), aspiruje tento výčet na kompletnost. Obvinění z neúplnosti a z nesystematičnosti, které bývá proti aristotelskému učení o kategoriích vznášeno, mělo své notoricky známé slavné exponenty v Kantovi a Hegelovi. A je snadno pochopitelné, že v systémech těchto filosofů musí být kategorie rigorózně odvozené a mít charakter nutnosti: neboť odpovídají způsobům, jimiž duch realizuje sebe sama jako činnost uspořádávající (*come attività ordinatrice*) u Kanta, anebo kreativní u Hegela ve vztahu k samotné skutečnosti; duch je nalézá v sobě samém tím, že analyzuje svou činnost, a proto je z ní také dedukuje. Ale pro Aristotela není skutečnost žádnou konstrukcí transcendentálního subjektu ani produktem ducha. Proto nejsou dány podmínky k tomu, aby nutnost reality vyžadovala nutnost uznání způsobů, v souladu s nimiž je kladena, a to buď ve své objektivitě, či ve své samotné realitě. Stejně tak u něj chybí podmínka, díky níž činnost myšlení předpokládající nutnost reality vyžaduje, aby byly nutně určeny, tj. ‚dedukovány' způsoby jeho postupu." (Marcello Zanatta, *op. cit.*, str. 87-88.)

Rejstřík kritických námitek obracených proti konkrétní podobě Aristotelových kategorií by mohl být samozřejmě ještě vydatně obohacen.[37] Jelikož se však v našem dalším výkladu budeme soustředit jen na kategorie jištěné principem sporu a relevantní pro metafyziku, můžeme si dovolit nevyjadřovat se k diskuzím, které nastíněné námitky vyvolávají.

Literatura pro kapitolu

Jan od sv. Tomáše, *Cursus philosophicus,* vol. I, Marietti, Torino 1930.

E. Benveniste, „Catégorie de pensée et catégorie de langage", in: *Problemes de linguistique générale,* NRF, Gallimard 1966.

M. Zanatta, *Aristotele. Le categorie,* BUR, Milano 1989.

B. Souchard, *Aristote de la physique á la métaphysique,* Editions Universitaires de Dijon, Dijon 2003.

O. Apelt, „Die Kategorienlehre des Aristoteles", in: *Beitraege zur Geschichte der griechischen Philosophie,* Leipzig 1891.

H. Bonitz, „Über die Kategorienlehre des Aristoteles", in: *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften,* Philosophische-historische Klasse, 10 Band, 5 Heft, Wien 1853.

G. Reale, „Filo conduttore grammaticale e filo conduttore ontologico nella deduzione delle categorie aristoteliche", in: *Rivista di filosofia neoscolastica* XLIX (1957).

R. Bodéus, „Aux origines de la doctrine aristotélicienne des Catégories", in: *Revue de Philosophie ancienne,* III (1984).

[37] Častý nesouhlas filosofů je vyjadřován ve vztahu k posledním šesti kategoriím. Např. A. Krempel obhajuje ve svém obšírném díle o vztahu u Tomáše Akvinského tezi, podle níž tento středověký myslitel uznával stejně jako později Duns Scotus pouze čtyři ontologické kategorie (substanci, kvantitu, kvalitu a vztah), zatímco zbývající kategorie prý pro něj nejsou ničím jiným než tzv. vnější denominací, které jsoucno nijak reálně neurčují v něm samém (srov. A. Krempel, *La doctrine de la relation chez saint Thomas,* Vrin, Paris 1952, str. 83). V podobném duchu se k problému staví i J. De Finance: srov. Joseph De Finance, *Connaissance de l'être,* Desclée de Brouwer, Paris-Bruges 1966, str. 453. Této tezi naopak oponuje Jan od sv. Tomáše, když hájí přináležitost zpochybňovaných kategorií k reálným určením jsoucna v něm samém prostřednictvím pojmu *modus relictus.* (srov. Jan od sv. Tomáše, *Cursus philosophicus,* vol I, 622a 33 – 622b 2.)

26 Substance

Substance je pro klasickou metafyziku základní způsob bytí jsoucna. Moderní a současná filosofie vede proti takové koncepci reality soustředěný útok. Naznačený spor má tedy zcela zásadní povahu. Diskurzivita lidského myšlení si vynucuje pojmovou komparaci. Kategorický soud je strukturován jako vztažení subjektu a predikátu. Vypovídaný pojem buď postihuje, co subjekt je, anebo co subjekt má. To se může stát vhodným východiskem pro filosofické reflexe o substanciální dimenzi jsoucna. Ze základních způsobů kategoriálního souzení o realitě vysvítá, že ji chápeme buď jako něco jsoucího v sobě, anebo jako něco jsoucího v jiném. Jiný modus bytí jsoucna není možný. Příslušná kapitola zkoumá důsledky plynoucí z objektivizace toliko jednoho či druhého členu predikabilní struktury „být něčím v sobě" – „být něčím v jiném" a dospívá k deklaraci jejího realistického přesahu. Substanciální způsob bytí náleží nejen člověku, ale i živočichům a rostlinám. Argumentace přes princip sporu je schopna přeměnit toto tvrzení v nezpochybnitelný závěr. Opírá se přitom o analýzu činností příslušných jsoucen. Substancialita jmenovaných entit potvrzuje novým způsobem Aristotelovu teorii o původní pluralitě jsoucna.

26.1 Substance včera a dnes

V přednášce o kategoriálním členění objektivního pojmu jsoucna jsme měli možnost pochopit, proč je toto téma pro klasickou metafyziku důležité a nevyhnutelné. Kategorie jsou nejzákladnějšími, vzájemně nezredukovatelnými způsoby bytí jsoucna.[1] Původní pluralita skutečnosti se vlastně v konkrétnější podobě profiluje právě v této primární kategoriální strukturaci. Substancialita jsoucna je z určitého důvodu považována za ten nejzákladnější způsob bytí reality, na nějž jsou všechny ostatní bytostné mody skutečnosti nějak odkázány.

Současná filosofie se však v naprosté většině případů dívá na problém substance jako na otázku vzniklou a řešenou v kontextu dnes již překonaného a proto nepřijatelného způsobu myšlení. Když už se o substanci hovoří, pak většinou jen v historických souvislostech nebo jako o názorném příkladu konceptu, který se zásadně míjí s vlastní povahou dynamické a neomezeně pluralizované skutečnosti. Pokud by se konzistence pojmu substance opravdu zbortila pod tlakem moderní kritiky, padl by jeden z nosných pilířů klasického metafyzického myšlení, což by nakonec vedlo k jeho úplnému zhroucení. Důsledky moderního odmítání tohoto konceptu jsou tedy vážné. Přistupme proto k následnému zkoumání s vědomím, že se v něm rozhoduje o té nejzákladnější povaze reality samé.

26.2 Navození problému substance

Při úvahách o substanci musíme vyjít z předpokladů, jejichž spolehlivost již byla dokázána. Vzdálená premisa naší argumentace leží v soudu o objektivitě lidského myšlení. Tato noetikou garantovaná pravda se vztahuje na ten typ poznání, který má nějaký nutný a tedy neustále přítomný charakter. Jde-li o myšlení lidské, jde o myšlení diskurzivní, tj. postupné. V myšlenkovém diskurzu dochází k porovnávání pojmů v soudech a úsudcích, avšak pokaždé v rámci toho nejobecnějšího a nejzákladnějšího objektivního pojmu – pojmu jsoucna. Ať poznáváme cokoliv a kdykoliv, poznáváme nějaké jsoucno. Neboli, vyjá-

[1] Viz citovaná pasáž z Tomáš Akvinský, *Quaestiones disputatae de Veritate,* 1, 1 corp., v kapitole Transcendentální určení jsoucna I.

dřeno s ohledem na pojem jsoucna v transcendentálním smyslu, poznáváme vždy jsoucno v různých úhlech a perspektivách.[2]

Kategorický soud, který díky své pravdivosti umožňuje zachycení objektivního stavu skutečnosti, má subjekt-predikátovou strukturu. Lidské diskurzivní myšlení se nevyčerpává v tautologiích proto, že se vztahuje k realitě, která má původně plurální povahu. Netautologické poznání skutečnosti je poznáním něčeho v jiném a skrze jiné. Pokud bychom v soudech poznávali stejné stejným, tj. pokud by subjekt a predikát označovaly absolutně jedno a to samé, pak by predikát nezprostředkovával poznání subjektu, poněvadž to, co myslíme subjektem, myslíme absolutně identickým způsobem i predikátem. Predikace by se tak stala zbytečným a kognitivně sterilním úkonem – stačilo by setrvávat u pojímání „subjektu" či jednoho pojmu, jehož obsah by nebylo možno nijak explicitovat a deklarovat.[3]

Na kategoriální predikativní akty rozumu je možné se dívat z více hledisek. Tutéž dynamiku rozumu lze zkoumat vědami, jako jsou psychologie, logika či noetika. Nás ve výchozí reflexi zajímá noetické zpracování problému kategoriální predikace. V něm se ukazuje, že subjekt a predikát soudu zpřítomňují realitu samu, že predikátem poznáváme něco reálného o něčem reálném (o subjektu).[4] S pomocí logiky jsme schopni identifikovat fundamentální poměry, které mohou mezi subjektem a predikátem nastat. V zásadě máme k dispozici dva typy predikačních relací: a) predikátem se vypovídá, co subjekt je[5] (esenciální predikace); b) predikátem se vyjadřuje, co subjekt má[6] (neesenciální predikace). Co se z pohledu logiky jeví jako pouhá predikační struktura, nabývá v noetickém pohledu zcela jiné váhy. Postavíme-li se totiž na pevné noetické podloží, můžeme se ptát, zda rozdíl mezi „být něčím" a „mít něco" odpovídá také nějaké objektivní struktuře skutečnosti.

---

[2] Každý náš poznatek se týká reality, a je tedy jejím poznáním z tohoto či onoho hlediska. I když se poznání zaobírá nějakým partikulárním jsoucnem, je tato činnost zařaditelná do širokého kontextu reality jako takové – vše jsoucí, tedy i ten nejnepatrnější moment reality, je výrazem, modem, způsobem, jakým je možné být. Myšlením zaměřený způsob reálnosti (*modus entitatis*) je vlastně zvláštním (modálním) úhlem pohledu na skutečnost, která se v takovém přístupu nepředstavuje ve své celistvosti – proto je na místě mluvit o perspektivním poznávání jsoucího.

[3] Jak ale vyhodnotit definiční úkony rozumu, v nichž je význam definovaného pojmu osvětlován pojmy, které mají absolutně stejný význam jako pojem výchozí (definovaný)? Identita významu, která kvalifikuje více pojmů, z nich činí pojmy stejnovýznamové, a tedy tautologické. Přesto však při definování zřejmě dochází k jistému progresu našeho poznání – to, co nám zpočátku nebylo jasné, je pojmově vyjádřeno. I zde je tudíž určitý myšlenkový diskurz přítomen. Jak se ale může takový diskurz týkat stejného a přitom nebýt tautologický? Definovaný a definující pojem ale nejsou stejné: první koncept obsahuje tzv. virtuální znaky, které jsou pojmem definujícím explicitně vyzvednuty do vědomí poznávajícího (srov. např. Jiří Fuchs, *Úvod do filosofie 1. Filosofická logika,* Praha: Krystal OP 1997, str. 88). Významový rozdíl je v tomto případě sice pouze pojmový (tzv. čistě pomyslný), nicméně tento způsob poznání není stagnováním v tautologii. To je možné proto, že „něco" je zde poznáváno v jiném a skrze jiné, byť se jedná o jinost pouze pomyslnou. Pomyslná diference však není „absolutně nereálná" (nicotná), poněvadž i lidské myšlení je určitým modem bytí reality transcendentálně pojaté, takže v tomto smyslu je i *distinctio rationis rationantis* plnohodnotně „reálná". Když se tzv. čistě pomyslný rozdíl označuje za „nereálný", operuje se pojmem „reálný" v netranscendentálním, kategoriálním významu a míní se jím „realita" jakožto zbavená charakteristik lidského myšlení souvisejících s jeho omezeností.

[4] Pojem „reálný" zde má význam transcendentální – může se tudíž vztahovat i na čistě imaginární konstrukty poznávajícího. Jelikož jsou takové konstrukty poznány jako „čistě imaginární", jsou poznávány v tom, co opravdu, objektivně jsou. I v nich je tedy poznávána nějaká objektivně myslitelná realita, byť zcela a naprosto „subjektivní" povahy.

[5] Případně co není, běží-li o soud negativní.

[6] Případně co nemá, běží-li o soud negativní.

26.3 Odhalování fundamentálního modu reality – důkaz existence substance

Nejprve je třeba zkoumat hypotézu, v níž je poměr „být něčím" – „mít něco" hodnocen jako ryze subjektivní bez korespondujícího založení v objektivně jsoucí realitě. Pro vyhodnocení tohoto postoje je v první řadě nezbytné formulovat antitezi, která bude vyjadřovat „ontologický přepis" diskutované logické diference, tj. která stanoví její objektivní fundament. Pokud by popření reálného základu pojmu „být něčím" vedlo k odstranění esenciální dimenze reality, stačilo by poukázat na důkaz esenciality jsoucen, a objektivní založenost tohoto pojmu v realitě by nebylo možné zpochybnit. Zároveň s tím by však zmizela možnost určit další rozměr skutečnosti, v němž by byl založen druhý člen predikační relace – „mít něco". Neboť esencialita určuje jsoucno v celém jeho transcendentálním rozpětí, takže je vlastní naprosto všem způsobům skutečnosti.[7]

Nezbývá tedy, než rozumět „ontologickému přepisu" logické diference „být něčím" – „mít něco" jinak, totiž kategoriálně. Přistoupíme-li k problému takto, ptáme se, jestli se může reflektovaný myšlenkový rozdíl zakládat ve způsobech bytí jsoucna, tedy zda může spočívat na nějaké reálné kategoriální strukturaci toho, co je. Podoba kategoriálního soudu je taková, že obsahuje subjekt a predikát. Má tedy smysl připustit, že i v extramentální skutečnosti existuje nějaký subjekt (případně subjekty), který vlastní různá určení myšlenkově postihovaná prostřednictvím predikátů? Je pravda, že objektivní základ predikační struktury „být něčím" – „mít něco" nemusí být chápán jenom tímto aristotelským způsobem. Když totiž oběma pojmům rozumíme kategoriálně, tedy když pojem „být něčím" označuje to, co se nevypovídá o rozdílném od sebe, ale co je „v sobě", a když pojem „mít něco" označuje ten modus reality, který je vždy jen ve vztahu k jinému, pak není nutné vidět „za" logickým subjektem nějaký subjekt aristotelského typu. Je totiž zřejmé, že skutečnost jako celek už nemůže být ve vztahu k něčemu rozdílnému od sebe, takže je něčím „o sobě" a „v sobě" jsoucím, aniž by byla Aristotelovou substancí. Navíc, když nějaký myslitel uzná existenci individuálních jsoucen určitého typu, nemusí ještě automaticky uznat jejich klasický substanční status. Budeme proto muset vzít v potaz i tyto nastíněné varianty výkladu významu pojmu „být v sobě a o sobě".[8]

Podívejme se ovšem nejprve na možnosti teze negující objektivní založenost myšlené diference v realitě a koncipujme inkriminovaný fundament jako hypotetickou relaci substance a akcidentů ve skutečnosti samé.

Důslednější analýza nám odhalí, že si prvky této struktury kladou nárok na transcendentální uplatnění. Mimo bytostné mody „být v sobě a o sobě" a „být jiného a v jiném" nelze vůbec myslet nějaký další rod reality, který by se vymykal jmenovaným modům. A protože je lidské myšlení prokazatelně objektivní, vykazují objektivní hodnotu i tyto základní způsoby bytí jsoucen, které našemu myšlení udílejí jeho obsahovou identitu.

Problém je ale ten, že z vysvětlených poměrů ještě neplyne objektivita této logické struktury, nakolik je strukturou. Z toho, že není možné myslet skutečnost jinak než prostřednictvím modalit „být v sobě" a „být v jiném", neplyne, že oba momenty platí pro myšlenou realitu v daném vztahu (jako struktura). Co když je objektivní jenom jeden

[7] Z transcendentálního pohledu proto ohlášená diference mizí – každý modus bytí je „něčím určitým".

[8] Kategoriální interpretace predikační pojmové dvojice „být něčím" – „mít něco" hledá ony mody skutečnosti, které jí objektivně odpovídají. Jelikož se má jednat o modality jsoucího, musí nezbytně obsahovat složky, které objektivní pojem jsoucna ustavují – esenci a existenci. Viděli jsme, že v esenciální určitosti se oba mody nebudou výrazně lišit – budou oba plnohodnotně esenciálně určené. Hlavní rozdíl se dostaví v linii existenční: v prvním případě půjde o něco určitého existujícího v sobě, v případě druhém o něco určitého existujícího v jiném. Tuto distinkci bytostných modů poprvé podrobněji rozpracoval Aristoteles. V další přednášce se budeme jeho učení o substanci věnovat detailněji.

z členů uvedené relace? Co když je jím jen ten druhý? Musíme se proto zamyslet nad tezí, která tvrdí, že objektivně neexistuje nic v sobě (tj. to, co jednoduše je a co zároveň není bytím odlišného od sebe).

Přistoupíme-li na tuto hypotézu a řešíme-li ji v jediném možném kontextu daném objektivní platností původně polysémantického pojmu jsoucna, pak vidíme, že se všechny momenty plurální reality proměňují v něco akcidentálního, tj. v něco, co není autenticky v sobě, ale co svým bytím odkazuje mimo sebe. V takovém případě nám subjekt a predikát objektivního kategorického soudu dávají poznat něco, co je v myšlení a tedy i v realitě pouze vztahem k jinému, a toto jiné je opět vztahem k jinému atd. do nekonečna. Myšlenkové vztažení subjektu a predikátu (např. v soudu Pavel je inteligentní historik) znamená poznání něčeho (bytí inteligentním historikem) o něčem (o Pavlovi), co však bez ustání odkazuje do kognitivně nedostupného nekonečna.[9] Namísto tvrzení, že v kategorickém soudu poznáváme něco o něčem, je pak nutné zastávat, že poznáváme něco o ničem (subjekt, pro nějž má predikát platit, leží v nekonečnu, takže ho ani nelze jako poslední termín predikovaných určení myslet). A protože ono něco, zpřítomněné predikátem soudu, náleží onomu něčemu, co se v analýze vyjevilo být ničím, proměňuje se v nicotu i určení znamenané predikátem – určení ničeho je samo ničím.[10] Pokud byla výchozí teze specifikována stanoviskem, že vše, co je, je pouze vztahem k jinému, pak se hroutí v kontradikci, poněvadž žádné „jiné", vztahem k němuž má být ustaveno bytí všeho jsoucího, vůbec neexistuje.

Tolik k variantě, podle níž je reálně fundovaný pouze druhý člen predikační struktury „být něčím v sobě" – „být něčím v jiném". Co když ale z reality vyloučíme akcidentalitu a budeme mínit, že objektivnímu polysémantickému pojmu jsoucna odpovídají ve skutečnosti jenom autonomní jsoucna, takže každý moment plurální reality je „substancí"? Za takových okolností by nebylo možné provádět jiné než esenciální predikace. Vztažení subjektu a predikátu na úrovni soudu by pokaždé muselo indikovat to, co reálnému subjektu náleží v jeho perseitní identitě. To, co je uskutečnitelné v rámci pluralistické metafyziky, totiž vypovídání jednoho predikabilního rodu o rodu jiném, by se stalo zcela nemožným. Řeknu-li, že Pavel je malý, inteligentní, přítel Ondry, připravující přednášku, poslouchající hudbu apod., pak je objektivita mého výroku zajištěna jen tehdy, když je Pavel v realitě posledním termínem predikačně přisouzených určení a když mezi nimi není esenciální

[9] Rozbor postihuje i tu variantu hypotézy, která koncipuje odkazy k jinému ne formou lineární nekonečné řady, nýbrž kruhově. Neboť reprezentuje-li subjekt a predikát určení určení (nominativ – genitiv) reality samé a neexistuje-li v predikačním cyklu žádná první, mimo sebe neodkazující determinace, která stojí v pozici posledního termínu predikačních relací, pak se celá struktura hroutí stejně jako v případě odkazování lineárního. Ať tak či onak, predikační akty rozumu již v sobě „apriorně" implikují existenci toho, co je v sobě a o sobě: „Substance jakožto jediný referent mnohých aktuálních i možných predikátů vlastně znamená permanenci variací, a to dokonce i tehdy, když ještě nejsme schopni říci, čím vlastně vůbec je. Je takříkajíc apriorním referentem: i když neumíme přesněji stanovit, čím je, je nutné ji předpokládat jako to, co blokuje predikativní proces, tj. znemožňuje nekonečnost predikace." (Carlo Vigna, „Semantizzazione dell'essere e principio di contraddizione", in: *Rivista di Filosofia neo-scolastica,* LXXXV /1993/, str. 211.)

[10] Řešíme-li problém objektivní fundace predikabilní struktury „být něčím v sobě" – „být něčím v jiném" v tomto aristotelském kontextu, může být vznesena následná námitka: aristotelovské akcidenty jsou poznatelné v tom, co jsou, i bez zohlednění subjektu, který určují. To je pravda jen v ohledu esenciálním, neboť akcidenty jsou esenciálně určeny nezávisle na substanci. Jelikož je však třeba považovat za objektivní fundament zmíněné predikabilní struktury nějaký modus jsoucna, pak je nezbytné reflektovat akcident jako každé jsoucno nejen po stránce esenciální, ale i po stránce existenční. V takovém komplexním pohledu se za daných předpokladů jeho vnitřní logicko-ontologická konzistence rozplývá. Na doplnění ještě vysvětleme, proč musíme považovat za objektivní fundament logické predikabilní struktury nějaký modus jsoucna (kategorii), a ne třeba jen konstitutivní momenty jsoucna – esenci a existenci. Je to proto, že i člen predikabilní relace „být něco v jiném" má svoji vlastní esenciální určitost. V realitě mu tudíž nemůže odpovídat pouhý existenční aspekt jsoucna.

identita. Pokud by „být Pavlem" bylo esenciálně shodné s určením „být malý", „být inteligentní", „být přítel Ondry", „být připravující přednášku", „být poslouchající hudbu" atd., pak by z toho plynula řada nepřijatelných důsledků. Např. by bylo nutné ztotožnit v jednom esenciálním aktu jsoucna „Pavel" určení, která jsou o sobě neslučitelná – kvantitativní, kvalitativní, relativní, určení označující aktivitu i pasivitu. To ovšem hrozí rozporem, poněvadž definiční obsahy jmenovaných určení nejsou totožné.

Proto by v zájmu konzistence teze bylo nutné eliminovat esenciální identitu zmíněných determinací a včlenit je do esence příslušné substance. Pak by kvantita, kvalita, relace atd. buď vůbec objektivně neexistovaly, poněvadž by byly jen o sobě a v sobě jsoucí substance, anebo by se sama substance identizovala s kvantitou, kvalitou, relací, činností, pasivitou, apod., přičemž by tyto „modality" substance nemohly být nikdy vzájemně predikovány.[11] Z textu poznámky je zřejmé, že by bylo nezbytné vyloučit ze skutečnosti všechny akcidentální změny – zbylo by místo jen pro změny substanciální (vznik a zánik zcela nových, originálních substancí).

Noetická reflexe nás přitom bezpečně přivádí k závěru, že změna objektivně existuje alespoň na úrovni lidského myšlení. Má-li být nějaká teze předložena jako myšlenkově závazná, musí být dokázána ve své platnosti. Důkaz je ale určitým druhem objektivního myšlenkového procesu, který je kvalifikovaný reálně rozdílnými fázemi. Kdyby změna vůbec neexistovala, museli bychom se v našem myšlení omezit toliko na tvrzení jednotlivých tezí bez možnosti jejich demonstrativního prověření. Poukaz na „proces vznikání stále nových substancí" by nám zde vůbec nepomohl. Závěr důkazu musí totiž být v určitém vztahu k předpokladům, z nichž vyplývá. Pokud by ale byly jednotlivé fáze důkazu (kladení předpokladů, vyvozování konkluze) pokaždé substanciálního typu, pak by mezi nimi nebyla *ex definitione* žádná souvislost (geneze substancí jsou diskontinuální akty, nespojené ničím společným; substance mají bytí v sobě, ne vztahem k jinému). Tím pádem by nešlo konkluzi vůbec dokazovat.

Ani kdybychom nahradili substancializované fáze důkazu substancializovanou relací, nedobrali bychom se zdárného výsledku. Substancializovaná relace premisy – konkluze by díky své substancialitě musela být dána současně, takže bychom opět zrušili diskurzivitu lidského myšlení a udělili bychom mu privilegium intuitivního nazírání řešení jednotlivých problémů. Žádné autentické dokazování by se prostě nemohlo konat. Konečně, kdybychom substancializované relace tvořící náš myšlenkový „proces" multiplikovali, nastal by již výše popsaný případ – mezi relacemi substanciálního typu by neexistovaly žádné závislostní vztahy,[12] které jsou naopak pro ustavení důkazu nezbytné (konkluze závisí ve svém intencionálním bytí na premisách).

Postavíme-li tedy do pozice konkluze soud o neexistenci akcidentů v realitě, pak vidíme, že ho při jeho předpokládané platnosti vůbec nelze prokázat. Proto jde z hlediska filosofického o irelevantní teorii. Přehlédneme-li doposud vykonanou argumentační cestu,

[11] Nebylo by např. přípustné říci, že něco je velké, poněvadž buď by ono něco bylo substancí nekvantitativního typu, a pak by o ní byla vypovídána jistá velikost, kterou by ovšem bylo třeba rovněž považovat za substanci (nic jiného než substance neexistuje), takže substance by se evidentně nelegitimně vypovídala o jiné substanci. Anebo, v případě druhém, by samo ono něco bylo substancializovanou kvantitou, a pak by byla vypovídaná velikost plně totožná s ní samou. Jakákoliv kvantitativní variace by ovšem znamenala atak na identitu takto koncipované substancializované kvantity. Stát se větší či menší by smrtelně ohrozilo její totožnost, neboť by vstoupily na scénu nové kvantity = nové substance, které by tu předchozí buď zcela eliminovaly, anebo by počaly existovat jako nové substance. V každém případě by byla z reality vyloučena tzv. kvantitativní změna (růst, úbytek atd.). Stejná úvaha by byla platná i pro jiné typy změn – změnu lokální a kvalitativní. Zůstal by prostor jen pro změny tzv. substanční (vznik a zánik substancí), které však nejsou změnami v pravém smyslu slova.

[12] Právě to zapovídá jejich substancialita.

vidíme, že predikační struktuře „být něco v sobě" – „být něco v jiném" v myšlené realitě opravdu něco objektivně odpovídá.[13]

Od této dosažené konkluze se musí odvíjet i následné dokazování. Původně mnohá realita je strukturována tak, že existuje jako „něco určitého v sobě" a zároveň „něco určitého v jiném" (v tom, co je v sobě). Za těchto okolností se zcela přirozeně nabízí další hypotetická interpretace skutečnosti jako celku: monismus. Monista pokládá realitu za jeden jediný (*monos*) absolutně jsoucí gigant, který se projevuje v nepřeberném množství svých modů – akcidentů. Myslíme-li na monismus tohoto typu, nemůžeme mu vytknout nic, čím by se proviňoval proti výše dosaženým závěrům. Nehřeší totiž ani proti původní objektivní polysémantičnosti pojmu jsoucna,[14] ani proti její specifické základní podobě dané strukturou „bytí v sobě" – „bytí jiného a v jiném". Kritické hodnocení teze v tomto případě vyžaduje užití nových teoretických prostředků.

V prvním kroku je nutné si uvědomit, že stojíme před metafyzickou hypotézou, která vznáší nárok na vysvětlení celku reality. Bytostná struktura „substance – akcidenty" je v ní proto dále nepřekročitelná, mimo ni již nic neexistuje. Proto není myslitelné, že by tento celek reality mohl vzniknout. Naopak, díky své genetické nepodmíněnosti nese rysy Absolutna. Nicméně problém vzniku (dění) se takto koncipované skutečnosti přece jen týká – odehrává se v jejím rámci. Neboť existence změny je průkazně reálná alespoň v našem myšlení. To se vyznačuje procesualitou, kterou lze kognitivně eliminovat jen na základě adekvátního důkazu, a tedy opět jen procesuálně. Jelikož každá změna, včetně změny akcidentální (modální), implikuje vznik, musí mít monista za to, že jeho interpretace skutečnosti harmonizuje se vším, co realitu vzniku umožňuje (s tzv. podmínkami možnosti vzniku). Ovšem právě v tomto bodě naráží monismus na nepřekonatelné obtíže.

Vznik jakéhokoliv typu je rozfázovaný proces, v němž je v elementárním pohledu evidovatelná fáze před vznikem, případně fáze samotného vznikání (F1) a fáze vzniklého (F2). Přitom se obě fáze musí reálně lišit a vymezovat se navíc jako momenty nepřítomnosti a danosti nějakého, vznikem realizovaného určení. Ať vzniká cokoliv, v první fázi to ještě není, ve fázi finální to již je (vzniklé). Jestliže je proces mého učení reálný, pak jsem např. v určité fázi „mého" života ještě vůbec nevěděl, co je to filosofie, zatímco v době současné již o tom jistou potuchu mám. Podobný dynamismus kvalifikuje poznání každého z nás – počáteční nevědění je nahrazováno jistým stupněm vědění. To, co označujeme za vzniklé, je ve srovnání se stavem, v němž to ještě nebylo, něčím naprosto novým, neboli, v jazyce aristotelské metafyziky, jde o úplně novou aktualitu, o nově povstalé jsoucno (akcidentálního – modálního typu). V monistické perspektivě ale dochází k proměnám jedné jediné Reality, v níž se zmiňované změny odehrávají. Nejsem to já, který se postupně dozvídám něco o filosofii či o jiných oblastech „mého" zájmu, nýbrž je to ona jediná Substance, která skrze mne jako svůj akcident (modus) získává uvedené znalosti. Je-li ale tato Substance Absolutnem, jak si sama ze sebe může udělit aktualitu, kterou v první fázi (F1) ještě neměla? Aktualita, která má být změnou realizována, není v daném momentě prostě vůbec k dispozici. To, že v rámci Reality jako celku je nějaká podobná aktualita přítomná (např. aktuální znalost filosofie u jiných akcidentů (modů) – lidí, nic neřeší, protože tato aktualita je již vzniklá, zatímco my vysvětlujeme ne to, co je již vzniklé, nýbrž samotný

[13] Třebaže jsme naše úvahy rozvíjeli v aristotelském stylu, zůstává stále otevřena otázka, zda predikačnímu členu „být něčím v sobě" skutečně odpovídá substance ve smyslu aristotelském.

[14] Tento druh monismu je tedy plně slučitelný s teorií metafyzického pluralismu. I on uvolňuje prostor pro pluralitu jsoucen, z nichž je ovšem jen jedno jediné substancí (odtud monistická povaha teze), ostatní mají statut modů – akcidentů této substance (jsoucna v sobě a o sobě).

proces vznikání, který se odehrává na úrovni toho modu Skutečnosti, kterým jsem např. já.[15]

Je tedy vidět, že monismus implikuje tzv. autokauzaci (sebezapříčinění) určení, která vzniku podléhají. Kdo by chtěl trvat na možné platnosti podobného „vysvětlení" skutečnosti, nezbývalo by mu než legalizovat rozpor jak v myšlení, tak v realitě. Již mnohokrát na pomoc přivolávaná noetika však tento problém řeší jednoznačně – rozpor je signálem myšlenkové i reálné prázdnoty. V aplikaci na náš případ: monismus se dostává do slepé uličky (kontradikce), poněvadž jím koncipovaná Realita (Substance) je aktivní a pasivní, udílející a přijímající, mající a nemající nějaké určení zároveň a ve stejném ohledu. Či jinak: tato Realita je činná (viz objektivní existence změny) a nečinná (viz moment receptivity, pasivity, implikovaný každým vznikem „na substanci" – „v substanci") *simul et sub eodem respectu*.

Tím se nám otevírají nové možnosti. Monistické řešení povahy skutečnosti jako celku je rozporné, takže realita je substanciálně plurální. Kolik je však těchto substancí? Jak je máme vlastně chápat? Co když existují pouze nějaké dvě substance (metafyzický pluralismus jako dualismus) a co když je aristotelské pojetí substanciality jsoucna v sobě nekoherentní, takže musíme dokázanou bytostnou autonomii nejméně dvou jsoucnen vykládat poněkud jinak? To všechno jsou otázky, na jejichž zodpovězení se budeme soustředit v následné kapitole.

26.4 Precizace substanciálního pluralismu

Právě nastíněné problémy je třeba řešit postupně. Nejprve pátrejme po tom, o jakém počtu substancí můžeme v nemonistické verzi pluralistické metafyziky[16] smysluplně hovořit. Je známo, že klasická aristotelsko-tomistická metafyzika obhajuje především substancialitu (bytostnou autonomii) lidských bytostí. Přitom není ihned nutné podléhat podezření, že tato filosofie směruje argumentaci tak, aby za každou cenu uhájila etický profil člověka, který se jeho monistickým ontologickým vyprázdněním stává iluzorním. Zvláště Tomáš si je vědom toho, že lidské myšlení manifestuje existenční svébytnost každého lidského jedince. Pokud by totiž byli jednotliví lidé jen mody-akcidenty nějaké základnější Skutečnosti, pak by bylo nezbytné připsat výsledky kognitivní aktivity „lidí" právě oné hypotetické Substanci. A jelikož se názory jednotlivých lidí v mnohém diametrálně rozcházejí, padá tato rozdílnost do esence samotné jediné Substance. Protože jsou názorové rozdíly lidí namnoze formulovatelné v kontradiktorně opozičních soudech, plyne z toho za předpo-

[15] „Moje" realizovaná dokonalost (znalost filosofie) může být sice dokonale převzatá od „někoho", který již této vědomostní úrovně přede „mnou" dosáhl, nicméně modální dokonalost č. 1 (vědění filosofa, od něhož se učím) a modální dokonalost č. 2 („moje" uskutečněné vědění) jsou přesto reálně rozdílné vědomostní stavy, které musí být každý zvlášť kauzálně explikovány. I kdyby někdo namítl, že nějaká již daná aktualita je prostě transferována do jiného modu skutečnosti, musel by vysvětlit když ne danost diskutovaného určení, tak podmínky možnosti jejího transferu z jednoho momentu reality na druhý. V takovém rozboru se vždy nevyhnutelně narazí na zásadní absenci nějaké reálné determinace, která má vzápětí povstat. Že máme co dělat s kauzálním mankem, je více než zřejmé. Transferovaná dokonalost je totiž navzdory avizované preexistenci ve srovnání s výchozí situací (moment před jejím transferem) modálně zcela nová (počíná existovat v reálně jiném modu reality).

[16] Viděli jsme, že ne každý monismus stojí v protikladu k metafyzickému pluralismu.

kladu bytostné neautonomie lidských osob rozpor postihující myšlení absolutní Reality.[17] Tato totiž prokazatelně myslí (viz objektivita myšlení i v jeho autoreflexivním zachycení) a zároveň nemyslí, poněvadž „myslí" rozporně (viz rozporná stanoviska jednotlivých modů Substance). Jednotliví lidé tedy nejsou mody (akcidenty) nějaké jedné Skutečnosti, a tím pádem nepřichází v úvahu ani výše naznačená možnost metafyzického dualismu.

Po zajištění substanciálního způsobu bytí lidských individuí by mohla klasická metafyzika považovat svoji práci v tomto směru za ukončenou. Úvahy nad tím, zda se pluralita substancí vyskytuje též ve sféře infrahumánní, či zda je tato sféra jenom jedinou materiální podstatou, nejsou tak důležité, protože ať je tomu jakkoliv, zůstává faktem, že se předchůdnou metafyzickou argumentací otevřel prostor pro nereduktivní reflexe dalších významných filosofických disciplín, kterými jsou např. filosofická antropologie či filosofická etika. Někteří filosofové inspirovaní aristotelsko-tomistickým přístupem k metafyzické interpretaci skutečnosti dokonce zastávají možnost substanciálního monismu v oblasti subhumánní reality.[18] Na druhé straně nebude bez zajímavosti napřít kritické úsilí i za hranicemi personálních jsoucen a pokusit se odhalit, do jakého materiálního kontextu je život každého lidského jedince zasazen.

Obecná zkušenost zaměřená na smyslově vnímatelná jsoucna podporuje názor, že svět je dějištěm, v němž se odehrávají životy nejen lidí, ale též různých druhů živočichů a rostlin. Tam, kde už na stopy života nenarážíme, hovoříme o skutečnosti anorganické. Specifické životní projevy jak živočichů, tak rostlin, nás navíc vedou ke spontánnímu přesvědčení, že těmto bytostem nelze zcela upírat jistou bytostnou autonomii. Je ale možné takové obecné, kriticky nepodložené přesvědčení filosoficky nějak podpořit?

Nezdá se, že bychom se museli smiřovat s umírněnými nároky substanciálních monistů z řad některých aristotelských tomistů. Rozbor činností jmenovaných jsoucen a jeho konfrontace s implikacemi monismu totiž vedou k potvrzení substanciálního pluralismu i v oblasti živočišné a rostlinné. Když zvážíme způsob chování jednotlivých živočichů, musíme konstatovat, že mezi nimi dochází k mnoha konfliktním situacím. Predátoři a jejich

[17] Je zajímavé, že můžeme použít týž důkaz pro vyvrácení diskutované varianty monismu a absolutizovaného pluralismu pravd. Neboť jestliže má každý člověk svoji pravdu, anebo jestliže jsou poznatky jednotlivých lidí pouze poznatky jediné Reality, je důsledek stejný: nemožnost realizace pravdy (její rozpornost) a tedy i nemožnost verifikace takových výkladových pokusů. V již citovaném textu Tomáš upozorňuje na rozpornost absolutizovaného pluralismu pravd, která se dá vztáhnout i na problém monismu: pokud má každý svou pravdu, pak se stávají kontradiktorně vztažená stanoviska pravdivá: *„... secundum hoc enim sequeretur quod contradictoria essent simul vera, quia contradictoria cadunt sub diversorum opinionibus."* (Tomáš Akvinský, *In Perihermeneias Aristotelis expositio,* l. III, n. 29.)

[18] Širší souvislost uvedeného stanoviska je dána graduální koncepcí skutečnosti: čím intenzivněji věci jsou, tím více jsou v sobě. Z vlastní zkušenosti víme o tom typu jsoucna, který vykazuje ve srovnání s ostatními nám známými realitami nejvyšší stupeň bytostné svébytnosti – lidská osoba se svou duchovní dimenzí. Sestup v hierarchické struktuře jsoucna od člověka přes živočichy, rostliny až k entitám anorganickým znamená zároveň oslabování inseity dotyčných realit až do takové míry, že se stává složité substancialitu identifikovat. Metafyzika musí přenechat podrobnější rozpracování otázky filosofii přírody: *„Die Metaphysik behandelt nicht die schwierige Frage, inwieweit die materiellen Dinge individuelle Substanzen sind."* (Leo Elders, *Die Metaphysik des Thomas von Aquin in historischer Perspektive,* vol. I, Anton Pustet Verlag, Salzburg-München 1985, str. 200, pozn. 61.) Nicméně obšírněji založené úvahy se její kompetenci nevymykají. Podle M.-D. Philippa jsou infrahumánní jedinci „zcela bytostně orientováni na druh, smysl jejich existence je dán trváním druhu. Mezi žijícími bytostmi je to pouze člověk, který není finalizován druhem. Jedinec – člověk má svůj vlastní cíl..." (Marie-Dominique Philippe, *L'être. Recherche d'une Philosophie premiére,* vol. I, Téqui, Paris 1972, str. 462.) O něco dále hovoří francouzský filosof o umenšené bytostné autonomii subhumánních jsoucen kvůli jejich esenciální vztaženosti ke svému druhu. Substancialita jim tudíž náleží jen velmi nedokonale (*„... leur autonomie dans l'être demeure limitée. Ces vivants individuels possédent á la fois une certain autonomie dans leur être et une relativité essentielle. Ce sont des substances trés imparfaites. Seul l'homme posséde vraiment une substance individuelle parfaite." Ibid.,* str. 464.)

oběti jsou nesmiřitelnými nepřáteli. Činnost predátora jako taková směřuje k usmrcení a požití své oběti, zatímco činnost oběti je zcela opačné povahy – je finalizována únikem a zachováním svého života. Pokud by ale nebyla živočišná sféra skutečnosti ničím jiným než mnohostí akcidentů (modů) jedné Substance, pak by tyto činnosti nebyly neseny různými autonomními nositeli, nýbrž šlo by o činnosti jediného Jsoucna. Bylo by to opravdu jen jedno svébytné Jsoucno, které jednou svou činností směřuje k usmrcení jednoho svého modu a druhou svou činností k jeho zachování. Smysl každé činnosti je ale dán jejím cílem, podle něhož je také specifikována. Činnost směřující k ulovení něčeho je lovení, úkon působící sebezachování je v našem případě únik. V monismu je nutné chápat vykreslené přírodní dějství jako „příběh" jedné Skutečnosti, která dosažením svého cíle nedosahuje cíle, a naopak, nedosažením cíle svého cíle dosahuje. To je však evidentně rozporné.[19]

Ve stejném stylu můžeme uvažovat nejen o vztazích mezi živočichy různých druhů (lev – antilopa), ale i o živočiších téhož druhu. Rovněž mezi jedinci stejného druhu dochází ke střetům, kde vítězství jednoho znamená porážku druhého, kde naplnění touhy vítěze přináší zmaření žádosti poraženého. Něco podobného evidujeme i v říši rostlin – prosperita jednoho rostlinného druhu či nějaké jedné rostliny může být zároveň újmou pro jiný rostlinný druh či nějakou jinou individuální rostlinu. Střet opačných životních tendencí vede k prosazení určitého zájmu na úkor zájmu jiného. V monistické perspektivě se však jedná o rozporné „životní zájmy" jedné jediné, substanciálně nepluralizované skutečnosti. Sečteme-li to, co jsme právě řekli, vychází nám z toho nemožnost ontologické devalvace živočichů a rostlin na roveň pouhých akcidentů – modů jedné Substance.[20]

Rozpad monistického nároku však ještě není možné interpretovat jako potvrzení substanciální povahy lidských, živočišných a rostlinných jedinců, kde substancialita indikuje první aristotelskou kategorii. „Bytostnou autonomii" je totiž alespoň hypoteticky nutné myslet jinak než na způsob svébytného „nositele" akcidentálních určení. Tento postoj je aktuální zvláště v dnešní době, kdy etablovaní vědci a filosofové odmítají každou realitu, která by neměla dynamickou povahu. Aristotelova substance je odsuzována jako něco „statického", jako nějaký mrtvý bytostný blok, na nějž jsou zvnějšku naroubovány její kvantita, kvality, vztahy, činnosti atd. V hyperdynamicky chápané skutečnosti je vše bytostně autonomní zároveň vrcholně proměnné – lidé, živočichové, zvířata nejsou žádnými „nositeli" činností a vztahů, nýbrž samy o sobě jsou systémy vztahů, procesů, funkcí, dynamismů. Musíme se proto ptát, zda je taková dynamizace jsoucna v jeho primárním „substanciálním" pojetí zodpovědně udržitelná.

Slabé místo tohoto modelu skutečnosti spočívá v neslučitelnosti nezbytného nároku identity na straně jedné s povahou procesuality na straně druhé. Jsoucno nelze myslet jinak než plurálně, a tato pluralita se v prvé řadě vyjadřuje v mnohosti substancí ve sférách bytí lidského, živočišného i rostlinného. Jsou-li ale tyto jednotlivé substance autonomními celky sestávajícími ze vztahů, procesů, funkcí a dynamismů, pak se tato jejich údajná povaha dostává do přímého kontrastu s jejich nárokovanou identitou.

[19] Vysvětleme význam termínů, v nichž je kontradikce ohlášena. Je to jedna Substance, která je hlavním aktérem predátorského útoku na oběť (např. útoku lva na antilopu) a která zároveň podniká vše proto, aby byl cíl této činnosti zmařen (úprk napadené antilopy). Když bude antilopa lvem ulovena, bude z hlediska hlavního aktéra (Substance) dosaženo predátorskou akcí anticipovaného cíle. Ale právě v tom bude cíl téže Substance zmařen a nedosažen, neboť tatáž Realita organizovala únik oběti s cílem zachování jejího života. Proto je naplnění finality každé takové činnosti zároveň nenaplněním finality činnosti jiné, jenž jsou však činnostmi jedné jediné Substance, která je činná ohledně cíle majícího rozpornou povahu. Operativní chování takové Substance je tudíž nutné hodnotit jako rozporné.

[20] Otázkou ontologického statusu jsoucna anorganického se zde nebudeme zabývat.

Zkoumejme problém na případu nějakého lidského jedince, přičemž naše závěry budou *mutatis mutandis* platné i pro ostatní druhy substanciálně kvalifikovaných jsoucen. Uvažujme tedy jedince A, který je myšlenkově identifikován jako člověk. Zároveň je esence jeho substance stanovena prostřednictvím znaků „systém procesů, funkcí, dynamismů atd.". Aby mohl být proces procesem, musí být rozčlenitelný do reálně rozdílných fází, z nichž některé již byly realizovány, jiné na realizaci teprve čekají. Proces je tudíž něčím *ex definitione* nekompletním. V momentě, kdy všechny příslušné fáze procesu již proběhly, přestává být proces procesem. Identita procesu proto leží v tom, že něco z něj ještě není realizováno. Tím se stává zřejmým, že samotná definice člověka jako procesu atd. pozbývá konzistence. Neboť pojem, který má být definován (člověk), je formulován s plným identitním nárokem, kdežto pojem definující (proces) se vyznačuje identitou neúplnou.

Jediné, jak konflikt eliminovat, je vzít vážně význam definujícího pojmu a zbavit úplné identity samotného člověka – ztotožnit ho důsledně s procesualitou. Když však nyní uvažujeme člověka, myslíme něco jiného,[21] než bylo před určitou dobou či než bude vzápětí, poněvadž člověk-proces je neustálým nabíháním nových fází a neustálým vyhasínáním fází předchozích. Je-li člověk skutečně procesem, pak je nelegitimní aplikovat pojem člověka jen na určitý výsek procesu, poněvadž to, čím byl „člověk" v etapě předchozí, a to, čím bude v etapě následné, je něčím podstatně jiným,[22] než je nyní. Ve všech fázích jde sice stále o proces, ale ustavený jinými, v sobě nestabilními komponentami. Z toho jako výsledek vychází, že náš pojem „člověk" nemůže být identifikován prostřednictvím významově stabilních predikátů, protože co myšlenkově fixujeme jako „jsoucí nyní", je svým ztotožněním s procesem reálně jiné ve srovnání s tím, co bylo a bude.[23]

S takovým pojmem ale nelze vědecky pracovat, neboť kontinuita vědění je zrušena. Predikáty, které člověku náleží v různých časových úsecích, se nemohou vztahovat k témuž subjektu (člověku), poněvadž nová časová fáze je zároveň esenciálně novým způsobem bytí niterně proměnné reality („člověka"). V této hyperdynamické perspektivě je např. zcela nemožné hovořit o tom, že lidské poznání postupuje od nevědění k jistému stupni vědění, jednoduše proto, že predikáty „nevědění" a „vědění" nenáleží a nemohou náležet logickému subjektu „člověk" ve stejném čase.[24] Když mu ale mohou náležet toliko v časech rozdílných, promítá se tentýž rozdíl i do termínu predikačního vztahu – do člověka. Není to jeden a týž člověk, který by nejprve něco nevěděl a poté věděl, neboť časová diference indikuje tu nejhlubší bytostnou diferenci v „subjektu". Vědění a nevědění jakožto temporálně nesouběžné determinanty se tak nemohou týkat téhož. Tím je zrušena možnost jakéhokoliv progresu poznání a tedy i jakéhokoliv dokazování.[25]

To se zřejmě obrací proti každé hyperdynamické koncepci reality – jelikož se dokazování odehrává v čase a jelikož čas ve svých reálně rozdílných fázích strukturuje mimo námět

[21] Substantivum proces je v námi zkoumané aplikaci termínem ekvivokálním. Člověk je jím totiž označován jednak z hlediska celého průběhu procesu (jeho celého života), jednak z hlediska určité fáze procesu (o člověku se hovoří jakožto o jsoucím zde a nyní). Jelikož jsou obě hlediska zaměřena na reálně rozdílné skutečnosti zbavené jakékoliv identitní komunikace (viz absolutizaci procesuality), znamená pojem „člověk" predikovaný v obou případech jen něco slovně stejného. Významový rozdíl slova je naopak v jednotlivých predikačních úkonech podstatný (jednou zachycuje část, podruhé celek).

[22] Reálná různost fází (proces) je v tezi výrazem esence dané substance.

[23] Je nutná reálná rozdílnost fází procesu.

[24] Zkoumáme samozřejmě proces jdoucí od nevědění k vědění, který se týká nějakého jednoho – např. nějakého jednoznačně postižitelného faktu.

[25] Důkaz posunuje poznání ze situace nevědění do situace vědění.

myšlení i samotnou esenci „člověka", nemůže se konkluze týkat ani téhož tématu,[26] ani téhož myšlení.[27] Kromě toho tedy, že tato teorie degraduje v nedokazatelnou libovolnou tezi, neuniká vnitřní rozpornosti. Myslí totiž pojem „člověka" a jeho časově nesouběžná určení s nepřehlédnutelným nárokem na sémantickou identitu, a tím ruší procesualitu jeho objektivního referentu.[28] Platí-li totiž stejný význam predikovaných pojmů byť jen minimální časový úsek, pak je pro tento úsek zrušena platnost teze o esenciální procesuálnosti tématu diskurzu a proces se stává něčím, co se odehrává na něčem bytostně identickém,

[26] Konkluze je soud o nějaké skutečnosti, který se jako závěr vztahuje ke svým předpokladům. Stojí-li v pozici konkluze soud „člověk je proces", nelze kvůli jeho ambivalenci jednoznačně určit jeho význam. Znamená-li totiž jak „člověka zde a nyní" (část), tak i „člověka v celém průběhu jeho života – procesu" (celek), skrývá se za jednou slovní formulací více ekvivokálních významů. Proto nelze závěr „člověk je proces" legitimně vztáhnout k jeho ospravedlňujícím premisám – co platí o části, nakolik je částí, nemůže platit o celku, nakolik je celkem. Aristotelova poznámka, že ne všechno, co filosofové říkají, také myslí, je zde zcela na místě.

[27] Hyperdynamická ontologie považuje vše za proces. Důkazní procedura tak není výrazem myšlení v procesu, ale myšlení-procesu. Ztotožním-li jistou fázi procesu s myšlením, pak kvůli nutné reálné rozdílnosti fází procesu nezbývá než deklarovat fázi následnou jako ne-myšlení (ne pouze „reálně rozdílný moment myšlení", poněvadž pak bych kalkuloval s určitou identitou navzdory různosti fází, a teorie procesuální povahy skutečnosti by padla).

[28] Vzpomeneme-li si na naši analýzu 1. kapitoly první knihy Aristotelovy *Metafyziky,* máme příležitost promyslet její poselství z nového hlediska. Povaha vitální kognitivní dynamiky živočichů dovoluje Aristotelovi vyzvednout ty jejich imanentní produkty, které zároveň znamenají momenty identity překlenující neustálou diferenciaci životního prostředí. Jde o obsahy paměti a zkušenosti. Pokud by jimi živočich nedisponoval, kopíroval by svým bytím neustálou proměnlivost přírodního dění a ztratil by vůči němu svoji hranici (identitu). Avšak imanentní děj (život) se liší od děje tranzitivního (procesy neživé přírody) právě schopností zachovávat a rozvíjet (organicko-kognitivní růst) to, co tranzitivní dynamismus rozptyluje a opouští. Aby si mohl živočich pamatovat a jednat zkušeně, musí mít na zřeteli stále stejnou (alespoň strukturálně) kognitivní informaci. Tato podmínka zůstává nenaplněna, nezůstává-li živočich v životním procesu sám sebou (tj. je-li totožný s takovým bio-procesem, který znamená eliminaci trvalé identity).

v sobě konstantně ustaveném.[29] Aristotelsky pojímaná substance se tak ukazuje být myšlenkově nesuspendovatelná.[30]

[29] Proces, nakolik je procesem, spočívá na diferenci – co je v sobě identické, nakolik je identické, nepodléhá dění. Jelikož se hyperdynamická interpretace reality nedokáže zbavit identitních významů používaných pojmů, ruší v míře jejich používání platnost svého stanoviska.

[30] Interpretační modely plurální skutečnosti překvapují zvláště v moderní době svojí rozmanitostí. Souhrnně ovšem platí, že v nich převládá důraz na diferenciaci se souvztažným potlačením identity. Dynamicko-skladebné modely jsoucen jsou pro současnou mentalitu přijatelnější než jejich identitně-holistická interpretace ze strany klasické metafyziky. Avšak stejně jako hyperdynamismus naráží na závažné překážky i myšlenková tendence k totální diferenciaci, pluralizaci a tedy i následné skladebnosti skutečnosti. Jsoucno jako kompozitum příliš autonomizovaných částí ztrácí svoji konzistenci, neboť je nutné klást jeho identitu do částí (jsoucen), které mají svou esenci, ty však díky neschopnosti rozlišení ontologických dimenzí zvaných „*principiatum – principia*" volají po novém esenciálním založení v jiné „esenci – jsoucnu" ... do nekonečna. „Identitně-holistický" přístup naopak vyzvedá jednotu (celistvost) jsoucen (lidé – živočichové – rostliny) a zapovídá myslet celek logikou částí a části logikou celku. Statut komponujících momentů není v této teorii ten, že by svou vlastní identitou utvářely identitu od sebe rozdílných jsoucen, nýbrž takový, že „jejich" danost je zároveň daností identity dotyčných jsoucen. Tj. „části jsoucna" jsou momenty identity jsoucna (celku) bez nároku na vlastní identitu (holismus). Když jsme reflektovali Aristotelovu tezi o původní plurálnosti skutečnosti, uvědomili jsme si spolu-původní povahu momentů jednoty a mnohosti jsoucna. Jednota nepředchází mnohost a mnohost nepředchází jednotu. Analogicky se to má i se vztahem komponety jsoucna – kompozitum. Složené jsoucno nepochází geneticky ze svých částí a není jimi ve svém bytí předcházeno. Podobně není ani možné myslet složené jsoucno nezávisle na jeho částech. Komponenty jsoucna a kompozitum (jsoucno jako celek) jsou dány současně a najednou. Koncepce reálné-genetické předchůdnosti částí před celkem vrhá explikaci jsoucna do nekonečného regresu, neboť to, z čeho jsoucno vzniká a z čeho je ustaveno, má být intimně jeho a přitom zůstává permanentně mimo něj. Ve shrnujícím pohledu proto můžeme říci: substance je původním, autonomním modem skutečnosti (autonomním jsoucnem), přičemž této původnosti – autonomii musíme rozumět ve dvojím smyslu: a) v linii existenční – substance není v jiném, ale v sobě (inseita substance); b) v linii esenciální – substance není z jiných, nýbrž disponuje svou vlastní určitostí, která není delegovatelná na jsoucna od ní rozdílná (perseita substance). Je-li jsoucno transcendentálně určené jako jedno (*unum*), pak není možné vymezovat určitost – esenci jsoucna – substance tak, že ji vysvětlíme nějakými momenty (či dokonce jsoucny), které nejsou substanci vlastní a které smějí nárokovat svoji vlastní identitu. Pak totiž nastává situace, kdy chápeme identitu A skladebně skrze B + C + D atd., přičemž každý v explikaci zúčastněný pojem indikuje určitou (pokaždé jinou) identitu. V tom momentě ztrácí substance svoji původnost – je ustavena ne ze sebe (*per se*), ale z jiných (*per alia*). Takové vysvětlení esenciální konstituce rozbíjí perseitu substance a upírá jí její vlastní jednotu – identitu, kterou má *ex definitione* mít. Realita skutečnosti je za těchto okolností čtena optikou diferencí, reprezentovaných nejlépe změnou – dynamismem. Navíc hledání identity jsoucen (např. člověka) v jeho empiricky dostupných složkách signalizuje ztrátu ontologické perspektivy, takže zkoumané skutečnosti už nejsou zachycovány jako jsoucna, ale jako empiricky dostupná fakta. Jelikož však nelze esenci jsoucna redukovat na jeho zkušenostně vyjevitelnou dimenzi (viz noetikou evidovaná rozpornost empirismu), nelze ji ani explikovat skladebně skrze empiricky vykazatelné komponenty. Stejně tak nelze „poskládat" esenci jsoucna-substance ani z nějakých autonomizovaných neempirických složek. Neboť ty by buď měly autonomii existenční (byly by jsoucny), takže by se při stanovování esence jsoucna – substance nastartoval regres do nekonečna (esence substance = jsoucno, to má esenci = jsoucno, to má esenci...), anebo by měly autonomii pouze esenciální, a pak by šlo buď o akcidenty substanci náležející, a tedy ji nijak neustavující, anebo by se vůči esenci substance nijak nevymezovaly, a tudíž by spadly vjedno s jejím vlastním konstitučním určením. Tím by ovšem byla eliminována jejich vlastní, na substanci nezávislá esenciální určitost, takže by rovněž padla i nutná podmínka každé skladebnosti. Esence substance, jejíž vnitřní soudržnost je kromě jiného garantována i její subsumací pod transcendentální determinaci „jednoty", má tedy právě posledně naznačenou „povahu" – je totožná, či lépe je totožností substance ne z něčeho jiného, nýbrž zcela a naprosto z ní samé (perseita substance).

Literatura pro kapitolu

Tomáš Akvinský, *Quaestiones disputatae de Veritate,* 1, 1 corp.

Carlo Vigna, „Semantizzazione dell'essere e principio di contraddizione", in: *Rivista di Filosofia neo-scolastica,* LXXXV (1993).

Leo Elders, *Die Metaphysik des Thomas von Aquin in historischer Perspektive,* vol. I, Anton Pustet Verlag, Salzburg-Muenchen 1985.

Marie-Dominique Phillipe, *L'être. Recherche d'une Philosophie premiére,* vol. I, Téqui, Paris 1972.

27 Substance u Aristotela

Substance stojí v centru pozornosti Aristotelova metafyzického zkoumání. Problém se tematicky váže k učení o mnohovýznamnosti objektivního pojmu jsoucna – substance je jednou z nutných podmínek jeho myslitelnosti. Způsob zkoumání přivádí Aristotela kromě jiného k propůjčení substanciálních charakteristik formě. Aristotelův metodický postup bere ohled na zvláštnosti lidského poznání, kterému nejsou vhledy do nejzazších struktur skutečnosti bezprostředně dány. Proto nejprve uvažuje o jazyku, aby od něj přešel k poznání a odtud k realitě samé. Na všech jmenovaných úrovních hraje forma prvořadou úlohu. Substancializace formy však předpokládá přítomnost problematického axiomu, jehož aplikace na problém není vhodná. Aristoteles ani Tomáš neuplatnili v tomto případě povinnou distinkci mezi jsoucnem a principem jsoucna, třebaže si takový rozdíl jinak dobře uvědomují. Chybné řešení ontologického problému se poté přenáší i do ostatních filosofických oblastí – např. do filosofické antropologie.

27.1 Uvedení do problému

Předchozí přednáškou jsme se v zásadě přihlásili k aristotelské koncepci substance. To však neznamená, že bychom přehlíželi obtíže, které jsou s tímto klasickým pojetím spojeny. Bude proto vhodné představit v hrubých rysech Aristotelovo učení o první kategorii jsoucna a upozornit na některé jeho problematické momenty.

Na počátku našeho výkladu si již po několikáté připomeňme, že jedna z hlavních Aristotelových ontologických tezí spočívá v tvrzení o mnohovýznamnosti pojmu jsoucna. Aristoteles dospívá k této pravdě cestou polemiky s Parmenidem a s Eleaty.[1] Ale protože mnohost jako taková není inteligibilní, je různost základních významů jsoucna myslitelná pouze ve světle jednoty. Řecký filosof řeší problém odhalením prvního a základního významu objektivního pojmu jsoucna, tj. podstaty (substance). Podstata jakožto primární mezi všemi ostatními významy termínu „jsoucno" zajišťuje jistou jednotu a tím i myslitelnost skutečnosti.[2] Proto lze hlavní metafyzický problém, který spočívá v otázce „co je jsoucno?", rovnocenně nahradit otázkou „co je podstata?"[3] Legitimita takového počinu spočívá na tom, že jakákoliv nesubstanciální modalita jsoucna implikuje vztah závislosti

[1] Srov. Aristoteles, *Fyzika,* I, 2-3.

[2] „Syntetická povaha aristotelského pojmu jsoucna souvisí s požadavkem zajistit možnost fyziky a metafyziky i za cenu ‚rozdělení' jsoucna do duality aktu a potence a do kategorií, což je něco cizího ve srovnání s parmenidovskou a platónskou mentalitou." (Marco Pangallo, „Filosofia dell'essere e filosofia del linguaggio", in: *Homo loquens*, ESD, Bologna 1989, str. 144-145.) Na svém místě jsme vyjádřili rezervovanost vůči tak ostrému protikladnému vymezování Platónova a Aristotelova metafyzického myšlení. O předaristotelském předznamenání teorie polysémantičnosti pojmu jsoucna srov. např. Platon, *Sofista* 241 D ss, nebo Giovanni Reale, *La filosofia antica,* Jaca Book, Milano 1992, str. 21-22.

[3] „A již odedávna a také v přítomné době stále opakovaná a nikdy dostatečně nerozřešená otázka, co jest jsoucno, neznamená nic jiného, než otázku, co jest podstata." (Aristoteles, *Metafyzika,* VII, 1, 1028b 1-4.)

na substanci.[4] Když tedy určité významy pojmu jsoucna odkazují k jinému, je nezbytné zabývat se primárně právě tímto jiným: inseitním způsobem bytí reality (substancí).[5] Aby se dobral nějakého zdárného výsledku, rozvíjí Aristoteles úvahu dvěma směry – horizontálním a vertikálním. Nejprve je nutné vědět, co je to podstata, a za tímto účelem se řecký filosof věnuje analýze struktury hmotné skutečnosti. Poté se může vyjádřit o existenci či neexistenci na hmotě nezávislých jsoucen (podstat).[6]

Sledujme, jak Aristoteles organizuje své metafyzické zkoumání. I v tomto tématu postupuje pro něj typickým způsobem – své osobní závěry a poznatky nechává zaznít až po historicko-teoretickém rozboru a hodnocení závěrů, k nimž dospěli jeho předchůdci. Proto zahajuje filosofickou rozpravu o substanci připomenutím názorů jiných myslitelů, kteří stejně jako on hledali „pravý a poslední" základ skutečnosti. V Aristotelově době spatřovali filosofové poslední základ existujících věcí (podstatu): 1. v subjektu; 2. v esenci (bytnosti); 3. v druhu (tj. ve specifické univerzálii); 4. v rodu (*genus*).[7] Která z uvedených alternativ je opravdu posledním základem skutečnosti? Sedmá kniha (Z) Aristotelovy

[4] „... kterýkoliv z modů jsoucna má následný znak: konvergující poukaz k jednotě substance (*il convergente riferimento all'unitá della sostanza*)" (Giovanni Reale, *Il concetto di filosofia prima e l'unitá della Metafisica di Aristotele,* Vita e Pensiero, Milano 1993, str. XXX). V citaci je samozřejmě řeč o nesubstanciálních modalitách jsoucna. Tomáš Akvinský se staví k problému následně: *„Illud quod est primum inter entia quasi ens simpliciter et non secundum quid, sufficienter demonstrat naturam entis. Sed substantia est hujusmodi; ergo sufficit ad cognoscendum naturam entis determinare de substantia."* (Tomáš Akvinský, *In Metaphysicam Aristotelis commentaria,* lib. VII, lect. 1, n. 1246.) Podrobnější explikaci problému najde čtenář např. v L. Routila, „Das *óv hé ón* in T und K", in: *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie,* Band IV, Herder, Wien 1970, str. 507.

[5] Odkazem jistých modů skutečnosti k rozdílnému od sebe myslí Aristoteles např. toto: hovoříme-li o kvantitě (velikosti, počtu atd.), činíme to vždy ve vztahu k něčemu rozdílnému od zmíněné kvantity – jde pokaždé o kvantitu (velikost, počet apod.) něčeho (kamenů, stromů, zvířat...). Podobně je tomu i v případě dalších určení jako kvality, vztahu, činnosti atd.

[6] „Aristotelský problém substance je rozvíjen ve dvou základních směrech: v prvním, který můžeme nazvat vertikálním, tj. v úvahách směřujících k prověření existence, případně neexistence nehmotné substance (Bůh), v druhém, který můžeme naopak nazvat horizontálním, tj. v úvahách směřujících k řešení problému povahy substance obecně." (Giovanni Reale, *Aristotele. Metafisica,* vol. III, Vita e Pensiero, Milano 1993, str. 318-319. Srov. též Giovanni Reale, *Il concetto di filosofia prima...,* ed. cit., str. 184.) V přednáškách, v nichž jsme se zabývali metodickými aspekty aristotelské metafyziky, jsme konstatovali, že metafyzika je ve své pozitivní konstituci vázána na odhalení existence nějakého nehmotného jsoucna. Pokud není pojem jsoucna vytvořen s ohledem na takové jsoucno, náleží filosofické analýzy struktury hmotné substance do filosofie přírody, ne do metafyziky. Proto nelze na otázku „co je to podstata?" odpovědět s nárokem na metafyzickou platnost z platformy horizontální (tj. z horizontu pouze hmotných jsoucen).

[7] Srov. Aristoteles, *Metafyzika,* VII, 3, 1028b 33 – 1029a 1. Tato různá pojetí substance, mezi nimiž chce Aristoteles stanovit patřičné poměry (právě to tvoří vlastní strukturu celé 7. knihy jeho *Metafyziky*), mohou zároveň sloužit jako interpretační klíč k chápání základního smyslu velkých filosofických koncepcí nabízených moderními dějinami. Není bez zajímavosti úsudek M.-D. Philippa, když v této souvislosti píše: „... srovnáme-li tyto různé způsoby pojímání substance s různými názory, o nichž se Aristoteles zmiňuje, můžeme v nich vidět z jiné perspektivy tyto velké pozice. Nenacházíme substanci-subjekt v Schellingově čisté substancialitě subjektu, anebo v subjektu hegelovského ražení? Nenachází se substance-forma v kategorii substance u Kanta, Fichteho, Schellinga, Hegela (samozřejmě ve velmi obměněných modalitách)? Není substance-specifická obecnina znovuoživena v ideji substance u Locka a Huma? Co se týče substance-rodu, neobjevuje se znovu u Malebranche jako rod jsoucna, který je možné myslet samotný o sobě?" (Marie-Dominique Philippe, *L'être. Recherche d'une philosophie premiére,* vol. I, Téqui, Paris 1972, str. 358, pozn. 227.)

Metafyziky obsahuje detailní analýzu vztahů, které probíhají mezi právě zmíněnými koncepcemi substance.[8]

Ve shodě s vlastním přesvědčením se Aristoteles zpočátku soustředí především na pojetí podstaty (substance) ve smyslu subjektu (*hypokeímenon*). Na základě osobních objevů, které prezentuje ve své Fyzice,[9] tvrdí, že substancialita náleží jak materii a formě, tak i kompozitu z materie a formy.[10] Avšak predikace substanciality se v tomto případě neřídí univokálními pravidly, neboť členy dělení (*materia, forma, compositum*) ji mají nestejným způsobem, stupňovitě, podle větší či menší míry (*secundum prius et posterius*).[11] Aristoteles stanoví s výhledem na určení přesného pořadí mezi těmito termíny několik kriterií substanciality (podstatnosti), mezi něž patří 1. schopnost fungovat jako subjekt; 2. jednota; 3. individualita; 4. určitost; 5. separabilita.[12] Podle tohoto kánonu náleží díky subjektovosti nejnižší stupeň podstatnosti (substanciality) materii. Kompozitum z materie a formy naopak vlastní všechny předpoklady podstatnosti a může být tudíž označeno za substanci v silnějším smyslu. Řecký metafyzik však překvapivě (alespoň pro ty, kdo jsou obeznámeni a srozuměni s jeho teorií substance předloženou v *Kategoriích*) nalézá ještě vyšší stupeň podstatnosti (substanciality) ve formě, která v tomto ohledu překonává substancialitu samotného kompozita:

„Forma tak významově vyčnívá nad ostatní pojetí substance. Navzdory tomu je třeba připomenout, že i přes toto upřednostnění formy (*eidos*) Aristoteles neopomíná ostatní významy a naopak stále s nimi počítá ve svém mnohovrstevném a komplexním zkoumání."[13]

Co je tedy autentickým reprezentantem aristotelsky pojaté substance? Konkrétní, metafyzicky složená jednotlivina (kompozitum), anebo onen metafyzický konstitutivní prin-

[8] Rovněž 5. kapitola *Kategorií* nabízí čtenáři další Aristotelův pohled na problém substance. První kategorie jsoucna je zde postižena jako poslední logický subjekt všech predikací, který se vyznačuje pěti základními charakteristikami: a) již naznačenou fundamentálností – substance již nemůže být predikována o něčem rozdílném od sebe; b) určitostí – Aristoteles vyjadřuje tento aspekt substance obratem *tóde ti*, který např. Tomáš Akvinský překládá jako *hoc aliquid* (toto zde) – termín má zpřítomnit zcela konkrétní určitost substance; c) nemožností stanovení kontrárního protipólu substance – kontrárnost je tou formou opozice, která se realizuje mezi pozitivními určeními v rámci jednoho rodu. Substance je však z logického hlediska posledním rodem, takže nemůže pochopitelně vstoupit do nějakého kontrárního vztahu; d) nemožností graduality – z logického hlediska je nemyslitelné, že by něco bylo více či méně substancí (více či méně v sobě); e) identitou nesoucí kontrární determinace – co je substanciálně určené, zůstává v sobě identické, třebaže prochází velikými proměnami, zachytitelnými v kontrárních určeních: starý – mladý, chudý – bohatý, smutný – radostný apod. Je toto logické pojetí substance rozpracované v *Kategoriích* alternativou k pojetí v 7. knize *Metafyziky,* anebo je mezi nimi nějaká jiná souvislost? Např. M.-D. Philippe přesvědčivě ukazuje, že se jedná o dvě různé, vzájemně nezaměnitelné koncepce substance, přičemž ta první (logická) geneticky podmiňuje nahlédnutí metafyzické povahy substance (druhá koncepce). V logice se substance jeví primárně jako *subjekt*, v metafyzice jako princip a příčina jsoucna. Srov. Marie-Dominique Philippe, „La sustancia en la lógica y en la Filosofia Primera de Aristóteles", in: *Studium* 6 (1966), str. 125.

[9] Srov. Aristoteles, *Fyzika,* I, 5-6.

[10] Srov. Aristoteles, *Metafyzika*, VII, 3, 1029a 3.

[11] Zákaz graduace substanciality, který zazněl v *Kategoriích*, je zde evidentně suspendován.

[12] Srov. Giovanni Reale, *Aristotele...,* vol. I, str. 123-125.

[13] Giovanni Reale, *Aristotele...,* vol. I, str. 135. Základní argumentační momenty analyzovaného textu je možné zachytit takto: a) ve vztahu materie – forma má první člen povahu potence a druhý povahu aktu. Jelikož je akt primární ve srovnání s potencí (*„actus autem naturaliter prior est potentia,"* Tomáš Akvinský, *In Metaphysicam...,* n. 1278), je tudíž v tomto vztahu přisouzena ontologická nadřazenost formě; b) jelikož je forma zdrojem aktuality jsoucna, závisí v tomto ohledu na formě i kompozitum z materie a formy – odtud tvrzení o bytostné nadřazenosti formy i nad samotným kompozitem: *„Et ita, si forma est prior materia, erit prior composito"* (*ibid.,* n. 1279).

cip věcí, který se ve filosofické terminologii nazývá „formou"? Ti Aristotelovi interpreti, kteří v těchto dvou koncepcích substance nespatřují žádný diskvalifikující rozpor, upozorňují na rozdílnost hledisek, z nichž jsou tato teoretická stanoviska formulována. Je-li řeč o substanci-kompozitu, stojíme na poli logiky, empirie anebo předfilosofického poznání, mluví-li se o substanci-formě, jedná se o metafyzický pohled na nejzazší profil svébytného jsoucna.[14] Reflexe nad formou charakterizuje celou sedmou knihu *Metafyziky* a směřuje k vyjasnění její privilegované pozice ve srovnání s ostatními významy.

27.2 Pátrání po důvodech

Zapátrejme ještě podrobněji po důvodech, které vedou Platónova žáka k deklaraci ontologické nadřazenosti formy. Při prokazování metafyzické fundamentality formy se Aristoteles nejprve orientuje na ontologicky periferní oblasti skutečnosti a postupně přistupuje k odhalování vnitřní povahy konkrétních jsoucen. Nadřazenost substance-formy[15] se ukazuje na třech rovinách: lingvistické, kognitivní a ontologické. Na první pohled je zvláštní, proč aténský filosof volí tak složitou okliku a neptá se ihned na ontologickou strukturu evidentně jsoucího světa. Motiv takových zdánlivých metodických komplikací je založen v jeho vědomí slabosti lidského rozumu. To, co se nám, tj. „inkarnovaným inteligencím", prezentuje jako první, je ve skutečnosti (ontologicky) nepůvodní – odvozené.[16]

Jazyk se rodí ze zdrojů lidského ducha, a proto není zatížen takovými nejasnostmi jako člověkem nevytvořený řád přírody. To je důvod, proč si ho Aristoteles volí jako první pozorovací stanoviště, z něhož chce získat vstupní přehled o povaze světa a o centralitě formy v něm. Řád skutečnosti se odráží na úrovni jazyka mimo jiné v jeho predikativní

[14] M.-D. Philippe klade důraz na nutnost rozlišení logického a metafyzického přístupu k problému substance, přičemž ten první je uplatněn v *Kategoriích* (substance-kompozitum), ten druhý zase v *Metafyzice* (substance-forma). G. Reale vysvětluje diferenci mezi oběma koncepcemi jinak: substance-kompozitum manifestuje konstatativní a empirickou interpretaci skutečnosti, substance-forma je naopak výsledkem čistě metafyzické analýzy reality: „Z hlediska empirického a konstatativního je jasné, že kompozitum či jednotlivina se zdá být substancí v nejpravějším smyslu slova. Ale tak tomu není z hlediska striktně ontologického a metafyzického, neboť forma je principem, příčinou a důvodem bytí, tj. fundamentem; ve srovnání s ní je kompozitum něčím odvozeným (*principiato*), zapříčiněným, založeným (*fondato*). Takže je patrné, že z tohoto druhého hlediska to není kompozitum, nýbrž forma, která je substancí v silnějším významu, právě nakolik je základem (*fondamento*), příčinou a principem." (Giovanni Reale, *Aristotele...,* vol. I, str. 135.) Podobné svědectví nalézáme i u Cornelia Fabra: „Centrálním bodem jeho filosofie je pojem esence a formy: Aristoteles dal tomuto pojmu tak velkou důležitost, jako snad nikdo jiný v dějinách myšlení." (Cornelio Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino,* Vita e Pensiero, Milano 1939, str. 358.) Ingemar Düring zase označuje pojem substance-kompozita za předfilosofický, pojem substance-formy za filosofický: *„Die Vorstellung, dass ein Ding aus Materie besteht und dass diese Materie das wirklich Existierende ist, ist vorphilosophisch. Den Formbegriff auszusondern und darin die ousia des Dinges zu sehen, erfordert eine erhebliche Abstraktionskraft."* (Ingemar Düring, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens,* Carl Winter Universität Verlag, Heidelberg 1966, str. 613).

[15] Správněji a přesněji by se mělo hovořit o esenci-formě, ale Aristotelovi v některých momentech termíny „substance" a „esence" splývají. Tato významová ambivalence se táhne celými dějinami západní metafyziky: „Jak máme rozumět slovu *ousía*, kterou nazýváme po vzoru scholastické filosofie jak esencí, tak substancí?" (J.-J. Jolly, „Substance", in: *Encyclopédie philosophique universelle,* vol. II, *Les notions philosophiques,* Presses Universitaires de France, Paris 2002, str. 2486.)

[16] Srov. Aristoteles, *Metafyzika,* VII, 3, 1029a 1-4. Srov. též příslušný komentář Tomáše Akvinského *In Metaphysicam...*, n.1300. Nejsme-li schopni dosáhnout myšlenkově přímo k ontologicky nejhlubším rovinám skutečnosti, musíme se opřít o logiku (a jazyk), ne snad proto, že by byla věrnou a pro nás přístupnější kopií struktury světa, nýbrž proto, že nás v ní alespoň povšechně orientuje. Právě tomuto tématu jsou věnovány obsáhlé úvahy knihy Z (VII) Aristotelovy *Metafyziky*, které soustřeďují polemiku realisty ze Stagyry s Platónem a jeho následovníky (srov. Z, 13-16). Podle Aristotela platonikové nechápou, že logika má v metafyzickém výzkumu toliko propedeutickou funkci a že její postupy nelze beze všeho ztotožnit s metodickými požadavky první filosofie.

struktuře, v níž se nám odhaluje fundamentálnost substantiva ve srovnání s významy ostatních slovních druhů.[17] Pro řeckého realistu v tom nepřímo – prostřednictvím následně analyzovaného poznání – prosvítá objektivní uspořádání světa. Tak jako v jazyce hraje substantivum základní úlohu, tak i ve skutečnosti patří tato role vposledku substanciální formě.[18] Z hlediska gnozeologického se předchůdnost substance a formy prokazuje nutností klást je do definice jakéhokoliv ontologického určení, což naznačuje – opět v kontextu realismu – že také ve skutečnosti substance a forma dominují.[19] Z výše uvedeného se pak odvozuje předchůdnost substance a formy v řádu ontologickém – v realistické koncepci skutečnosti se svět v zásadě věrně transponuje do lidského myšlení, na němž závisí utváření jazykového výrazu. A jelikož pro Aristotela řád bytí zakládá řád činnosti (*operari sequitur esse*), prosazuje se předchůdnost substance a formy rovněž v dynamické sféře jsoucího. Zakladatel peripatetické školy to dokazuje konstrukcí analogie mezi přirozeným dynamismem plození (*generatio*) a artificiální dynamikou lidské produktivní činnosti.[20] Ke stejnému výsledku vede i analýza přirozeného zániku (*corruptio*). V každém z těchto případů stojí forma-projekt v centru dynamiky jsoucna přirozeného i technicky produkovaného. Bez formy (esence) není dynamismus jakéhokoliv typu myslitelný. V poslední kapitole sedmé knihy *Metafyziky* čteme o formě jako o základu, principu a první příčině existence věcí.[21] Závěr této členité a často do jemných podrobností zabíhající analýzy vyznívá jednoznačně: podstata (substance) a forma jsou základní rovinou skutečnosti nejen v řádu bytostném (*quantum ad factum esse entis generati*), nýbrž i v řádu operativním (*quantum ad fieri talis entis*).

[17] Srov. Aristoteles, *Metafyzika,* VII, 1, 1028a 26. Na počátek Aristotelova díla *Peri hermeneias,* v němž jsou předestřeny poměry mezi jazykem, myšlením a realitou, jsme již upozorňovali v jiných přednáškách. Proto je pochopitelné, že v aristotelské filosofii nemůže být „hermeneutika separována od logiky a gnozeologie" (Gaspare Mura, „Ermeneutica e ontologia della parola", in: *Homo loquens,* ed. cit., str. 91-92).

[18] „Fakt, že kategorie mají ontologickou platnost, nevylučuje, že též nějak vstupují do zóny logiky a jazyka. Znamená to naopak, že pro Aristotela existuje mezi těmito třemi oblastmi konstitutivní korespondence, díky níž jazykový výraz indikuje pojem věci, který prezentuje nějakou její reálnou charakteristiku." (Marcello Zanatta, *Aristotele. Le Categorie,* BUR, Milano 1989, str. 69.) Srov. též Marie-Dominique Philippe, *L'être. Recherche d'une Philosophie premiére,* Téqui, Paris 1972, str. 388-389.

[19] Srov. Aristoteles, *Metafysika*, VII, 1, 1028a 26. Konkrétní podstatné jméno ve funkci větného subjektu naznačuje fundamentálnost substance. Primárnost esenciálního, formálního rozměru skutečnosti se zase uplatňuje ve svém obsahovém aspektu: *„Illud enim est primum secundum cognitionem, quod est magis notum et magis manifestat rem."* (Tomáš Akvinský, *In Metaphysicam...,* n. 1259.)

[20] Srov. Aristoteles, *Metafyzika,* VII, 7-9. Moderní filosof se podobnému postupu brání jako něčemu naivnímu, neboť ve shodě s vývojem novověkého myšlení považuje takový přechod mezi strukturou lidské umělé činnosti a strukturou světa za nemožný. Oblast produktů ducha, zkoumaný humánními disciplínami (*Geisteswissenschaften*) je striktně oddělena od oblastí investigovaných vědami přírodními (*Naturwissenschaften*). Aristoteles však zaujímá metafyzickou perspektivu, což mu dovoluje postihnout určité *společné zákonitosti*, které platí analogicky pro každou bytostnou sféru: „V aristotelské filosofii absentuje v moderní době rozšířený pojem konfliktního vztahu mezi technologií a přirozeností, založeného v přesvědčení o tom, že prvně jmenovaná musí vždy více či méně znásilňovat tu druhou. Naopak Řekové nahlíželi, že afinita mezi technikou a přirozeností pramení z faktu, že v obou je přítomen *lógos*, tj. jistá míra racionality, která se vyjadřuje v zacílení (*che si esprime nel fine*)... Ve skutečnosti existuje jak technika kreativní, v kterémžto případě leží princip vytvořených věcí zcela v producentovi, tak technika auxiliární, v níž dochází k její harmonizaci s přirozenými procesy." (Vittorio Possenti, „Techné: dai greci ai moderni e ritorno", in: RFNS, 1, 1989, str. 303.) Srov. též Jacobus Ramirez, *De actibus humanis,* vol. IV, Luis Vivés, Madrid 1972, str. 359-361; Cornelio Fabro, *Percezione e pensiero,* La Scuola, Brescia 1962, str. 611.

[21] Srov. Aristoteles, *Metafyzika,* VII, 17 *passim.*

27.3 Kritické poznámky

Podívejme se pro větší přehlednost ještě jednou na stěžejní důkazní kroky, které Aristotela přivedly k tomuto závažnému závěru. Při analýze hmotných substancí se aténský filosof zaměřuje na postihování poměrů mezi materií a formou na jedné straně a formou a kompozitem na straně druhé. Přitom počítá s tím, že forma je aktem a materie pasivní potencí (možností), a že obě dvě složky komponují hmotnou podstatu (substanci). To ho vede k zásadní tezi, která – není-li metafyzicky vyváženě chápána – neuniká nutnosti výrazné korekce. Tvrdí totiž, že díky své aktualitě je forma více skutečná než materie a dokonce i než kompozitum a nerozpakuje se nazvat formu jsoucnem (*ón*).[22] Je zbytečné obzvláště zdůrazňovat, co z toho bezprostředně vyplývá – forma se stává více jsoucnem (*mállon ón*) než hmotná substance (kompozitum – individuum)! Tomáš Akvinský, který ve svém komentáři sleduje velice zblízka Aristotelův text, necítí žádnou potřebu názor svého řeckého učitele korigovat a sám bez zaváhání opakuje, že forma je více substancí než materie a než kompozitum.[23] Třebaže jsme již pátrali po motivech ontologické exaltace formy nad metafyzicky složené individuální jsoucno (kompozitum), hlavní důvod tohoto faktu jsme ještě neuvedli. To proto, že se o něm Aristoteles v inkriminovaných pasážích o substanci vůbec nezmiňuje a Tomáš ho ve svém komentáři zmiňuje jen letmo. Kardinální explikativní důvod ospravedlňující závěr o substancialitě formy je Tomášem formulován prostřednictvím principu *„propter quod unumquodque et illud magis"* (díky čemu je něco takové, to je takové ve větší míře).

Co má tento princip vlastně znamenat a odkud se vůbec vzal? V námi diskutované souvislosti znamená toto: je-li jsoucno (hmotná substance) jsoucnem především díky své formě (viz priorita formy-aktu před materií-potencí), pak je forma více jsoucnem než jí ustavená realita. Zdá se tedy, že skluz k pojímání formy jako substance a substance jako formy byl způsoben aplikací právě představeného axiomu. V analyzovaném textu Metafyziky se sice Aristoteles ve svém výkladu o tento princip neopírá, ale Tomášova zmínka o něm patrně dobře interpretuje Aristotelův záměr, protože sám indikovaný princip užívá ve svých *Druhých Analytikách*.[24] Tam se o něm zmiňuje v souvislosti s principy poznání (např. premisy sylogismu), z nichž je vyvozována konkluze. Poznání závěru závisí jako na příčině na poznání předpokladů, které musejí být více a jasněji známy než konkluze.[25] Poznáváme totiž vše předchůdně neznámé ve světle již známého. Zdá se tedy, že entifikace (substancializace) formy má svůj základ v aplikaci principu, který ovšem platí pouze v ně-

[22] *„Tó eídos tés hýles próteron kai mállon ón, kai tou ex amfoion próteron estai diá ton autón lógon"* (Aristoteles, *Metafyzika,* VII, 3, 1029a 5-7). Ve svém díle *O duši* hovoří o substanci v trojím smyslu, tím, že ji ztotožňuje jak s materií, tak s formou, tak i s kompozitem: „Existuje určitý druh věcí, které nazýváme substancí. Substance je v prvním smyslu, materie, a tedy to, co o sobě není ničím určeným, na druhém místě je figurou a formou, podle níž je materie řečena tato určitá věc, za třetí je kompozitem z materie a formy." (Aristoteles, *O duši,* II, 412a 6-8.)

[23] *„Primo ostendit, quod forma sit magis substantia quam compositum... Tertio ostendit quod tam forma quam compositum est magis substantia quam materia... Materia enim est ens in potentia et species est actus ejus. Actus enim naturaliter prior est potentia... Unde patet quod forma est prior quam materia et etiam est magis ens quam ipsa, quia propter quod unumquodque et illud magis. materia autem non fit ens actu nisi per formam. unde oportet quod forma sit magis ens quam materia. et ex hoc ulterius sequitur, quod eadem ratione forma sit prior composito ex utrisque, inquantum est in composito aliquid de materia. et ita participat aliquid de eo quod est posterius secundum naturam, scilicet de materia. et iterum patet, quod materia et forma sunt principia compositi. principia autem alicujus sunt eo priora. Et ita, si forma est prior materia, erit prior composito."* (Tomáš Akvinský, *In Metaphysicam...*, lib. VII, lect. 2, nn. 1278-1279.) Z citovaného textu je patrné, že v něm dochází ke směšování termínů jsoucno (*ens*) a princip jsoucna (*principium*).

[24] Srov. Aristoteles, *Druhé Analytiky,* A, 2, 72a 30.

[25] Řečené se vztahuje toliko na případ důkazu přímého.

kterých případech a jen za určitých podmínek. Ptejme se, zda se Aristotelem implicitně a Tomášem explicitně užitý princip vůbec dá použít při řešení problému, s nímž se oba myslitelé potýkají.

Principem *propter quod unumquodque et illud magis* se ve své zajímavé studii zaobírá T. Esser.[26] Autor stanoví jasná kriteria, která zajišťují smysluplnost použití principu. Při jejich nerespektování se vynořují absurdní důsledky. T. Esser především upozorňuje na to, že pojednávaný princip nachází své použití v souvislosti s postihováním vztahů mezi příčinou a účinkem:

„Tento axiom nalézá své založení ve vztahu příčiny a účinku. Příčina jako taková (*formaliter sumpta neboli reduplicative sumpta*: příčina, nakolik je příčinou) je vždy předchůdnější (*vorzueglicher*) než účinek, nakolik je účinkem. Tato priorita (*Vorzug*), kterou se příčina vyznačuje vůči účinku, může být buď věcná (*in re*), nebo pouze ve způsobu (*in modo*)."[27]

T. Esser sice neupřesňuje, jaký druh kauzality lze číst ve světle reflektovaného principu, ale příklady, jichž se přidržuje, odhalují jednoznačně, že se pohybujeme v oblasti eficientní příčinnosti. Kauza působící eficientně udílí účinku jisté určení, jehož je sama nositelem. Při danosti jistých předpokladů pak platí, že sdílená determinace se v příčině realizuje stejným, ba dokonce dokonalejším způsobem (*eminentiori modo*) než v účinku.[28] Proto vlastně přicházejí v úvahu především komunikabilní kvality, které mohou podléhat graduálnímu způsobu uskutečnění. Další pravidlo tudíž říká, že

„jakost (*das So-sein*), o níž více či méně běží, musí být vypovídatelná jak o příčině, tak i o účinku ve vlastním, striktním smyslu (*formaliter*). Neboť jen tak lze o nich vypovídat jakost ve stejném smyslu."[29]

T. Esser uvádí ještě celou řadu jiných, užití principu omezujících podmínek, avšak již z těch, kterých jsme si v autorově příspěvku povšimli, můžeme snadno pochopit důvod nemožnosti aplikace principu *propter quod unumquodque et illud magis* na vztahy panující mezi materií, formou a jimi ustaveným jsoucnem. Jak jsme viděli, sféra platnosti principu se omezuje na eficientní a finální druh příčinnosti, kdežto materie, forma a jimi konstituované jsoucno na sebe takto kauzálně nepůsobí. Je sice pravda, že jak materie, tak i forma jsou příčinami hmotného jsoucna, ne však ve smyslu eficientně-finálním. Materiální a formální konstitutivní působení příčin je jiného druhu. Tím ale padá možnost přisoudit formě vyšší stupeň jsoucnosti než materii či hmotnému kompozitu. Podobně, má-li být splněna podmínka stejné (formální) vypovídatelnosti sdílené kvality jak o příčině, tak i o účinku, nelze se opírat o pojednávaný princip při stanovování vztahů mezi konstitutivními principy

[26] Thomas Esser, „Propter quod unumquodque tale, illud magis tale", in: *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie,* Paderborn 1893, str. 442-449.

[27] *Ibid.,* str. 443.

[28] Autor se nezmiňuje o příčině finální, na níž je ovšem studovaný princip rovněž použitelný – např. milujili druhou osobu ne pro ni samu, ale pro výhody, které mi přátelství s ní zajišťuje, miluji více (*magis*) výhody (*finis*) než onu osobu (prostředek). Obecně pak platí, že prostředky milujeme kvůli (*propter*) cíli a tento cíl více (*magis*) než prostředky.

[29] *Ibid.,* str. 446. Autor varuje před zneužitím principu v následujících případech: *„Es kann nichts in der Steigerungsstufe (magis tale) von einem Gegenstande ausgesagt werden, wenn ihm die Grundstufe desselben nicht (formaliter) zukommt. – Auch ginge es nicht an zu sagen: Der Gegenstand wird wegen der (= durch die) species intelligibilis erkannt, also wird die species intelligibilis mehr erkannt. Das waere deshalb verkehrt, weil man im Vordersatz von der species als einem Mittel (ut quo) der Erkenntnis, im Nachsatz aber von ihr als einem Gegenstand (ut quod) der Erkenntnis redet, also das Wort species in beiden Faellen nicht in demselben, eigentlichen (formalen) Sinne nimmt."*

jsoucna a jsoucnem samým. O principech jsoucna totiž nemůžeme hovořit jako o jsoucnech ve stejném (formálním) smyslu jako o jimi ustavených jsoucnech. Aristotelova a Tomášova argumentace však stojí na této záměně, a proto selhává.

Není nepravděpodobné, že se Aristoteles při své ontologické analýze nechal příliš ovlivnit kolujícími názory o tom, co vlastně substance je. Různí myslitelé řešili problém různě a Aristoteles chtěl získat základní orientaci v této spleti odlišných stanovisek. Přitom patrně vycházel ze svého velmi sympatického (a teoreticky dobře podloženého) přesvědčení, podle kterého každá mylná teorie do určité (menší či větší) míry participuje na pravdě. Tak jako neexistuje absolutní zlo, protože by se jako privace dobra nemohlo ontologicky ustavit, tak podobně neexistuje absolutní omyl, neboť jakožto privace pravdy ji vždy předpokládá. Jestliže tedy filosofická scéna Aristotelovy doby nabízela různá řešení problému substance – naturalisté ji vidí v hmotných elementech, platonici ve formách a univerzáliích, selský rozum v individuálních hmotných kompozitech –, přistupuje k nim myslitel ze Stagyry se značnou benevolencí a je připraven je spíše korigovat než zcela zavrhnout. Samostatným myšlenkovým úsilím dochází ke stanovení některých ontologických rysů, které musí charakterizovat první kategorii jsoucna (substanci). Viděli jsme, že substance je podle něj ta dimenze skutečnosti, která nemá žádný ontologicky základnější subjekt, nýbrž je sama posledním subjektem všech ostatních determinací jsoucna, vyznačuje se schopností autonomní existence a nese v sobě vlastní determinaci, tj. je něčím v sobě určitým. Ve světle těchto charakteristik substance pak Aristoteles přistupuje k hodnocení úrovně názorů jiných myslitelů a uznává, že každý filosof měl pro zastávání své teorie určité, objektivně přijatelné důvody, třebaže nebyly dostatečné. Například ti, kteří považovali za substanci hmotné elementy, se nechali inspirovat subjektální funkcí substance, ale zapomněli uvažovat o jiné, pro ni neméně důležité charakteristice. Platón se nechal fascinovat aspektem určitosti a autonomie substance, ale v Aristotelových očích mu uniklo, že určitost (*forma – eidos*) neplní požadavky existenční svébytnosti. Hmotné kompozitum naopak do sebe soustřeďuje všechny typizující vlastnosti substanciálního způsobu bytí, ale jak jsme již mohli konstatovat, snaží se Aristoteles o přesun substanciálního těžiště skutečnosti do formy, i když ne pojaté separovaně na způsob oficiálního Platónova řešení. Důvod takového počínání jsme již zmínili, když jsme jej identifikovali v aplikaci principu *propter quod unumquodque et illud magis*. Vyjádřeno jinak – motiv ontologického protežování formy čerpá z faktu, že forma je principem (ontologickým důvodem – příčinou) substanciality hmotného kompozita. Je to totiž právě ona, díky níž (*propter quam*) je kompozitum v sobě určeno tak, že existuje autonomně.[30] Právě proto ani Aristoteles ani Tomáš nepochybují o existenci tzv. subsistujících forem. Evidují aktualitu formy v hmotném jsoucnu a na základě uvědomění si bytostné předchůdnosti uskutečnění před možností[31] z toho vyvozují, že koexistence *materia – forma* v hmotných věcech není ontologicky původní stav. Akt svou povahou tíhne k separaci od potenciálních limitací. Toto přesvědčení stojí v pozadí všech Aristotelových úvah o hmotné substanci.

[30] *„Et ideo patet, quod species, id est forma et compositum ex ambobus, scilicet ex materia et forma, magis videtur esse substantia quam materia, quia compositum est separabilis et hoc aliquid, tamen per ipsam compositum fit ens actu, ut sic possit esse separabile et hoc aliquid.“* (Tomáš Akvinský, *In Metaphysicam…*, n. 1293.) *„Unde oportet quod essentia qua res denominatur ens, non tantum sit forma nec tantum materia, sed utrumque, quamvis hujusmodi esse suo modo sola forma sit causa.“* (Tomáš Akvinský, *De ente et essentia,* cap. 2.) Není bez zajímavosti komentář, který k této problematice přičiňuje Tomáš Týn, *Metafisica della sostanza. Partecipazione e analogia entis,* ESD, Bologna 1991, str. 620.

[31] Problém priority uskutečnění před možností bude teoreticky reflektován v přednášce věnované tématu aktu a potence.

Jistě stojí za to zamyslet se i nad tímto důvodem, který kromě jiného řídí aristotelsko-tomistický způsob myšlení směrem k afirmaci existence tzv. separovaných (subsistentních) forem. Z ontologického hlediska se uskutečnění (*actus* – *energeia*) jeví jako princip diferenciace a bytostné separace (akt vymezuje – separuje). Věci se vzájemně liší, protože mají rozdílný způsob uskutečnění (jsou pokaždé jinak skutečné). Hmotná skutečnost, ve které žijeme, podléhá změnám, a to je pro Aristotela signálem, že její uskutečnění není ještě zcela dáno, že se teprve naplňuje. Svět v sobě skrývá bohaté možnosti, z nichž mnohé se aktualizují, a to buď nutně (v případě přírodních procesů), anebo nenutně (v případě lidské seberealizace). Možnost jakožto transcendentální vztah ke svému uskutečnění[32] nemůže nikdy existovat autonomně (tj. nezávisle na jiném od sebe, zde na svém uskutečnění), kdežto uskutečnění (*actus*) nemá ze své povahy žádný závislostní vztah k jinému od sebe (k možnosti), a proto je ve své nejzazší podobě existenčně autonomní. Proto Aristoteles nazývá Boha – Absolutno čirým uskutečněním (*actus purus*), koncipuje ho substančně a tím pádem transcendentně vůči hmotnému vesmíru. Uskutečnění (*actus*), se kterým činí člověk každodenní zkušenost, vlastně není čirým uskutečněním, ale vždy uskutečňováním (*actuatio*) možností něčeho, tj. změnou. Změna je proto v tomto pohledu hodnocena jako nedokonalé uskutečnění, které děním směřuje k definitivnímu naplnění spočívající v přechodu uskutečňované možnosti (změny) do jejího uskutečnění (aktivní setrvávání s vyloučením další změny v linii poslední aktualizace). Dospěje-li tak změna ke svému cíli – naplnění, dochází k bezezbytkovému uskutečnění daných možností zakládajících předešlou změnu a tak se povstalá determinace (uskutečnění) odděluje (separuje) od svých možností (tím, že je realizuje). Změna proto v tomto smyslu signalizuje separační tendenci aktu, identického s formou.

Perspektiva 7. knihy Aristotelovy *Metafyziky* je ale statická, reflexe nad konstitutivním principem hmotného jsoucna (formy) se primárně nezaměřuje na jeho centrální funkci ve změně, ale na jeho ustavující roli. I zde však Aristoteles spatřuje tíhnutí formy (aktu) k separaci, poněvadž koexistence materie s formou na úrovni esence hmotných jsoucen svědčí podle této filosofické mentality o nedokonalosti formálního aktu, který má být ze své povahy dokonalý (bez koexistující možnosti – materie). Že je tato málo srozumitelná pozice extrémně těžce obhajitelná a že ji dokonce možná ani obhájit vůbec nelze, nás nyní nemusí nijak rušit. Jde jenom o to si uvědomit, že je implicitně přítomná v tezi o totožnosti substance a formy.

V 16. kapitole 7. knihy *Metafyziky* tudíž Aristoteles zmírňuje velice tvrdý tón, v němž rozvíjel svou kritiku na adresu separovaných Idejí v Platónově podání, a smířlivě uznává, že Platón a jeho žáci přece jenom mají pravdu, když trvají na existenci subsistujících Forem. Jejich omyl se týká toliko způsobu argumentace, jímž osamostatňují imanentní substanciální formy hmotných jsoucen.[33] Tomáš Akvinský nevznáší žádné výhrady proti Aristotelově terminologii a proti jejímu významu, naopak svým komentářem ontologické intuice svého mistra stvrzuje.

O přítomnosti právě zmíněných souvislostí v Aristotelových a Tomášových úvahách o substanci nemůže být při znalosti širšího myšlenkového kontextu, v němž jsou rozvíjeny, rozumných pochyb. Z teoretického hlediska lze jistě v jistém smyslu opravdu hovořit o předchůdnosti formy před materií a uskutečnění před možností. Oba klasičtí myslitelé však ve stěžejních momentech argumentace směšují formu a uskutečnění, materii a možnost. Přitom bylo třeba rozlišit všechna tato určení a vyzvednout jejich nezaměnitelné

[32] V této fázi výkladu nepodkládáme všechna naše tvrzení patřičnými důkazy, poněvadž pouze mapujeme myšlenkovou atmosféru Aristotelovy metafyziky, z níž vyrůstá jeho koncepce substance jakožto formy.

[33] Srov. Aristoteles, *Metafyzika,* VII, 16, 1040b 27-29.

zvláštnosti. Stav „být v uskutečnění" (*in actu*) se týká jsoucna, zatímco forma má povahu uskutečňujícího principu (*quo ens est in actu*), ne něčeho, co by také samo bylo v uskutečnění. Forma totiž jsoucnu uskutečnění zprostředkovává (na způsob principu *quo*), ale není jeho vlastním subjektem, nositelem a vykonavatelem. Aristoteles a v závislosti na něm i Tomáš chápali existenci nehmotných substancí na způsob subsistujících forem, protože v nich odhalovali nepřítomnost materiálního, potenciálního principu. Po vyloučení materie z nehmotných substancí jim „zbyla" jenom forma – akt subsistující nezávisle na materii. Na tom se jim nezdálo být nic nepatřičného, zvláště když již v řádu jsoucen hmotných bylo možné ztotožnit jejich substancialitu s jejich konstitutivní formou. Přitom je ale jasně vidět, že to bylo nerozlišení formy jako principu jsoucna od jsoucna samotného, které obě pozice legitimizovalo.[34]

Podobné pozadí mají i aristotelsko-tomistické úvahy o materiálním principu hmotné reality (*materia prima*). Rozlišení její principiální funkce, díky níž je jsoucno v možnosti (*principium quo ens est in potentia*), od bytí v možnosti – potenci (*esse in potentia*) je nedostatečné. I v tomto případě tak došlo k chápání první materie ve významu jsoucna v možnosti, zatímco bylo třeba trvat na čistě mediální povaze tohoto principu, díky němuž je jsoucno v možnosti, ale samotný materiální princip už v možnosti není. Odtud pramení i častý způsob vyjadřování se o první materii jako o subjektu formy, jako o tom, co je formou uskutečňováno. Přesnější metafyzický pohled odhaluje, že forma neuskutečňuje materii, nýbrž hmotné jsoucno, a že tedy materie vlastně není žádným subjektem formy. Když Aristoteles představuje první materii jako substanci, má na mysli právě její funkci subjektu ve vztahu k formě, což svědčí o nedostatečné distinkci hledisek. Jsou-li materie a forma transcendentálně vztaženy, jak o nich můžeme hovořit jako o substancích? Vždyť povaha relativnosti stojí v přísném rozporu s inseitní substancialitou!

K této konfuzi patrně došlo kvůli přílišnému lpění na analogii znázorňující poměr mezi materií a formou. Protože tyto ustavující principy hmotného jsoucna nejsou smyslově postižitelné, uchyluje se Aristoteles pro jejich znázornění k určité podobnosti poměru, který panuje mezi nějakou případkovou formou (např. tvarem sochy) a jejím subjektem (např. bronzem). Tak jako umělecká forma Herkula determinuje bronz, tak podobně i substanciální forma určuje materii.[35] Nebezpečí této analogie se skrývá v přechodu z roviny poměru dvou případků (forma – kvantita) do roviny poměru mezi esenciálními principy (substanciální forma – první materie). Zdá se tedy, že na počátku ilustrovaných nerozlišení stojí právě ne příliš vhodný pokus o smyslové znázornění smyslově neznázornitelného. Je otázkou, zda lze vůbec nalézt nějakou nezavádějící analogii, jíž by nám bylo názorně předloženo, jak se k sobě mají první materie a substanciální forma. Odvažuji se tvrdit, že sestrojení takové analogie není principiálně možné.

Zatěžující přítomnost smyslového znázorňování poměru mezi materií a formou vede k imaginární separaci obou principů – materie, konotující vinou zvoleného příměru smyslově představitelnou kvantitu, se začne jevit jako stojící proti formě a forma, obdařená prerogativou aktu, se stále více vzdaluje od svého materiálního spoluprincipu. Projekce

[34] Tj. pozici, podle níž je substance formou i v případě hmotných jsoucen, a pozici, v níž se afirmuje existence tzv. separovaných substancí-forem. Ambivalentnost Tomášova pojetí substance je čitelná i z následující pasáže, v níž Tomáš varuje před substancializací formy vycházející z nerozlišení reálného stavu věcí a jeho abstraktního zachycování: *„Multis error accidit circa formas ex hoc quod de eis iudicant, sicut de substantiis iudicatur. Quod enim ex hoc contingere videtur, quod formae per modum substantiarum significantur in abstracto, ut albedo, vel virtus, vel aliquid huiusmodi. Unde aliqui, modum loquendi sequentes, sic de eis iudicant, ac si essent substantiae."* (Tomáš Akvinský, *De Virtutibus in communi*, a. 11.) Je zarážející, že tato správná korekce neměla žádný vliv na Tomášovo myšlení uplatňované v námi analyzovaných pasážích.

[35] Srov. Aristoteles, *Fyzika*, I, 7, 191a 8-13 a *Metafyzika*, VII, 3, 1029a 1-7.

tohoto modelu na poměr těla a duše se nabízí takřka sama sebou. Duše formuje tělo „z vnějšku"[36] tak, že se ho ve smrti může zbavit, neboť (kvantitativní) tělesnost zůstává mimo duši (formu) jako takovou.[37]

Literatura pro kapitolu

Marco Pangallo, „Filosofia dell'essere e filosofia del linguaggio", in: *Homo loquens*, ESD, Bologna 1989.

Giovanni Reale, *Il concetto di filosofia prima e l'unitá della Metafisica di Aristotele,* Vita e Pensiero, Milano 1993.

Aristoteles, *Metafyzika,* VII.

Tomáš Akvinský, *In Metaphysicam Aristotelis commentaria,* liber VII,

L. Routila, „Das *óv hé ón* in T und K", in: *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie,* Band IV, Herder, Wien 1970.

Giovanni Reale, *Aristotele. Metafisica,* vol. III, Vita e Pensiero, Milano 1993.

Marie-Dominique Philippe, *L'être. Recherche d'une philosophie premiére,* vol. I, Téqui, Paris 1972.

Cornelio Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino,* Vita e Pensiero, Milano 1939.

Ingemar Düring, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens,* Carl Winter Universität Verlag, Heidelberg 1966.

J.-J. Jolly, „Substance", in: *Encyclopédie philosophique universelle,* vol. II, *Les notions philosophiques,* Presses Universitaires de France, Paris 2002.

Gaspare Mura, „Ermeneutica e ontologia della parola", in: *Homo loquens*, ESD, Bologna 1989.

Marcello Zanatta, *Aristotele. Le Categorie,* BUR, Milano 1989.

Vittorio Possenti, „Techné: dai greci ai moderni e ritorno", in: RFNS, 1, 1989.

Jacobus Ramirez, *De actibus humanis,* vol. IV, Luis Vivés, Madrid 1972.

Cornelio Fabro, *Percezione e pensiero,* La Scuola, Brescia 1962.

Thomas Esser, „Propter quod unumquodque tale, illud magis tale", in: *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie,* Paderborn 1893.

Tomáš Týn, *Metafisica della sostanza. Partecipazione e analogia entis,* ESD, Bologna 1991.

[36] Nic na tom nemění ani Tomášovo časté zdůrazňování toho, že duše realizuje formaci těla zevnitř.

[37] Na úplný závěr je dobré připomenout, že např. moderní aristotelik M.-D. Philippe odmítá koncipovat substanci jako formu, ale chápe ji jako bytostný princip jsoucna v linii formy (*„principe d'être selon la forme"*), neboť je to právě substance, která je posledním zdrojem formální určitosti jsoucna (srov. Marie-Dominique Philippe, *L'Être...*,vol. I, str. 404-405).

28 Metafyzika vztahu (I)

Pozornost k akcidentálním určením jsoucna je nezbytná pro myslitelnost jsoucna v jeho původní pluralitě. Lidské poznání je geneticky zakotveno ve smyslovém vnímání. Řada slov v sobě nese stopu tohoto empirického původu. Filosofická reflexe musí mnohdy upozorňovat na rizika nekritického přejímání významů základních pojmů z běžného užívání. Případ pojmu „akcident" je toho výmluvným dokladem. Důkaz existence akcidentů spočívá na rozboru faktu změny, kterou nelze z našeho univerza eliminovat. Nepodlehneme-li tlaku naší imaginace, jsme schopni vidět poměr akcidentů k substanci v objektivním světle. V tom se především ukazuje, že akcidenty nejsou natolik autonomními určeními, aby se dala se substancí numericky sčítat. Studium klasické metafyziky tak může modernímu mysliteli připravit řadu překvapivých odhalení. V předkritickém pohledu se existence vztahů vynořuje z naší každodenní zkušenosti se světem a s námi samotnými. Kritická verifikace existence vztahu se opírá o objektivitu plurálně strukturovaného pojmu jsoucna – bez reality vztahu by nebyl myslitelný. Při promýšlení esence vztahu je nutné rozlišit pojem toho, co je relativní, od relace samé. Potíže, na něž se při definování vztahu naráží, jsou signálem jeho obtížné explicitní myslitelnosti. Bytostná slabost vztahu dává podněty pro negaci jeho reálné konzistence, ale stojí také v základu pokušení ho absolutizovat. Zároveň však představuje nespornou výhodu, která tuto kategorii paradoxně předurčuje k bezmezné využitelnosti ve filosofii.

28.1 Akcidentalita a pluralita

Poté co jsme se zabývali problémem substance, přichází na řadu pojednání o těch dimenzích skutečnosti, které se tradičně nazývají akcidenty. Jako první bychom chtěli vrhnout světlo na bytostnou kategorii vztahu. Bez ní by vůbec nebylo možné o nějakém celku skutečnosti a tedy ani o vlastním předmětu metafyziky hovořit. To znamená, že tzv. akcidentům nenáleží ve skutečnosti žádná druhořadá role, což by si snad někdo vzhledem k jejich ontologické sekundárnosti mohl myslet. Pravdou je pravý opak. Kdyby nebylo akcidentů, padla by jedna z nutných podmínek metafyzického pluralismu a tím pádem i celá klasická metafyzika, jejíž teoretický profil nás v tomto kurzu obzvláště zajímá. Dříve než se nad ohlášeným tématem začneme zamýšlet, bude vhodné předeslat krátkou obecnou úvahu o akcidentalitě jako takové. Teprve pak se pustíme do reflexe jednotlivých případkových kategorií, které jsou pro metafyziku významné.

28.2 O akcidentech obecně

V přednášce o nahodilém jsoucnu jsme se dozvěděli, že ho metafyzika kvůli nedostatku jeho konzistence vypouští z centra své pozornosti. *Ens per accidens* (náhoda – *casus*) je čistou fakticitou, jejíž „bytostná lehkost" není poutána žádnou nutnou příčinnou strukturou. Co může za vnitřní entitativní vyprázdněnost náhody? Snad právě její akcidentalita, jak již sám její název naznačuje? Kdyby tomu tak bylo, musela by být každá akcidentalita vytěsněna mimo oblast metafyzického zkoumání, a to, jak již bylo zmíněno, by znamenalo konec možnosti filosofické reflexe nad plurálně jsoucí skutečností. Je-li proto celek reality nezbytně charakterizován akcidentalitou, je zřejmé, že pojem akcidentality (případkovosti) nebude mít pouze jeden význam. Jedná-li se o náhodu, máme co činit s natolik vystupňovanou případkovostí, že nejsme schopni překročit rovinu pouhých konstatací. Víme však, že se filosofie s pouhými konstatacemi nemůže spokojit. Když klasická metafyzika tematizuje

akcidenty jsoucna, nemá to již s náhodou nic společného. Jde totiž o nutnou strukturu, které plurálně jsoucí skutečnost nevyhnutelně podléhá (*ens accidentale*).[1]

Ptejme se, jaký bytostný status tomuto typu jsoucna náleží. Slovo „akcident" napovídá, že je v jeho pojmu obsažen moment přídatnosti. Latinské *accidere* totiž znamená přistoupit. Rovněž český ekvivalent „případek" obsahuje tuto konotaci, která na jedné straně označuje to, co je pro diskutovaný rozměr skutečnosti zcela typické, avšak na druhé straně jeho pravou povahu zásadně falšuje.

„Přídatnost" akcidentu manifestuje jeho bytostnou sekundárnost. Neboť pokud něco přistupuje, přistupuje vždy k něčemu již v sobě ustavenému, a stává se tedy vzhledem k tomu něčím druhotným, nekonstitutivním. Necháme-li ale volně pracovat představivost, dovede nás tam, kde se s povahou akcidentu radikálně míjíme. Představa přistupování něčeho k něčemu na způsob nějakého určení spojuje imaginárně dvě či více o sobě jsoucí entity, takže výsledkem takové operace je konglomerát dvou, případně více entit, v jehož „středu" stojí substance, na niž jsou jaksi zvenku naroubovány různé determinace, které k tomuto „bytostnému jádru" externě přistoupily. Dějiny západní filosofie svědčí o tom, že nemálo myslitelů si právě takto představuje kategoriální strukturu reality. Po staletí opakovaná vehementní kritika na adresu všech, kdo by chtěli držet objektivitu pojmů substance a akcidentů, vychází takřka pokaždé z naznačeného imaginárního klamu.[2] Nebude tudíž na škodu připomenout některé základní znaky pojmu akcident, které byly pro klasické metafyziky důvěrně známé, zatímco v době moderní upadaly stále častěji do zapomenutí.

28.3 Existence akcidentů

Nejprve se musíme zamyslet nad důvody, které nás přesvědčují o existenci akcidentů. Na svém místě jsme dokazovali přítomnost substancí v našem univerzu. Rostliny, živočichové i lidé odolali útokům na svou ontologickou svébytnost. Existují-li však substance, tj. není-li určitý rozměr věcí za žádných okolností rozpustitelný v univerzálním dění, pak je to právě toto dění, které se „na" substancích odehrává a které je tudíž ve srovnání s nimi něčím „akcidentálním".[3] Kromě toho jsou imanentní životní procesy charakterizovány tím, že vedou ke vzniku imanentních vitálních produktů, jako jsou paměťové, zkušenostní, vědní aj. obsahy, jenž hrají roli autoregulačních mechanismů. Jako takové ale nemohou mít substanciální povahu, poněvadž podléhají vzniku, intenzifikaci, oslabení i zániku při současném trvání identity jimi dotčeného subjektu. Jejich substancializace by byla zru-

[1] Proto patří akcidenty k té dimenzi jsoucna, která se vyznačuje *perseitou* – akcidenty spadají pod objektivní pojem *„per se ens"*.

[2] Je např. známé, že empiristé (Locke, Hume) měli o poměru substance a akcidentů právě tuto dekadentní představu. Na druhé straně se však není čemu divit, neboť stlačíme-li po vzoru empiristů myšlení na roveň smyslového vnímání a zredukujeme-li jeho funkci na pouhou kombinatoriku percipovaných údajů, je takové zacházení s problémem prakticky nevyhnutelné. Ani Patočkův pojem substance jako „nehybného dna" není prost této gnozeologicky problematické zátěže. Francouzský filosof M.-D.Philippe, který věnoval problému substance mnoho podnětných úvah, např. odmítá ve svých dílech užívat pro označení první kategorie jsoucna termín „substance" (podstata), jelikož obsahuje zavádějící významovou konotaci. Namísto toho vždy operuje s řeckým pojmem *ousía*, v němž není subjektální funkce (bytí pod, sub-stare) první kategorie nijak naznačena: „Je vidět, že když ztotožníme hledisko jazyka s myšlenkovou perspektivou, dovoluje takový překlad závěr, že latinská filosofie materializuje filosofii řeckou." (Marie-Dominique Philippe, *L'Être. Recherche d'une philosophie premiére,* vol. I, Téqui, Paris 1972, str. 202, pozn. 1.) Autor má na mysli neblahý překlad řeckého *ousía* latinským substantivem *substantia*. Stejný postřeh se dá uplatnit i ve vztahu k českému substantivu „podstata", které svým bezprostředním významem zakrývá pravý smysl Aristotelovy první kategorie jsoucna.

[3] Srov. naše úvahy o nemožnosti substancializace procesu. Objektivní existence dění je nepopíratelná – její negace se uskutečňuje prostřednictvím myšlenkového dění.

šením jejich pravé esence – pokud by jednotlivé momenty paměťového dynamismu byly substancemi, přestala by být paměť pamětí,[4] a to samé by postihlo i zkušenost a všechny další vyšší formy poznání. O objektivní existenci akcidentů tedy nemůže být pochyb.

28.4 Precizace povahy akcidentů

Máme-li odhalit pravou povahu akcidentů, nezbývá nám, než se obrátit zády k logice jazyka a logice představivosti, které mylně sugerují jejich větší reálnost, než jim ve skutečnosti patří. Inkriminovaná „přídatnost" akcidentu se v řádu imaginace promítá do jeho přílišné autonomizace – aby něco mohlo „přistoupit" k něčemu, musí to již samo ze sebe nějak být. Ale případek právě sám ze sebe vůbec není. Kdyby byl něčím ze sebe a v sobě, byl by myslitelný jako nositel dalších, od něj odlišných určení. Jestliže nám představivost vykresluje akcident jako nějaké jsoucno připojující se k substanci, vybavujeme ho ihned (a nemůžeme ani jinak) velikostí, tvarem, pohybem atd. Klasičtí metafyzikové ale důsledně připomínají, že akcident nikdy nemůže vlastnit nějaké určení, neboli jinak a v obráceném pohledu, nelze být akcidentem akcidentu.[5] Neschopnost ontologické podpory jakéhokoliv typu jsoucna ze strany akcidentu je dána jeho nesvébytností.[6]

Bytostná neautonomie případku usvědčuje naši mluvu a představivost ze zavádějící tendence ke „zvěcňování" všeho, čeho se chopí. Predikace pojmu jsoucna o případku je samozřejmě legitimní, avšak musíme si být vědomi esenciálního rozdílu, který tento pojem vnitřně rozrůzňuje vztažením k substanci nebo k akcidentu. Když říkáme, že výška tohoto stromu je 10 metrů, že útočnost tohoto žraloka je nebezpečná nebo že inteligence Petra je mimořádná, nenáleží daná míra, nebezpečnost a mimořádnost velikosti, útočnosti či inteligenci jako takovým, ale subjektům oněch determinací, kterými jsou strom, žralok a Petr. Tomáš Akvinský upozorňuje v závislosti na Aristotelovi nejednou na to, že to vlastně není akcident, který *je*, nýbrž že je to sama substance, která *je* prostřednictvím akcidentu.[7] Pokud tedy vypovídáme pojem jsoucna o substanci a akcidentu, bere na sebe predikát pokaždé esenciálně jiný význam.

Aby to bylo ještě více patrné, stačí se zamyslet nad další precizací statutu případku, s níž se u Aristotela i Tomáše setkáváme. Zmíněný esenciální rozdíl významů predikátů je tak zásadní, že akcident vlastně není jsoucnem v pravém smyslu slova, je toliko *jsoucna* (gen. sg. – tj. jsoucnu náležející).[8] Korekce slovního a imaginativního uchopení případku je radikální: má-li reflektovaná dimenze jsoucího výše naznačenou povahu, pak ji nelze

[4] Neboť paměť zajišťuje kontinuitu, zatímco substancializace zavádí diskontinuitu.

[5] *„Nullum accidens est subjectum alterius accidentis per se loquendo; soli enim substantiae convenit proprie ratio subjecti."* (Tomáš Akvinský, *In Analytica Posteriora*, lib. 1, lect. 34.) Specifikace *„per se loquendo"* (tj. ve vlastním smyslu) je upozorněním na to, že substance přijímá některé akcidenty skrze svůj akcident kvantity (např. některé kvality, lokalizaci, pozici, časovou situovanost). Nicméně není to kvantita (akcident), která by byla subjektem jmenovaných určení. Je toliko prostředkem (*quo*), díky němuž je hmotná substance „nositelem" svých dalších determinací.

[6] *„Accidens per se non potest esse subiectum alterius accidentis, quia non per se est."* (Tomáš Akvinský, *Summa theologiae,* III, 77, 2 ad 1.) A. Krempel se proto o případcích výstižně vyjadřuje jako o „pouhých gestech substance" (A. Krempel, *La doctrine de la relation chez saint Thomas,* Vrin, Paris 1952, str. 147).

[7] Srov. Aristoteles, *Metafyzika*, VII, 1, 1028a 14-18; XII, 1, 1069a 22. Následné úryvky z děl Tomáše Akvinského jsou vzhledem k naší problematice velmi expresivní: *„Accidentia ... non dicuntur entia quasi ipsa sint, sed quia eis aliquid est."* („Případky nejsou jsoucny v tom smyslu, že by samy byly, nýbrž proto, že skrze ně je něco jiného.") (Tomáš Akvinský, *STh,* I, 45, 4, corp.); *„Accidentia, quia non subsistunt, non est eorum proprie esse, sed subiectum est aliquale secundum ea."* („Poněvadž akcidenty nejsou v sobě, nemají žádné vlastní bytí, nýbrž je to sám subjekt, který je něčím jejich prostřednictvím.")

[8] *„Omne accidens non dicitur ens quasi ipsum esse habeat, sed quia eo aliquid est; unde et magis dicitur entis quam ens, ut dicitur in 7 Metaph."* (Tomáš Akvinský, *STh,* I-II, 110, 2 ad 3.)

pojímat „aditivně", jako něco, co k nějaké o sobě jsoucí skutečnosti přistupuje na způsob „druhého" jsoucna.[9] K metafyzické pluralitě jsoucna sice rovněž přispívá mnohost případkových určení skutečnosti, nicméně přídatnost nesubstanciálních determinací nedovoluje jejich numerickou sčitatelnost se subjektem. „Numerická sčitatelnost" je vyhrazena jen pro reality o sobě jsoucí.[10] To znamená, že subjekt + akcident nejsou dvě, nýbrž jedno jsoucno. Z těchto poměrů samozřejmě neplyne, že by případky nebyly jsoucna. Skutečně jimi jsou, ovšem v esenciálně jiném smyslu než substance.

Všechny tyto postřehy, byť by někdy mohly působit poněkud stereotypně a banálně, je nutné promyslet do posledních důsledků. Četné kritiky substance totiž evidentně vycházejí z neschopnosti překročení imaginace, což navozuje překvapivé paradoxy. Paradoxy proto, že tam, kde klasičtí metafyzikové zavádějí distinkci substance – akcident jako umožňující podmínku, právě tam ji novodobí filosofové odstraňují jako něco, co daný fenomén neumožňuje, nýbrž ruší. Na případě změny je to obzvláště patrné. Pro Aristotela či Tomáše je změna možná jen za předpokladu existence substance a akcidentu, protože podle nich by absolutizace změny znamenala statické zablokování skutečnosti. Jestliže není něco, co změně podléhá (co se mění), nemění se nic. Naopak moderní myslitelé odmítají substanci právě v zájmu změny – podle nich je to substance, která dynamiku reality znehybňuje, neboť změnu vytěsňuje na povrch věcí tím, že ji akcidentalizuje. Pro moderní vědomí je ale změna něčím podstatným – proniká až k samotnému jádru skutečnosti.

Vykreslíme-li takto v hrubých rysech tyto dva interpretační postoje k faktu změny, pak přihlášení se ke klasickému modelu vyžaduje značnou odvahu. Vždyť dnes už jen málokdo pochybuje o tom, že změně se v tomto světě nevyhne naprosto nic. Solidnější teoretický přístup k problému však nabízí zodpovědnější řešení – účinnější než odstraňovat substancialitu věcí je odstranit naivní imaginativní zátěž myšlení.

Jestliže totiž klasická metafyzika pojímá změnu jako něco akcidentálního, nemíní ji tím v žádném případě situovat na „povrch" věcí, pod nímž by se skrývalo nějaké jejich nehybné jádro. Tak to sugerují sebevědomí kritikové, kteří zůstávají v zajetí své jednoduché představivosti. Vzpomeneme-li si, co jsme o akcidentech před chvílí říkali, pak je zjevné, že vůbec žádný „povrch" věcí nevytvářejí, neboť jsou „gesty" samotné substance. Je to substance sama, která se jejich prostřednictvím mění, ačkoliv její esence zůstává invariabilní.[11] Změna se proto netýká „povrchu" reality, ale reality samé v jejím nejvlastnějším bytostném výrazu (substance). Anebo vyjádřeno jinak, změna není nějakým jsoucnem o sobě, ale je vždy změnou „rozdílného od ní", tj. charakterizuje substanci v jejím vlastním chování.

---

[9] *„Accidens enim et subiectum, quia coniunguntur, quamvis sint diversa genere, non faciunt numerum."* („Akcident a subjekt jsou spojeny a třebaže patří k různým rodům, nejsou numericky sčítatelné.") (Tomáš Akvinský, *In III Sententiarum,* d. 5, q. 1, a. 3 ad 5); *„Accidens cum subjecto non facit numerum."* („Akcident a subjekt nejsou numericky sčitatelné.") (*In III Sententiarum,* d. 6, q. 2, a. 1 contra.)

[10] Akcident nelze konkrétně definovat jinak než vztahem k substanci, takže kdybychom ho numericky sčítali se substancí, došlo by k nesprávnému zdvojování ontologických rozměrů: numerická hodnota případku (1) by do sebe zahrnovala numerickou hodnotu substance (1), takže substance by se v této adici načetla dvakrát (*bis poneretur substantia*).

[11] Aristotelsky pojatá substance není něčím, co by se skrývalo „za" smyslově přístupnou stránkou reality (*un au-delá exterieur*), nýbrž je intimním principem všech změn a veškeré strukturace dotyčné skutečnosti (*un au-delŕ intérieur*). Srov. Marie-Dominique Philippe, *L'Être. Recherche d'une Philosophie Premiére,* vol. II, Téqui, Paris 1972, str. 494.

Proto je to substance (jsoucno v sobě), která se mění.[12] Setkáváme se zde v konkrétnější podobě s otázkou vztahu identity a diference jsoucna. I tady platí, že jsoucno je transcendentálně identické a diferentní tím, čím je. Není identické nějakým svým rozměrem, který by byl kategoriálně odlišný od onoho rozměru, který zajišťuje jeho diferenciaci. Změna zavádí diferenci, ale neruší identitu. Diference jsoucna však náleží jsoucnu samému (zde substanci) a nelze ji umístit mimo sféru jeho výskytu (tj. akcidentalizovat ji v naznačeném dekadentním stylu).

28.5 Existence vztahu

To, co jsme ohledně akcidentů zastávali v obecné rovině, uplatníme při úvahách o jednotlivých metafyzicky relevantních případcích. Jak již bylo na začátku předesláno, budeme se na prvním místě zabývat akcidentem vztahu (*relatio*). Tento náš postup se může jevit jako nepřiměřený, metodicky nesprávný. Nebylo by spíše vhodnější začít rozborem kategorie „kvality", a poté pokračovat analýzou bytostných modů „aktu – potence"? Nebylo by vhodné připravit si ještě předtím myšlenkový terén diskuzí o problému transcendentální kvantity? Vždyť podle klasického metafyzického učení potřebuje každý vztah ke svému ustavení nějaký fundament, a za ten jsou považovány právě určení kvantity, kvality, aktu a potence.

To vše je jistě pravda. Existuje však jeden důvod, který naši volbu ospravedlňuje. Vztah je jakýmsi nejzazším bytostným protipólem substance, a přesto bývá v moderním myšlení obdařen substanciálními charakteristikami. Proto je dobré věnovat se vztahu ihned po substanci a prozkoumat jejich vzájemný poměr.

V první řadě si musíme položit otázku po existenci relace. Jsou vztahy opravdu něčím skutečným? O vztazích hovoříme velice často. Zcela běžně se vyjadřujeme o vztahu někoho k někomu či něčemu. Lidem se připisují vzájemné vztahy různé intenzity a úrovně (přátelství, láska, spolupráce, rozepře, konflikty[13]). Člověka charakterizují vztahy k okolnímu světu (k prostředí, k živočichům, věcem). Život člověka ve společnosti navíc není možný bez existence jistých právních vztahů, jako jsou práva vlastnická (vztah majitel – vlastnictví), práva občanská (vztah občan – stát, instituce) apod. Vztahy panují i mezi jistými národnostními a politickými celky (mezinárodní vztahy).

Zúžíme-li náš pohled zpět na jednotlivého člověka a postoupíme-li od jazyka k filosofičtějšímu náhledu, pak stačí zběžná reflexe nad základními funkcemi kognitivních a apetitivních schopností, a před našima očima se vynořují další relace. Poznání a tíhnutí jsou charakterizovány jako vztahy k tomu, co je poznáváno nebo co je předmětem naděje, touhy apod. Na existenci vztahů proto narážíme doslova všude. Když jsou ale vztahy nedílnou součástí námi poznávané skutečnosti, jaké znaky jim jsou vlastní, v čem spočívá jejich esence? To nás bude zajímat v další kapitole.

28.6 Esence vztahu

Aristoteles se explicitně věnuje tématu vztahu jednak v sedmé kapitole *Kategorií*, jednak v patnácté kapitole *Metafyziky*. Podívejme se alespoň na ty momenty jeho výkladu, které nám pomohou vyřešit obtížný problém metafyzické povahy relace.

---

[12] „*... et quia eius est fieri vel corrumpi, cuius est esse, ideo, proprie loquendo, nullum accidens neque fit neque corrumpitur, sed dicitur fieri vel corrumpi secundum quod subiectum incipit vel desinit esse in actu secundum illud accidens* (... a protože vznik a zánik se týká toho, čemu náleží bytí, žádný akcident nevzniká a nezaniká ve vlastním smyslu, ale přisuzujeme mu vznik a zánik jen proto, že sám subjekt začne či přestane být v uskutečnění prostřednictvím tohoto akcidentu)." (Tomáš Akvinský, *Sth,* I-II, 110, 2 ad 3.)

[13] Nezřídka se mluví o „konfliktních vztazích".

Ihned na počátku sedmé kapitoly *Kategorií* nám Aristoteles nabízí dvě definice vztahu:

„Jako relativní (*prós ti*) jsou označovány (*légetai*) ty skutečnosti, které v tom, čím jsou, jsou vypovídány (*légetai*) o jiných věcech, anebo, ať se jedná o jakýkoliv jejich způsob, vypovídají se jako vztažené k jiným věcem."[14]

Jako konkrétní příklad jsou uvedeny termíny větší, dvojnásobný, habitus (*héxis*), dispozice (*diáthesis*), smyslová percepce, vědění, pozice. Po vyjmenování příkladů poznamenává Aristoteles na jejich adresu:

„Ve skutečnosti všechny věci, které jsme jmenovali, jsou tím, čím jsou, vzhledem k něčemu jinému."[15]

Není těžké se orientovat ve smyslu Aristotelových výpovědí. Pojem „větší" je takový jen ve vztahu k tomu, co je menší, pojem dvojnásobný k tomu, co je dvakrát menší, pojmy habitu, dispozice, smyslového vnímání a vědění jsou zase ustaveny relací ke svým předmětným doménám (např. habitus – zběhlost v počítání, vloha k hudbě, vidění květiny, znalost filosofie atd.). O něco dále ale čtenář objevuje další, poněkud modifikovanou definici relace:

„Jestliže je definice vztažených věcí, kterou jsme stanovili, dostatečná, stává se obtížné, ba nemožné vyřešit obtíž, proč by se o substanci nemělo mluvit ve vztahu k jinému; jestliže však není dostatečná a skutečnosti vztažené (*prós ti*) jsou ty, jejichž bytí se ztotožňuje s bytím jistým způsobem ve vztahu k něčemu, pak je asi dobré k tomu ještě něco říci."[16]

Proč Aristoteles uvádí dvě definice vztahu? Jaký je mezi nimi rozdíl? Přečteme-li si je pozorně, zjistíme, že první definice se omezuje na vztahování jako jazykový úkon. Máme-li být přesnější, nedefinuje se v ní vlastně vztah, nýbrž to, co je vztažené (ne *relatio*, ale *relativum*). V druhé definici už vztahování není úkonem jazykovým, ale aktem reality samé (není to již nějaká skutečnost, která se označuje vztahem k jinému, nýbrž jde o samotné bytí vztahu). Právě v těchto dvou definicích nachází své kořeny pozdější rozlišování mezi *relatio secundum dici a relatio secundum esse*.[17] Druhý výměr byl zároveň Aristotelem formulován pod hrozbou rozporu, že kdyby byla první definice dostatečná, nevyhnuli bychom se zařazení substantiv mezi relativní termíny. I o substanci lze totiž mluvit ve vztahu k jinému – Petr je podobný Pavlovi, chrt je rychlejší než jezevčík atd.[18] Je však známo, že Aristoteles odmítá relativizovat substance věcí, nakolik jsou substancemi. „Být v sobě" se nijak neslučuje s tím modem bytí, který je myslitelný jen jako „být v jiném" a „být k jinému". Proto řecký filosof opouští perspektivu jazyka a definuje samotné bytí relace.

[14] Aristoteles, *Kategorie,* 7, 6a 36-37.

[15] *Ibid.,* 7, 6b 2-4.

[16] *Ibid.,* 7, 8a 28-35.

[17] I v rámci tradiční aristotelsko-tomistické metafyziky probíhá spor o to, jak těmto typům vztahu rozumět. Podle některých interpretací má Aristoteles první definicí na mysli tzv. vztahy predikamentální – kategoriální (*relatio secundum dici*), definicí druhou pak tzv. vztahy transcendentální (*relatio secundum esse*). Taková interpretace však není vůbec samozřejmá a je vystavena četným námitkám. Otázkám tohoto druhu nebudeme věnovat pozornost, protože překračují hranice elementární látky.

[18] Aristoteles zmiňuje příklad „hora je velká" a „něco je podobné něčemu" (srov. *Kategorie*, 7, 6b 710), přičemž i v prvním případě chápe predikát „velký" jako označující relaci – velké je něco jen ve srovnání s tím, co je malé.

Zatímco podle první definice je vztaženost skutečností akcidentální, u realit spadajících pod druhou definici vstupuje přímo do jejich esence. Vztažené (*relativum*) mohou být kvantity, kvality, činnosti, místa atd., ba dokonce i substance, avšak ne svou vlastní esencí. Petr je podobný Pavlovi jen natolik, nakolik se v obou realizují určité kvality zachytitelné univokálním nebo alespoň analogickým pojmem (barvy, tělesné proporce, habity, dispozice, apod.). Jelikož je reálný rozdíl mezi individuálními substancemi obou a jejich vztažitelnými determinacemi, stojíme před tzv. akcidentálně vztaženými entitami (*relativa per accidens*).

Definice druhého typu však již zpřítomňuje esence věcí jakožto vztažených k jinému, a mají tedy povahu esenciálně vztažených realit (*relativa per se sive relationes*). Právě díky tomu, že relace na sebe v tomto případě bere esenciální povahu, vyjadřuje zvláštní kategorii jsoucna. Kategorie jsoucna nejsou ničím akcidentálním, jejich bytostná fyziognomie musí zasahovat do samotné esence věcí.[19] Přitom není vyloučeno, aby některá bytostná určení náležela k více než pouze jedné kategorii – v závislosti na zdůrazněném hledisku je např. možné, aby něco bylo zároveň kvalitou i vztahem. Aristoteles přesně tato jsoucna připomíná ve svých příkladech – habity, dispozice, vědění.[20]

Přítomnost dvou definic v 7. kapitole *Kategorií* nemá za úkol jenom rozlišit to, co se vztahuje nepřímo, od toho, co se vztahuje přímo a samo sebou, ale má rovněž jednu zcela výraznou, pro Aristotelův filosofický postup charakteristickou funkci.[21] Již při analýze Aristotelova konceptu substance jsme konstatovali, že cesta k odhalení její esence vedla

[19] Z tohoto výkladu je vidět, že tzv. esenciálně vztažené reality nemusí automaticky znamenat vztahy transcendentální, nýbrž také vztahy predikamentální (vztah jako jedna z Aristotelových kategorií). „Těsně spojená s tímto problémem je otázka po smyslu relace jakožto kategorie: neboť je jasné, že pokud poukaz k jiné skutečnosti definuje esenci daných určení jakožto vztažených, ustavují se jako vlastní a specifický rod reality a relace je tím pádem jednou z kategorií...; jestliže je naopak poukazu k jinému třeba rozumět tak, že neoznačuje to, co věc je, takže její esence je vymezitelná jinak, pak se v zásadě řadí pod jiné kategorie." (Marcello Zanatta, *Aristotele. Le Categorie,* BUR, Milano 1989, str. 199.) „... můžeme v jistém smyslu uvažovat také o akcidentálně vztažených realitách jako o něčem vztaženém, nemůžeme je však začlenit do kategorie vztahu" (*ibid.,* str. 205).

[20] Všechna jmenovaná určení jsou kvalitami a relacemi zároveň. Jejich bytí kvalitou a bytí vztahem se sbíhá v jednom esenciálním aktu. Můžeme si to uvědomit na příkladu ctnosti (intelektuální, mravní), která je v 5. knize *Metafyziky* (20, 1020b 20 ss) Aristotelem definována jako „dispozice subjektu, díky níž je tento dobře nebo špatně disponován vzhledem k sobě či ve vztahu k jinému". Je patrné, že se oba momenty (kvalitativní a relacionální) nijak nevylučují, neboť právě v té míře, v jaké disponuji jistými znalostmi (moment vztahu – znalost o něčem jiném, než je samotný akt poznání), také zkvalitňuji svůj rozum a potažmo kultivuji celou svou osobnost. Zanatta k příkladu ctnosti poznamenává, že oba zmíněné momenty „patří do esence ctnosti a jejich rozdíl není rozdílem mezi tím, co je esenciální, a tím, co pro daný předmět esenciální není, nýbrž vytváří strukturu jeho ‚co je' prostřednictvím dvou konotativních znaků" (Marcello Zanatta, *op. cit.,* str. 203). Setkáváme se zde se zvláštností intencionality našich kognitivně-apetitivních potencí, jejichž aktivací realizujeme naši intelektuálně-mravní osobnost. Abychom této realizace dosáhli, tj. abychom byli osobnostmi co nejkvalitnějšími, musíme náš antropologický projekt naplňovat vztahováním se k jinému, než jsme my sami.

[21] J.-P. Ginisti si v Aristotelově výkladu vztahu všímá toho, že se jeho analýza vyznačuje „obzvláštní jemností a rovněž obezřetností, jak je to pro něj obvyklé, neboť Aristoteles si je vědom, že se pohybuje na nestabilním podloží (*en terrain mouvant*)." (J.-P. Ginisti, „Relation", in: *Encyclopédie philosophique universelle,* II, *Les notions philosophiques*, Presses Universitaires de France, Paris 1990, str. 2219.)

přes jazykový rozbor. Stejně i zde se nejprve Aristoteles ptá, jak o vztazích mluvíme, aby poté vytvořil filosofickou, vědeckému konceptu odpovídající definici relace.[22]

Tomáš Akvinský nevěnoval tématu vztahu žádné speciální pojednání, ale jeho různá díla jsou tohoto problému plná, takže při usilovnějším studiu lze odhalit jeho pojetí relace. Zaměřme se alespoň na některé momenty jeho výkladu. Začněme u Tomášových definicí vztahu. Je jich k dispozici hned několik:

1. Esence vztahu spočívá v poukazování k jinému.[23]
2. Relativní skutečnosti jsou ty, které svým bytím poukazují určitým způsobem k jinému.[24]
3. Vztah, nakolik je esenciálně vztahem, není ničím jiným než bytím k jinému.[25]
4. Neboť reálný vztah spočívá v poměru jedné věci k věci jiné.[26]
5. Ty skutečnosti, které se vypovídají vzhledem k jinému, vyjadřují svým vlastním významem toliko poměr k jinému.[27]

Na vybraných definicích vztahu je až příliš nápadné to, že jsou beznadějně kruhové. Pojem, který je třeba definovat (*relatio*), je osvětlován pojmy, které opět neznamenají nic než relaci (referovat k jinému, mít se k jinému, mít poměr k jinému atd.). Nezbývá nám proto, než Tomášovy „definice" zavrhnout? To by nebylo obezřetné. Nezapomeňme, že autor vede zápas o pojmové postižení jedné z nejzákladnějších dimenzí skutečnosti. Přitom ví, že optimální formou definice je tzv. definice esenciální, která sestává z rodu a specifické diference. Když však přijde řada na kategorie jsoucna neboli na jeho nejvyšší rody, nelze pochopitelně žádný vyšší rod oněch realit stanovit.[28] V podobných krajních situacích je nezbytné spokojit se s pouhou deskripcí primárních daností.[29]

Tato obtíž se týká myšlenkového uchopení jakékoliv kategorie jsoucna. Pojmový průnik ke kategorii relace je však ve srovnání s ostatními kategoriemi jsoucna ještě složitější. Pokud máme poznat nějakou akcidentální kategorii jsoucna, musíme počítat nejen s její nedefinovatelností přes rod a specifickou diferenci; bytostná slabost tohoto modu skutečnosti navíc vyžaduje, aby jeho konkrétní náhradní definice obsahovala odkaz k substanci. Za to je zodpovědná ontologická neautonomie akcidentu. Při tematizaci relace ale nastupuje kromě toho další požadavek, který musí být pojmově respektován jako výraz minimálního stupně její svébytnosti. Zatímco ostatní akcidenty závisejí ve svém bytí na substanci, vyznačuje se relace ještě jiným druhem závislosti – vyžaduje termín, k němuž je právě

[22] „... odkaz k jazykové formě nesměřuje v Aristotelově výkladu k předložení autentické definice pojmu vztažených skutečností, nýbrž představuje předvědecké uchopení problému, jehož reflexí se dochází k odhalení formálních charakteristik vztaženého. Perspektiva jazyka, tj. způsob běžného rozumění pojmu, představuje první podnět k bádání, které pak směřuje k odkrytí jeho vědeckého obsahu. Také v tomto bodě postupuje zkoumání ve shodě s typickou Aristotelovou metodou, jenž byla filosofem výslovně postulována: totiž začít od toho, co je známé nám, a blížit se k tomu, co je věc sama o sobě..." (Marcello Zanatta, *op. cit.,* str. 572.)

[23] *Ratio autem relationis est, ut referatur ad alterum.* (*In I Sententiarum*, d. 2, q. 1. a. 5.)

[24] *Relativa sint quae, secundum suum esse, ad aliud se quodammodo habent.* (*Summa contra Gentiles*, kap. 12.)

[25] *Relatio, secundum rationem sui generis, in quantum est relatio ... habet ... solum quod sit ad aliud.* (*De potentia*, 2, 5 corp.)

[26] *Cum relatio realis consistat in ordine unius rei ad rem aliam.* (*De potentia*, 7, 10 corp.)

[27] *Ea quae dicuntur ad aliquid, significant secundum propriam rationem solum respectum ad aliud.* (*Summa theologiae*, I, 28, 1 corp.)

[28] *„Quantitas et qualitas et huiusmodi ... non definiuntur, quia sunt genera generalissima."* (Tomáš Akvinský, *In I Sent.,* d. 2, q. 1, a. 3.)

[29] „Tím, že se relace vzpírá každému pokusu o definici, manifestuje svoji povahu pravé kategorie." (A. Krempel, *La doctrine de la relation chez saint Thomas,* Vrin, Paris 1952, str. 46.)

vztahem.[30] A aby toho nebylo málo, je existence relace vázána ještě na další podmínku, která dále umenšuje intenzitu jejího bytí – na tzv. fundament, v jehož pozici nikdy nestojí substance, nýbrž vždy nějaký akcident. Taková mnohonásobná závislost vztahu signalizuje extrémní obtížnost jeho poznatelnosti.[31]

Nicméně i přesto je vztah klasickou metafyzikou počítán mezi regulérní mody skutečnosti. Pojem jsoucna obsahuje všechny své diference, tj. všechny své interní způsoby realizace. Tyto *modi entis* nejsou chápány tak, že by ležely jeden vedle druhého na jakési pomyslné bytostné linii v jedné úrovni, nýbrž vyjadřují jsoucno v různém stupni intenzity (hierarchie). K podstatným momentům analogičnosti nějakého pojmu patří mimo jiné i jeho vypovídatelnost *secundum prius et posterius* – v původním a odvozeném smyslu slova. Existuje způsob bytí, v němž lze spatřovat nejvyšší výraz reálnosti, což je substanciální jsoucnost ontologicky samostatných entit. Zbývající výrazy skutečnosti už takové autonomie nedosahují a jejich bytostná intenzita odpovídá míře jejich participace na substanci.

Zamysleme se nad jedním textem Tomáše Akvinského z komentáře k Aristotelově *Metafyzice*, v němž je gradualita bytí jsoucna v postupných krocích výstižně představena:

„Výše uvedené způsoby bytí mohou být zredukovány na čtyři. První, který je nejslabší, se nachází toliko v rozumu: jde o negaci a privaci, o kterých říkáme, že jsou v rozumu, poněvadž rozum s nimi zachází jako s nějakými skutečnostmi, nakolik o nich něco tvrdí či o nich něco popírá... Další způsob bytí, který je svou slabostí blízký onomu právě zmíněnému, přichází ke slovu, když jako o jsoucnu hovoříme o vzniku, zániku a změně. Tento způsob skutečnosti v sobě nese něco z privace a negace. Vždyť povaha změny spočívá v nedokonalém uskutečnění... Třetí způsob bytí v sobě nemá nic z nebytí, avšak vyznačuje se slabým stupněm existence, protože neexistuje v sobě, ale v jiném, jako jsou kvality, kvantity a další vlastnosti substance. Čtvrtým a nejdokonalejším rodem jsoucna, který nemá v realitě nic společného s privací a vyznačuje se bytím stabilním a pevným, tj. v sobě jsoucím, je případ substancí. A k tomuto typu reality se jako k prvnímu a hlavnímu vztahují všechny ostatní její mody. Neboť kvality a kvantity jsou skutečné, jen nakolik kvalifikují a kvantifikují substance; změny a vznik jsou reálné, nakolik jimi dochází k realizaci substance či jiného uvedeného způsobu bytí jsoucna (např. kvality); privacím

[30] Jelikož nelze definovat vztah bez zohlednění termínu, k němuž je vztah vztahem, musí se tento objevit mezi definičními znaky relace. Proto v definici vztahu figuruje v roli rodu poukaz (*respectus, referentia*), v roli specifické diference jiná skutečnost (*aliud, alterum*). Ve svém komentáři k Aristotelovým *Kategoriím* na to upozorňuje Albert Veliký: *„Uniuscuiusque rei debet esse definitio secundum modum quidditatis ipsius. Esse autem et quidditas relationis non est esse absolutum, sed sicut ens dependens, et quod plus est, sicut dependentia quaedam ad aliud. Et dependentia est ei pro genere et correlativum, ad quod est, sibi pro differentia... Et ideo non per ipsum, sed ad ipsum definitur... Nec est inconveniens quod id quod est ad-aliquid non definiatur sicut praedicamenta alia, quia esse suum non est sicut esse aliorum.“* (Albert Veliký, *In De Praedicamentis,* tract. 4, c. 9; ed. Borgnet, I, p. 239b – 240a, citováno in: A. Krempel, *La doctrine de la relation...,* str. 48.) Překlad Albertova textu: „Každé věci musí odpovídat definice v závislosti na její esenci. Bytí a esence vztahu není bytím absolutním, ale bytím jsoucna závislého, ba je samotnou závislostí na jiném. Závislost je pro relaci rodem a korelativní termín, k němuž je relací, diferencí... A proto se nedefinuje jako *to*, ale *vzhledem k tomu*... A není nepatřičné, že to, co je k jinému, se nedefinuje jako ostatní kategorie, neboť jeho bytí není stejné jako bytí ostatních.“

[31] *„Relatio inter omnia entia est debilissimum ens, cum est sola habitudo duorum, et ita minime est cognoscibilis in se.“* (Duns Scotus, *Super Praed.,* q. 25; citováno v A. Krempel, *La doctrine de la relation...,* str. 52.) Krempel k tomu lakonicky poznamenává: „Odtud nekonečné spory ohledně něj“ (str. 53).

a negacím přisuzujeme jsoucnost, nakolik odstraňují něco z oněch tří typů skutečnosti, o nichž bylo právě hovořeno."[32]

Autor představuje různé způsoby bytí jsoucna tím, že postupuje od té nejslabší modality reality až k realitě par excellence. Na nejnižší stupeň bytostné škály umisťuje negace a privace, jimž je přidělena jsoucnost v souvislosti s operacemi našeho rozumu. Některé naše soudy mají totiž za subjekt právě negace a privace. Řekneme-li např.: „Nepřítomnost pana X na jednání je jen ku prospěchu věci", anebo „Nedostatek jeho zkušeností přivodil krach firmy", klademe v prvním případě do pozice logického subjektu negaci (negace přítomnosti někoho), v druhé pak privaci (nedostatek toho, co by měl pan X jako odborník v dané situaci mít). Žádný ze zvolených subjektů soudů však nereprezentuje nic, co by v objektivní realitě pozitivně existovalo. Nakolik ale náš rozum s těmito pojmy pracuje, natolik pozvedá jejich význam z nicoty do reality, třebaže jde jenom o realitu pomyslnou.

Rovněž vznik, zánik či jedním slovem změna nějak náleží k objektivním významům pojmu jsoucna. Nejde již sice o čistě pomyslnou skutečnost, protože se týká i tzv. extramentálně jsoucích entit, nicméně bytostná slabost těchto momentů skutečnosti je vázána na roli negace a privace v nich. Bytí změny (vznik – zánik) není postižitelné bez negace a privace, které ho podmiňují jakožto předchozí a následný stav. Bez vazby na tyto deficientní momenty reality není žádná změna koncipovatelná, a proto je stupeň jejího bytí značně umenšený.

Pokud myslíme na akcidenty jsoucna bez zohlednění jejich vznikání a zanikání, posunujeme se na ontologické škále jsoucna opět o něco výše. To, čím se tento typ jsoucna vyznačuje, je založeno v jeho reálné, pozitivní esenci, ovšem ke své plné realizaci je přesto odkázán na to, čím on sám není – na substanci. Jedině substance koncentruje naše myšlení na sebe samu, neboť svou povahou manifestuje svoji bytostnou sufficienci.

Jestliže jsme se povšechně zorientovali v hierarchické struktuře jsoucna, nezbývá než se zeptat, na jakou úroveň máme situovat bytostný způsob jsoucna zvaného vztah (relace). Jako jedna z objektivních kategorií se relace řadí mezi ostatní akcidentální určení a proto jí ve výše stanoveném pořadí náleží třetí stupeň jsoucnosti. Je ale třeba uvážit, že samotné akcidenty indikují různou intenzitu bytí substance. V této interní hierarchii třetího stupně jsoucnosti zaujímá vztah díky své několikanásobné závislosti až poslední místo. Kromě toho se však se vztahem setkáváme i v té rovině reality, o které realističtí filosofové hovoří jako o absolutně nejslabším způsobu bytí – v rovině jsoucen toliko pomyslných (*entia rationis*). Jako častý příklad bývá uváděn vztah tzv. extramentální skutečnosti k našemu myšlení – zatímco naše myšlení se vztahuje k myšlenému jsoucnu reálně, nemá myšlené jsoucno k našemu myšlenkovému aktu žádný reálný vztah, takže se mluví jen o vztahu čistě pomyslném. Pomyslné jsou rovněž relace vyjadřující poměry mezi fiktivními entitami (např. mezi mytologickými postavami apod.). Odtud je patrné,

[32] Tomáš Akvinský, *In Metaph.*, lib. IV, lect. 1, nn. 540-543. Latinská předloha našeho volného překladu je tato: *„Praedicti modi essendi ad quatuor possunt reduci. Nam unum eorum, quod est debilissimum, est tantum in ratione, scilicet negatio et privatio, quam dicimus in ratione esse quia ratio de eis negotiatur quasi de quibusdam entibus realibus, dum de eis affirmat vel negat aliquid... Aliud autem huic proximum in debilitate est secundum quod generatio et corruptio et motus entia dicuntur. Habent enim aliquid admixtum de privatione et negatione. Nam motus est actus imperfectus... Tertium autem dicitur, quod nihil habet de non ente admixtum, habet tamen esse debile, quia non per se, sed in alio, sicut sunt qualitates, quantitates et substantiae proprietates. Quartum autem genus est quod est perfectissimum, quod scilicet habet esse in natura absque admixtione privationis et habet esse firmum et solidum, quasi per se existens, sicut sunt substantiae. Et ad hoc, sicut ad primum et principale, omnia alia referuntur. Nam qualitates et quantitates dicuntur esse, inquantum insunt substantiae. Motus et generationes, inquantum tendunt ad substantiam, vel ad aliquid praedictorum; privationes autem et negationes, inquantum removent aliquid trium praedictorum."*

že vztah může být jak reálný, tak pomyslný. Tradiční metafyzika skutečně vztahy rozděluje v tomto smyslu a hledá ustavující rysy, kterými se *relatio realis* odlišuje od vztahu klasifikovaného jako *relatio rationis*.

Dříve než budeme tento problém dále promýšlet, pozastavíme se krátce u dvou důležitých témat, z nichž jedno precizuje „poměr" vztahu a substance, druhé pak místo vztahu mezi ostatními akcidenty. Je-li jsoucno interně hierarchicky strukturováno tak, jak to odpovídá nastíněnému aristotelsko-tomistickému přesvědčení, pak se před našimi zraky odhaluje obraz skutečnosti, v němž je jeden pól zaujímán substancí a druhý vztahem. Poněvadž je substance jsoucnem plnohodnotně autonomním, kdežto relace naopak vystupňovaně neautonomním, zdá se, že mezi relací a substancí panuje silné opoziční napětí. To by ale byla pravda jen tehdy, kdybychom se vztahem neoprávněně naložili jako s něčím, co se samo k substanci vztahuje a co se od ní kvůli své bytostné deficienci výrazně, opozičně odlišuje. V našich obecných úvahách o případcích jsme zdůraznili, že akcidenty nemají své vlastní bytí. V aplikaci na kategorii vztahu z toho vychází, že to není vztah, který by se k substanci sám nějak vztahoval, ale je to substance, která se svým vztahem vztahuje k něčemu mimo sebe. Proto není přípustné myslet substanci jako dimenzi skutečnosti, která oponuje vztahu nebo vůči němu stojí v kontrastu. Substance je naopak imanentním principem relace, takže jejím prostřednictvím se vlastně svébytné jsoucno přirozeně začleňuje do celku plurálně jsoucí reality. Být součástí celku totiž pro žádný moment jsoucna neznamená primárně konflikt a opozici, nýbrž spíše přirozenou a tedy bytostně pozitivní koexistenci.[33]

Ve srovnání s ostatními akcidenty je na relaci nápadná její bytostná slabost, pramenící z její několikanásobné závislosti na závislých modech skutečnosti. Takový ontologický statut relace má již zmíněný důsledek, totiž že se může realizovat nejen jako jsoucno reálné, ale i jako jsoucno čistě pomyslné. S touto zvláštní povahou vztahu souvisí jeho univerzální uplatnitelnost – neexistuje žádná sféra reality, která by se z dosahu vztahu zcela vymykala.

Vedle uvedené zvláštnosti se vztah navíc vyznačuje i jinou partikularitou. Pro všechny případky je typická jejich existenční závislost na nějakém bytostně samostatném jsoucnu, zatímco jejich esence jim propůjčuje jistý druh autonomie. Kvantita, kvalita atd. jsou sice existenčně závislé na svém subjektu, ale esence kvantity a esence kvality již nejsou odvoditelné ze substance, kterou kvantitativně a kvalitativně určují. Podobným podmínkám podléhá i vztah. Na rozdíl od jiných satelitních determinací substance však vzata o sobě substanci nijak pozitivně neurčuje. Klasičtí metafyzikové tvrdili, že vztah není nějakým pozitivním ontologickým určením podstaty (*relatio nihil ponit in subjecto*).[34] Když má něco určitou velikost či určitou kvalitu, je těmito případkovými entitami reálně, pozitivně kvantifikováno a kvalifikováno. Ono *něco* vlastní danou kvantitu či kvalitu jako svá ontologicky obsažná určení. Avšak pokud o něčem říkáme, že „má vztah", nemíníme tím nějaký „obsah", který by o sobě náležel k širší identitě vztažené skutečnosti. Máme spíše na mysli jakousi „otevřenost" subjektu k jinému. Právě na tom se ukazuje silná mediální povaha

[33] „Odhalili jsme substanci jako první určení toho, co je, a ve srovnání s ní se zdá být relace určením velmi rozdílným, ba radikálně rozdílným. Nic se od substance tak neodlišuje jako vztah, neboť substance je principem v řádu bytí – je zdrojem autonomie – zatímco vztah není žádným principem, ale orientuje k jinému. Právě proto je člověk nezřídka v dialektické perspektivě pokoušen postavit do protikladu metafyziku vztahu a metafyziku substance. Ve skutečnosti, na úrovni bytí, relace neoponuje substanci, neboť substance je jejím radikálním zdrojem; avšak tím, že se oba tyto momenty jsoucna velmi hluboce liší, mají rozdílné parametry, které se mohou často jevit jako vzájemně nepřevoditelné." (Marie-Dominique Philippe, *L'Être. Recherche d'une Philosophie premiére,* ed. cit., str. 11.)

[34] *„Relatio secundum rationem suam non habet quod ponat aliquid in eo de quo dicitur, sed ponit tantum habitudinem ad aliud."* (Tomáš Akvinský, *In I Sent.,* d. 30, q. 1, a. 1.)

vztahu – sám o sobě neudílí subjektu pozitivní determinaci, ale hraje roli prostředku, media, jímž subjekt různé pozitivní determinace získává.[35] Tento charakter vztahu stojí v základě jeho neomezeného kognitivního využití. „Osvobozenost" esence vztahu od subjektu je výraznější než u jiných akcidentů,[36] což pro lidský rozum představuje nemalé pokušení. Stačí totiž důrazněji akcentovat vlastní povahu relace, a již tak slabá vazba na subjekt se zcela rozplývá. Výsledkem je absolutizace vztahu a tím i relativizace všeho jsoucího.[37]

Konzistentní teorie vztahu je pro metafyziku tak zásadní, že by bez ní tato základní filosofická disciplína vůbec nemohla existovat. O tom svědčí i jeden z centrálních pojmů pluralistické metafyziky – řád (*ordo*), který není ničím jiným než určitým typem relace.[38] Pojmové uchopení objektivního řádu jsoucna nalézá svůj výraz v učení o analogii. V přednáškách věnovaných této tématice jsme měli možnost dostatečně jasně pochopit, že samotná esence analogie v sobě koncept řádu zahrnuje.[39]

Literatura pro kapitolu

Marie-Dominique Philippe, *L'Être. Recherche d'une philosophie premiére,* vol. I, Téqui, Paris 1972.

A. Krempel, *La doctrine de la relation chez saint Thomas,* Vrin, Paris 1952.

[35] *„Relatio vel ordo, inquantum accidens est, habet quod sit in subiecto, non autem inquantum est relatio vel ordo, sed solum quod ad aliud sit."* („Vztah či řád, nakolik je případkem, je v subjektu, avšak ne nakolik je vztahem či řádem, ale nakolik je k jinému.") (Tomáš Akvinský, *De Potentia*, 7, 9 ad 7.) *„Ratio relationis, sicut et motus, dependet ex fine vel termino, sed esse eius dependet ex subiecto."* („Esence vztahu, stejně jako esence změny, je určena cílem nebo termínem, ale její existence závisí na subjektu.") (Tomáš Akvinský, *STh,* III, 2, 7 ad 2.)

[36] Esence relace je dána bytím k jinému.

[37] Zdá se, že je to relace sama, která svou povahou nabízí našemu myšlení objektivní fundament pro svoji absolutizaci. Absolutizovat v tomto případě znamená uvolňovat vazbu na subjekt. Není nezajímavé podotknout, že třebaže tradiční metafyzika odmítá rozmělňovat subsistentní momenty skutečnosti ve vztazích, katolická teologie, která stojí na této filosofické tradici, se opírá právě o zmíněný esenciální aspekt vztahu a hovoří o Božských Osobách jako o subsistentních relacích. Nedaly by se některé momenty novodobé filosofie včetně jejího příspěvku k relativizaci všeho do jisté míry interpretovat jako sekularizace teologického myšlení, jako zbožštění vztahovosti, tj. jako přenos božských predikátů na konečnou sféru skutečnosti? M.-D. Philippe si v podobném výkladovém kontextu všímá toho, že kategorie vztahu skrývá pro moderního člověka velká nebezpečí: „Relace se díky svůdnosti, která mohla být vlastní pouze jí, stala vězením inteligence, kterou odcizila až tak dalece, že již není schopna myslet své vlastní dobro: bytí v jeho objektivní povaze." (Marie-Dominique Philippe, *op. cit.,* str. 108.)

[38] Řád je vždy vázán na jistou posloupnost, která se uskutečňuje v různých kategoriálních vrstvách skutečnosti. V závislosti na uspořádanosti zmíněných rovin reality hovoříme o řádu topologickém, temporálním, kauzálním, myšlenkovém atd. *„Ordo semper dicitur per comparationem ad aliquod principium. Unde sicut dicitur principium multipliciter, scilicet secundum situm, ut punctus, secundum intellectum, ut principium demonstrationis, et secundum causas singulas, ita etiam dicitur ordo."* („O řádu se vždy mluví, když jde o srovnání podle nějakého principu. Proto tak jako hovoříme o principu v mnohých významech, tj. o principu místním, jako je např. bod, o principu myšlenkovém, jako je např. důkazní princip, a o principech ve smyslu jednotlivých druhů příčin, tak rovněž s sebou nese mnohost významů i řád.") (Tomáš Akvinský, *STh,* I, 42, 3 corp.)

[39] *„Analogice, hoc est secundum ordinem vel respectum ad aliquid unum."* (Tomáš Akvinský, *Summa contra gentiles,* I, 34.) *„Secundum analogiam, idest secundum proportionem ad unum."* (Tomáš Akvinský, *Compendium theologiae,* I, c. 27.)

29 Metafyzika vztahu (II)

Subjekt a fundament patří ke konstitutivním podmínkám vztahu. Jejich určení je však spojeno s určitými obtížemi. Prostá jejich konstatace zde nestačí – bude třeba zapátrat po jejich vlastní povaze. Základní rozlišení mezi materiálním a formálním fundamentem vztahu respektuje různost způsobů, jimiž může být nějaký vztah založen. Kriteria materiáního fundamentu splňuje více jsoucen než kriteria fundace formální. Oproti fundaci materiální je formální fundace vztahu přímá. Schopnost přímého založení vztahu vychází z povahy některých kategorií jsoucna. Kvantitu ve funkci prvního formálního fundamentu vztahu je třeba chápat velkoryseji než jako pouhou kvantitu predikamentální. Ta je pouze specifickým výrazem kvantity zvané transcendentální. Plurálně jsoucí skutečnost je dynamická, což s sebou nese četné relace kauzálního typu mezi jsoucny. Bezprostředním (formálním) základem takových vztahů jsou kategorie činnosti a trpnosti. Na problému rozdílu mezi vztahem a jeho fundamentem se ukazuje, že problém povahy vztahu je komplikovanější než reflexe povahy jiných kategorií. Navzdory dlouhé tradici klasické metafyziky nejsou její významní představitelé zajedno při jeho řešení. Rovněž ohledně termínu vztahu se objevuje celá řada nelehkých problémů. Termín sám nesmí být relací, ale zároveň nemůže být ani něčím absolutním. Na rozdíl od fundamentu vztahu nemá povahu příčiny – je jen nezbytnou podmínkou ustavení vztahu. Relace jsou vždy zcela určitými relacemi, mají svou konkrétní specificitu. Finální úvahy ukazují, že odpovědnost za to padá na termín vztahu. Od něj se taktéž odvozuje jednota a mnohost relací.

29.1 Subjekt a fundament vztahu

Přikročme k postupné analýze konstitutivních podmínek relace, mezi něž na prvním místě patří subjekt. Podobně jako každý jiný akcident, ani vztah se bez nějakého subjektu neobejde. Subjekt je ta skutečnost, jíž akcidenty náleží. Jde-li tedy o vztah, pak jeho subjektem míníme to, co se vztahuje. Poněvadž jsme se již zmínili o tom, že akcidenty nemohou vlastnit žádné další akcidenty, nezbývá než prohlásit za subjekt vztahu samotnou substanci. Bytostná autonomie a nevztaženost substance nás však nutí, abychom hledali ještě další konstitutivní podmínky, které musí být při realizaci vztahu naplněny. „Samo o sobě" nemůže být jako takové k jinému. Proto se stěžejním problémem existence vztahu stává to, co klasičtí metafyzikové nazývají fundamentem.

Fundament je to bytostné určení, na jehož základě se jedna substance vztahuje k substanci jiné. Poněvadž se toto vztažení nemůže uskutečnit vlivem inseitního charakteru první kategorie jsoucna, má fundament vždy povahu případku. V zásadě se tedy ocitáme před dvěma závažnými obtížemi. 1) Jak přesně určit funkci fundamentu vzhledem k relaci? 2) Jaké akcidenty na sebe mohou vzít roli fundamentu vztahu? Na žádnou z položených otázek nenacházíme v aristotelsko-tomistické metafyzické tradici jednoznačnou odpověď. Důvodem toho je teoretická náročnost tématu, která se promítá do plurality nabízených řešení.

Jakou funkci plní fundament vztahu? Tomáš Akvinský vidí ve fundamentu příčinu relace. Podívejme se na některé z jeho výroků:

1. „Vztahy jsou založeny v něčem, co je příčinou jejich existence v subjektu, tak jako stejnost v kvantitě a panství v moci."[1]

[1] *„Relationes fundantur super aliquid quod est causa ipsarum in subiecto, sicut aequalitas supra quantitatem, ita et dominium supra potestatem."* (Tomáš Akvinský, *In I Sent.,* d. 2, expos. textus ad 2.)

2. „Vztah se zakládá v něčem jako ve své příčině, např. podobnost v kvalitě, a v něčem jako ve svém subjektu, např. v samotných podobných subjektech."[2]
3. „U vztahu stejnosti je třeba uvažovat dvojí, totiž pluralitu subjektů, mezi nimiž je stejnost, a shodu v kvantitě, která je příčinou stejnosti."[3]

Abychom vyjasnili obsah pojmu „fundament vztahu",[4] musíme odhalit, jaký druh příčiny je jím zpřítomňován. Metafyzika totiž neoperuje jednoznačným pojmem „příčiny". Vedle příčiny eficientní a finální zná i příčiny materiální a formální.[5] Ti myslitelé, kteří nekladou žádný reálný rozdíl mezi fundament vztahu a vlastní relaci, nalézají příčinu-fundament vztahu ve formě. Naopak ti filosofové, kteří trvají na reálné distinkci relace/fundament, pojímají fundament na způsob příčiny eficientní.[6] Posun kauzální perspektivy je v tomto druhém případě pochopitelný – jelikož nic nemůže být eficientní příčinou sebe sama, musí se fundament vztahu v této interpretaci od relace reálně lišit.[7] Ponechme prozatím tuto otázku otevřenou a přesuňme naši pozornost na další problémy, jejichž řešení nám později dovolí odstranit i tuto nejasnost.

29.2 Materiální fundament vztahu

V rámci aristotelsko-tomistické metafyziky musíme počítat s distinkcí materiálního a formálního fundamentu vztahu. Za materiální základ relace je vzato vše to, co ji ustavuje tzv. entitativně. Jde proto o ty kategorie jsoucna, od nichž se nějaký vztah může odvíjet. U fundamentu formálního se pohled zpřesňuje a jeho reprezentanty jsou jen takové kategorie jsoucna, které plní kriteria nutná pro zakládání vztahů, nejen nakolik jsou prostě jsoucny, nýbrž nakolik jsou právě fundamenty.

Z načrtnutého výměru je zřejmé, že materiální fundament vztahu je charakterizován volněji než fundament formální. Proto se může úlohy materiálního zakládání vztahu zhostit více jsoucen, zatímco pro formální základ je kategoriální výběr mnohem přísnější. Jaká jsoucna tedy zakládají vztah v materiálním smyslu? Je jich pět: substance, kvantita, kvalita, činnost a trpnost. Jmenovali jsme také substanci, které byla o něco výše upřena možnost fundovat přímo nějaký vztah – když však reflektujeme fundament vztahu z perspektivy materiální, nedostáváme se do kolize s naším předchozím výkladem. Zakládat materiálně totiž znamená zakládat jako jsoucno (*ut ens, ut res*), a ne jako fundament (*reduplicative ut fundamentum est*). Jinak řečeno, fundace je v daném případě nepřímá (*per accidens*). Promysleme obtíž opět na některých vybraných textech:

---

[2] *„Relatio fundatur in aliquo sicut in causa, ut similitudo in qualitate et in aliquo sicut in subiecto, ut in ipsis subiectis similibus."* (Tomáš Akvinský, *In IV Sent.*, d. 27, q. 1, a. 1 ad 3.)

[3] *„In aequalitate est duo considerare, scilicet pluralitatem suppositorum, inter quae attenditur aequalitas et unitatem quantitatis quae est causa aequalitatis."* (Tomáš Akvinský, *In Boethii De Trinitate,* q. 1, a. 4 ad 3.)

[4] A. Krempel kritizuje užívání obratu „fundament" v tomto kontextu a stěžuje si na to, že se dlouhá filosofická tradice přikláněla k termínu, který jen nedokonale vyjadřoval smysl pojmu, jenž jím byl znamenán. Za mnohem expresivnější považuje časté Tomášovy termíny jako *causa, principium, radix, ex virtute cuius*. Srov. A. Krempel, *La doctrine de la relation...*, str. 181-182.

[5] Každá z těchto příčin se dále člení do různých modalit.

[6] Námi často citovaná Krempelova kniha obsahuje řadu zajímavých ilustrativních textů. Najdeme zde jak myšlenky zástupců první teorie (Aegidius Romanus a Soncinas), tak i zastánců teorie druhé (Tomáš Akvinský, Capreolus, Dominik z Flandrie). Srov. str. 185. Eficientní příčinnost může mít mnoho podob a autor ji připisuje fundamentu vztahu jen v přeneseném pojetí (srov. str. 186). Viz A. Krempel, *op. cit.,* str. 188.

[7] K problému se ještě na svém místě detailněji vyjádříme.

„Substancí a kvalitou je dán vztah k jinému ... nepřímo."[8]

„Každý takový vztah existuje v nějaké skutečnosti reálně, pokud vychází z její vlastní činnosti nebo schopnosti nebo kvantity nebo něčeho podobného."[9]

Proč je vůbec jenom pět kategorií jsoucna, které zakládají materiálně vztah? Proč sám vztah nefunduje další vztahy? Proč jsou vyloučeny aristotelské bytostné třídy jako čas, místo, pozice a habitus? Vztah nepřichází v úvahu jako fundament vztahu jednak kvůli své ontologické slabosti, jednak kvůli tomu, že by tím byl nastartován diskvalifikující regres do nekonečna.[10] Čas, místo, pozice a habitus vztahy nefundují, protože jsou samy na vztazích založeny.[11] V kvantitě jsou založeny vztahy stejnosti a nestejnosti, v kvalitě vztahy podobnosti a nepodobnosti, v činnosti a trpnosti vztahy kauzální závislosti.

Jaký vztah však zakládá substance? První kategorie jsoucna zakládá svou jsoucností vztah stvořenosti (*creatio passive sumpta*) a vztahy druhové a rodové podobnosti s ostatními substancemi. Oba typy uvedených vztahů nacházejí v substanci pouze materiální fundament, protože substance vzata o sobě nemůže přímo zakládat žádnou relaci. Podstata není bytostně závislá (*creata*), nakolik je substancí (tj. nakolik je v sobě a o sobě), nýbrž nakolik má tuto povahu od jiného. Jelikož nejsou tyto momenty absolutně identické, není substance tím, čím je (svou substancialitou) vztažena mimo sebe.[12] Podobně ani její inseita nezakládá přímo relaci druhové a rodové podobnosti s ostatními podstatami. Pouze nakolik je toto inseitní, esenciálně určené jsoucno pojímáno ve své podobnosti s jinými jsoucny, natolik se stává i zdrojem odpovídajícího vztahu podobnosti. Kvantita zakládá materiálně vztah tehdy, když je od ní odvozován prostřednictvím něčeho jiného, než je ona sama. Řekneme-li např. na adresu slona, že tento kolos běhá rychleji než řada menších živočichů, uvádíme jistou kvantitu do vztahu s něčím jiným ne na základě kvantity samé, ale na základě činnosti (běhu). Akt kvantity je tudíž ve zvoleném příkladě jenom nepřímým základem. Analogicky, pokud např. řekneme, že bojová akce X byla rozsáhlejší než bojová akce Y, vztahujeme určitou činnost k činnosti jiné na základě určení, které už činností není (na základě kvantity). Právě to je pro způsob materiální fundace vztahu typické.[13]

---

[8] *„Per substantiam autem et qualitatem ordinatur aliquid ad ... alterum ... per accidens."* (Tomáš Akvinský, *De Potentia,* 7, 9 corp.)

[9] *„Omnis enim relatio quae consequitur propriam operationem alicujus rei, aut potentiam, aut quantitatem, aut aliquid huiusmodi, realiter in eo existit."* (Tomáš Akvinský, *Summa contra gentiles,* cap. 14.) Srov. například i následné texty od Javelliho: *„Si vera loquamur de entitate fundamenti, sic dico, quod substantia fundatur ... similiter quantitas fundatur, ut in aequalitate, et qualitas, ut in similitudine, et actio, ut inter agens et passum, et potentia activa et passiva, ut inter calefactivum et calefactibile."* (Javelli, *In STh*, I, q. 28); *„Fundamentum relationis ... ut res est, potest esse: substantia, quantitas, qualitas, actio, passio"* (Javelli, *Epitome in Metaph. Aristot.*, p. 269 a). Oba poslední texty citovány v: A. Krempel, *La doctrine de la relation...*, str. 189-190.

[10] *„Relatio non fertur per aliquam relationem realem mediam, quia sic esset abire in infinitum."* (Tomáš Akvinský, *In I Sent.,* d. 31, q. 1, a. 1.)

[11] *„Alia vero genera magis consequuntur relationem quam possint relationem causare... quando... ubi... positio... habitus."* (Tomáš Akvinský, *In Metaph.,* V, n. 1005.)

[12] Silvestris vyjadřuje obtíž následně: *„Relatio immediate fundata in substantia praeexigit esse alterius accidentis quantum ad modum, non autem quantum ad rem. Relatio creationis fundatur in ipsa substantia inquantum induit modum potentiae passive."* (Silvestris, *In Gent.,* IV, c. 14.) Citováno in: A. Krempel, *La doctrine de la relation...,* str. 194. Tedy substance funduje relaci stvořenosti, ne nakolik je substancí, ale nakolik je pojímána na způsob pasivní potence (toho, co je kompletně aktualizováno *ab extra*).

[13] O fundačních schopnostech kvality se vyjádříme v další kapitole.

29.3 Formální fundament vztahu

Formální fundament vztahu je zajišťován těmi kategoriemi jsoucna, které generují vztah nikoliv nepřímo (*per accidens*), ale přímo (*per se*). Nepřímá geneze vztahu (fundace materiální) se projevuje v tom, že se vztažené jsoucno nevztahuje tím, čím formálně je. Oproti tomu fundace přímá (formální) znamená, že fundament generuje vztah tím, čím formálně je.

Je-li tomu tak, pak se nezbytně redukuje výčet možných fundamentů oproti materiální fundaci. V první řadě z kandidatury vypadá substance. Nakolik je totiž substancí, natolik se vymyká každé vztažitelnosti.[14] Vyškrtnout je nezbytné též kvalitu, poněvadž na sebe při zakládání vztahu bere povahu transcendentální kvantity.[15] Zbývají tedy kvantita s činností a trpností. Někteří filosofové k nim ještě v návaznosti na Aristotela přidávají míru a to, co je měřené (*mensura et mensuratum*), neboť i na tomto základě povstávají jisté vztahy mezi jsoucny.[16]

Pozornější analýza problému však odhaluje, že v zásadě existují jenom dva druhy formálních fundamentů vztahu – kvantita a činnost/trpnost. Uvidíme, že tzv. míra a měřené v sobě při zakládání vztahů obsahují modalitu kvantity, takže není oprávněné považovat je za zvláštní fundační moment relací.[17]

29.3.1 Kvantita

Prvním formálním fundamentem vztahu je kvantita. Již v pojednání o analogii jsme upozornili na to, že šíře platnosti tohoto pojmu daleko přesahuje to, co si běžně pod „kvantitou" představujeme. V běžné praxi redukujeme kvantitu buď na ten aspekt hmotné skutečnosti, který je dán jejím trojdimenzionálním rozměrem, anebo jím myslíme na vše tzv. počítatelné a měřitelné (určitý druh matematizovatelných entit). Pokud bychom však obsah pojmu „kvantita" vymezili takto úzce, pak bychom celou řadu autentických vztahů zbavili jejich formálního fundamentu. Pojem „kvantita" je v klasické metafyzice užíván v analogickém smyslu a jeho nejvlastnější význam je totožný s mírou (objemem) dokona-

[14] *Substantia ut substantia* není relativizovatelná, *substantia ut ens* je vztažitelná k jinému jen nepřímo (viz její funkce materiálního fundamentu). To je způsobeno specifičtějším významem pojmu *substantia* ve srovnání s pojmem *ens* – zatímco substance jakožto jsoucno v sobě relativnost nepřipouští, předpokládá jakožto jsoucno konečné a nahodilé vztah závislosti na nějaké příčině.

[15] Následné řádky toto tvrzení náležitě objasní. Vyjádříme-li řečené ve světle právě stanovených poměrů mezi fundací materiální a formální, pak to znamená, že vztahy založené v kvalitě jsoucen nemají *jakožto vztahy* základ v bytostném modu kvalitativním, nýbrž kvantitativním v transcendentálním smyslu.

[16] Rozhodující text, o nějž zmínění interpreti opírají svůj názor, se nachází v 5. knize Aristotelovy *Metafyziky*: „Vztahem se nazývá jednak to, co se k sobě má jako dvojnásobné k polovině a trojnásobné k třetině, a vůbec jako mnohonásobné k zlomku a převyšující k převyšovanému; potom, co se k sobě má jako zahřívající k zahřátému, krájející k rozkrojenému, a vůbec jako se má činné k trpnému čili to, co působí, k tomu, co působení zakouší; dále jako se má měřitelné k míře, věditelné k vědění a vnímatelné k vnímání." (Aristoteles, *Metafyzika,* V, 15, 1020b 26-31.) Např. M.-D. Philippe ve svém díle *L'Être...* počet formálních fundamentů vztahu o míru a měřené rozšiřuje (srov. str. 117). A. Krempel dokumentuje toto přesvědčení na textech známých autorů Boyera, Remer-Genyho, Raeymaekera, Horvátha a Lepidiho (srov. str. 196).

[17] V Krempelově knize nacházíme několik významných citací týkajících se počtu formálních funadamentů vztahu (srov. str. 200-201): *„Vel possumus loqui de modis fundamenti, vel de entitate sua. Si primo modo, sic sunt tanto duo modi, scilicet modus quantitatis, qui constituit primum modum, et modus actionis et potentiae, qui constituit secundum modum."* (Javelli, *In STh,* I, q. 28, a 1.) *„Principium relationis est actio et passio et quantitas; et ideo secundum hoc dividit Philosophus relationem in V. Metaph."* (Tomáš Akvinský, *De ente et essentia,* c. 6.) *„Omnis autem relatio, secundum Philosophum in V. Metaph., fundatur vel supra quantitatem aut quod reducitur ad genus quantitatis, aut supra actionem et passionem."* (Tomáš Akvinský, *In 3 Sent.,* d. 5, q. 1, a. 1, sol. 1.) *„Cum realis relatio intelligi non possit nisi consequens quantitatem, vel actionem seu passionem."* (Tomáš Akvinský, *De Potentia,* 8, 1 corp.)

losti jsoucen.[18] Odtud se stává zřejmým, proč je fundační schopnost kvantity tak rozsáhlá a proč společně s činností plně dostačuje k založení všech myslitelných vztahů ve skutečnosti. Zamysleme se nad dvěma texty, v nichž je problém krátce, ale výstižně vysvětlen:

„Substancí a kvalitou je něco vztaženo k jinému ... nepřímo, totiž tak, že kvalita nebo substanciální forma nebo materie mají povahu schopnosti aktivní či pasivní, případně že je v nich postižitelná jistá povaha kvantity, jako když jedno v substanci znamená identitu a jedno v kvalitě podobnost."[19]

„Na základě ní (kvality) se jedna věc nevztahuje k druhé než tak, že kvalita na sebe bere povahu kvantity či něčeho ke kvantitě náležejícího; třeba když říkáme, že něco je bělejší ve srovnání s jiným."[20]

Otázka je v citovaných pasážích postavena způsobem „buď – anebo": vztahy jsou formálně založeny buď v kvantitě, anebo v činnosti/trpnosti. Jiný způsob přímé fundace relací neexistuje.[21] Fundament „míra – měřené", který je mnohými metafyziky vyčleňován jako třetí typ formálního zakládání vztahů, nevykazuje žádný vlastní specifický znak, jímž by se od transcendentálně pojaté kvantity odlišil. Neboť základní mírou všeho je jedno (*unum*), a to má právě transcendentálně kvantitativní povahu.[22]

29.3.2 Činnost – trpnost

Reflexí činnosti/trpnosti se posouváme ke vztahům dynamickým. Tyto relace se ustavují díky tomu, že jsou jednotlivá jsoucna vybavena aktivními a pasivními potencemi, na jejichž základě vstupují do jistých vzájemných poměrů. Každá konstruktivní činnost má svůj výsledek, tj. jejím prostřednictvím se vždy něco uskutečňuje (přinejmenším určitá dispozice v činiteli), takže je možné rozlišit různé momenty rozhodující pro vznik vztahu: 1) činitel; 2) to, co je činěno (realizováno); 3) to, v čem je produkt realizován. Jelikož

[18] *„Nomen magnitudinis derivatur a quantitatibus corporalibus ad intelligibiles perfectiones formarum.* (Tomáš Akvinský, *STh*, I-II, 52, 1 ad 1.) Pojem *magnitudo* (velikost) znamená totéž jako pojem *quantitas.*

[19] *„Per substantiam autem et qualitatem ordinatur aliquid ... ad alterum ... per accidens, scilicet secundum quod qualitas, vel forma substantialis, aut materia habet rationem virtutis activae vel passivae, et secundum quod in eis consideratur aliqua ratio quantitatis, prout unum in substantia facit idem et unum in qualitate simile."* (Tomáš Akvinský, *De Potentia,* 7, 9 corp.)

[20] *„Secundum ipsam (i.e. qualitatem) una res non ordinatur ad aliam nisi secundum quod qualitas accipit rationem ... quantitatis vel alicuius ad quantitatem pertinens, sicut dicitur aliquid albius alio."* (Tomáš Akvinský, *In Metaph.,* lib. V, lect. 17, n. 1005.)

[21] Krempel opět představuje několik textů z pera klasických tomistů 13.-16. století, kteří byli v tomto učení zajedno. Uveďme ty nejzajímavější: *„Philosophus in V. Metaph. non ponit aliquam relationem fundari super substantiam ... nec super qualitatem ... nisi per accidens, secundum scilicet quod qualitas aut substantia habet rationem virtutis activae vel passivae, vel secundum quod in eis consideratur aliqua ratio quantitatis, prout in substantia est unum quod facit idem, et in qualitate unum quod facit simile, et numerus sive multitudo in eis facit diversum et dissimile."* (Sutton, *2 Quodlibet.,* q. 9.) *„Quantitas et actio et passio possunt considerari dupliciter. Uno modo proprie et sic non oportet quod omnis relatio fundetur super quantitate, aut actione et passione; alio modo accipiuntur communiter pro omni illo quod habet modum quantitatis, aut rationem principii activi et passivi, actionis et passionis, et sic accipiuntur hic a Philosopho."* (Flandria, *Quaest. Metaphys.,* V, q. 16, a. 2 ad 8.) *„Relatio omnis fundatur vel supra quantitatem ... vel supra actionem et passionem."* (Tomáš Akvinský, *STh,* I, 28, 4 corp.) – tento výrok je Kajetánem komentován takto: *„Quod intelligitur secundum modum, non secundum rem."* (Kajetán, *In STh,* loc. cit.) *„Fundamentum relationis non debet considerari praecise ut res est, sed ut stat sub ratione fundandi."* (Javelli, *Epitome in Metaph. Arist.;* ed. 1568, p. 289 a.)

[22] *„... de ratione unius est quod sit mensura"* (Tomáš Akvinský, *In Metaph.,* lib. 10, lect. 2, n. 1960).

nic nemůže v nejposlednějším metafyzickém smyslu realizovat samo sebe, děje se realizace něčeho vždy ve vztahu k něčemu jinému na základě produktivního principu. Neboli:

„Jedna věc se vztahuje k věci jiné ... na základě své aktivní či pasivní schopnosti, nakolik jedna věc něco od druhé získává, anebo jí něco sama sděluje."[23]

Vidíme, že máme co činit s relacemi kauzálními, přesněji s relacemi na základě eficientní působnosti nějakého činitele. Nemá-li dané jsoucno jisté určení ze sebe, má ho od jiného. A pokud bylo toto určení jsoucnu sděleno formou eficientní akce ze strany jiného jsoucna, získává příjemce ontologického sdělení vztah příčinné závislosti na zdroji, z něhož aktualizace dané determinace původně vzešla. Vznik těchto druhů vztahů je vždy vázán na nějakou změnu. V ní je nezbytné rozlišovat fáze, neboli předchozí a následný stav.[24] Problém se dá rozvrhnout i takto: jestliže v momentě č. 1 jsoucno nějaké určení nemá a jestliže ho v momentě č. 2 má, bylo mu kauzálně sděleno od jsoucna jiného, poněvadž nakolik se nacházelo v předchozím stavu, natolik mu scházelo to, co mu je ve fázi následné již vlastní. Kdybychom zrušili vazbu proměněného jsoucna na jiné jsoucno, nepochopili bychom jeho novou identitu.[25]

Vztah závislosti oné skutečnosti je založen a) v akci jsoucna zvaného příčina (*origo*) a b) v kapacitě jsoucna sdílené určení přijmout (*originatum*). Kdo by nechtěl realitu tohoto vztahu připustit, musel by se omezit na pouhé konstatování existence jsoucna A a jsoucna A+x. Jelikož však ono x (nové určení) nemá původ jinde než v A, nebylo získáno prostřednictvím příčinné změny, takže vlastně nejde o jsoucno A+x, nýbrž o jsoucno B, tj. o jsoucno s naprosto jinou identitou, než je identita jsoucna A. Neboť jenom kdyby určení x vzniklo příčinným působením jednoho jsoucna na jsoucno jiné, měl by adresát v obou fázích stále svoji stejnou, základní identitu (A). Negace kauzálních relací proto vede buď k úplnému popření změny ve prospěch neprocesuální danosti diskontinuálně existujících jsoucen, což je rozporné,[26] anebo k zastávání bezdůvodného vzniku, který nepotřebuje žádné příčinné vysvětlení, což není o nic úspěšnější interpretace proměnnosti fenoménů.[27] Vidíme tedy, že změnu nevysvětlíme jinak než kauzálně, a to nás nutí k potvrzení objektivní existence vztahů založených v činnosti a trpnosti jsoucen.

Někdo by se mohl zeptat, v čem se jakožto formální fundament určitých vztahů vlastně liší kvantita od činnosti a trpnosti. Je-li vzata kvantita (míra dokonalosti) v transcendentálním významu, nepokryje svou povahou i fundační úlohu kategorií činnosti a trpnosti? Esenciální rozdíl obou fundamentů spočívá v tom, že formální základ činnosti a trpnosti obsahuje moment původu určení. I kdyby byla ve hře např. kvantita, nakolik je uvažo-

[23] *„Ordinatur autem una res ad aliam ... secundum virtutem activam vel passivam secundum quod una res ab alia recipit, vel alteri confert aliquid."* (Tomáš Akvinský, *In Metaph.,* lib. V, lect. 17, n. 1004.) Termínu *res* (věc) je tu třeba rozumět ve smyslu transcendentálním.

[24] *„In nomine enim mutationis et transitus designatur aliquid idem aliter se habere nunc et prius."* (Tomáš Akvinský, *De Potentia,* 3, 2 corp.) *„In omni mutatione oportet esse aliquid idem, aliter et aliter se habere."* (Tomáš Akvinský, *Comp. theol.,* I, c. 99).

[25] Hlubší analýzu problému provedeme na svém místě.

[26] Přinejmenším na úrovni diskurzivního rozumu je nutné připustit existenci změny, protože jinak se každý jeho akt „proměňuje" v čiré konstatování, které postrádá důkazní jistotu. Pouze tvrzení dokázaná, tj. založená v nezvratitelných principech (premisách) nárokují bezpodmínečnou přijatelnost. Žádný výrok však nemá vědeckost ze sebe, je třeba ji dosáhnout logickým postupem, který v rozumu ustavuje vztahy závislosti závěrů na premisách.

[27] Neexistuje-li žádný důvod pro to, že je fáze č. 1 (antestav) nahrazena fází č. 2 (poststav), neexistuje ani důvod ke konstataci diference mezi F1 a F2. Neboť podmínky pro realizaci F1 (non F2) jsou zcela identické s podmínkami realizace F2. Rozdíl F1 – F2 však nemůže být oponentem bezrozporně popřen, poněvadž je východiskem pro formulaci teze bezdůvodného vzniku.

vána jakožto jsoucí od jiného, existuje ve vztahu ne na základě kvantitativním, nýbrž na dynamickém základě činnosti a trpnosti.[28] Jako nepřímý fundament dynamických relací slouží tzv. absolutní kategorie substance, kvantity a kvality, nakolik se mění, mohou měnit, nebo nakolik se již změnily pod vlivem nějakého činitele, a tudíž jsou nahlíženy ne v tom, co o sobě jsou, nýbrž reduplikativně pod úhlem změny (*reduplicative ut mota*).[29] Tytéž kategorie pak nepřímo, případně přímo (kvantita), fundují relace statické, přičemž pohled na ně neobsahuje žádné dynamické konotace. Proto jsou viděny jako *reduplicative ut non mota*. Z těchto dvou esenciálně rozdílných hledisek lze pokaždé jinak nahlížet týž fenomén, nezávisle na tom, zda vykazuje dynamický charakter, či nikoliv:

„... dva ptáci, kteří letí stejně rychle, nebo z nichž jeden letí rychleji a druhý pomaleji, nemají tímto mezi sebou vztah dynamický, nýbrž oboustranný vztah statický, a to i navzdory tomu, že v roli fundamentu je tu pohyb. Naopak, když říkáme, že dům byl postaven architektem, vyjadřujeme tím vztah povahy dynamické, ačkoliv stavba je v naších očích něčím nehybným."[30]

29.4 Rozdíl mezi vztahem a jeho fundamentem

Poté, co jsme již prošli řadou úvah o relaci, si s novou intenzitou můžeme uvědomit, jak obtížné je tuto kategorii myšlenkově zachytit. Na jejím ustavení se totiž vedle subjektu podílí i fundament společně s tzv. termínem vztahu, takže bytostný vklad každého z nich musí být důkladně prozkoumán. Tím se záležitost značně komplikuje. Když se navíc seznámíme s často protikladnými řešeními, která filosofové jen v rámci aristotelského tomismu předkládají, vidíme, jaký objem úsilí musí být vynaložen k tomu, abychom se alespoň základně v metafyzické problematice vztahu zorientovali.

V naší filosofické reflexi se proto nemůžeme vyhnout konfrontaci s otázkou, zda se fundament vztahu liší od vlastní relace toliko pomyslně, či zda je mezi nimi distinkce reálná.[31] Odpověď bychom nemuseli hledat příliš dlouho. Je-li totiž relace zvláštní kategorií jsoucna a spadají-li všechny její možné fundamenty pod jiné kategorie (substance, kvantita, kvalita, činnost/trpnost), pak je zřejmé, že se predikamentální relace vždy od svého fundamentu reálně liší, protože různé kategorie nejsou nikdy reálně identické.[32] Jasnost této argumentace je však kalena názory některých ne bezvýznamných myslitelů, kteří zastávají opačný názor (Eckhart, Durandus, Bernard d'Auvergne). Podle nich mezi vztahem a jeho fundamentem žádný reálný rozdíl není. Jakousi střední a na první dojem intelektuálně vyváženou pozici reprezentuje v tomto směru např. Herveus Natalis. Sledujme jeho výklad:

[28] *„Motus est actus mobilis a movente causatus."* („Změna je aktem proměnlivého způsobeného činitelem.") (Tomáš Akvinský, *In Metaph.,* lib. XI, lect. 9, n. 2308.)

[29] Srov. A. Krempel, *La doctrine de la relation...*, str. 237.

[30] A. Krempel, *La doctrine de la relation...*, str. 237-238.

[31] Problém se týká jenom vztahu kategoriálního. U vztahů pomyslných je nereálnost rozdílu fundament/relace samozřejmá a ani vztahy tzv. transcendentální nevycházejí z nějakého reálně rozdílného základu.

[32] *„In creaturis relatio est alia res ab suo fundamento, quod est res alterius praedicamenti."* (Sutton, *2 Quodl.,* q. 7; l. c., p. 38, citováno v: A. Krempel, *La doctrine de la relation...,* str. 247.)

„Vztah znamená rozdílnou věc od kvantity a kvality a vůbec od všeho absolutního s ohledem na termín, který nepřímo implikuje, a to je dostatečné k reálné odlišnosti vztahu od nich."[33]

Toto stanovisko bylo převzato a jasně vyjádřeno ve spise *Summa totius Logicae* od neznámého autora:

„Když říkám, že podobnost Sokrata má jeho bělost za fundament, není tomu třeba rozumět tak, že podobnost Sokrata je nějaká odlišná věc od Sokratovy bělosti, nýbrž je jen jeho samotnou bělostí, nakolik se má k bělosti Platóna jakožto ke svému termínu."[34]

Přeformulováno jinak: ve výše zmíněných příspěvcích se má za to, že není-li zohledněn termín vztahu, pak není možné myslet rozdíl relace a fundamentu jako reálný. Naopak, vstoupí-li do hry termín vztahu, relace se od svého fundamentu reálně rozrůzňuje. Je toto řešení konzistentní? Jeho diskutabilnost vysvitne, když se ptáme na důvody distinkcí, které zmiňovaní autoři uplatňují. Užití distinkcí ve filosofii je nezbytné, ovšem v našem konkrétním případě došlo zřejmě k jejich nedobrému nad-užití. Co je vlastně relace uvažovaná v abstrakci od svého termínu, kdy se prý neliší od svého základu? Taková abstrakce není nějakým různým pohledem na tutéž skutečnost (zde na relaci), nýbrž pohledem na esenciálně zcela jiné jsoucno, právě na fundament. Odhlédnutím od termínu nemyslíme relaci bez termínu, ale nemyslíme relaci vůbec, poněvadž bez termínu se esence relace hroutí. Užité distinkce jsou proto zbytečné a zavádějí nás mimo vlastní problém. Není-li tudíž vztah myslitelný bez toho, k čemu se dané jsoucno vztahuje (*terminus ad quem*), zůstává jeho reálný rozdíl od fundamentu zachován.

Tomáš Akvinský ve svých dílech totožnost vztahu a jeho fundamentu nikdy nepřipouští.[35] To však neznamená konec námitek. Jedna z nejzávažnějších poukazuje na způsob vzniku relací. Nutnou podmínkou povstání nějakého nového reálného vztahu je změna.[36] Potíž je v tom, že ke genezi nového vztahu v nějakém jsoucnu plně dostačuje změna ne

[33] *„Relatio dicit diversam rem a quantitate et qualitate et a quolibet absoluto secundum terminum ipsum quem importat in obliquo, et hoc sufficit ad alietatem realem relationis ab aliis."* (Herveus Natalis, *1 Quodlib.,* q. 9 ad 1, citováno v: A. Krempel, *op. cit.,* str. 250.) Termín „absolutní" zde označuje absolutnost nejen substance, nýbrž i akcidentů kvantity a kvality, které se ustavují ve svém bytí jen v poměru k substanci a ne závislostí na něčem dalším, mimo substanci ležícícm, což je případ tzv. neabsolutních akcidentů (vztah, činnost, trpnost, místo atd.).

[34] *„Cum autem dico quod similitudo Socratis habet albedinem eius ut fundamentum, non est intelligendum quod similitudo Socratis sit aliqua res in Socrate alia ab ipsa albedine, sed solum est ipsa albedo, ut se habet ad albedinem Platonis ut ad terminum."* Ze stejného díla je vzata i následná pasáž: *„Licet similitudo sit eadem res cum albedine, tamen, quia similitudo importat aliquid aliud, quod non importat albedo, scilicet terminum ad quem, est in alio praedicamento quam sit albedo."* („Podobnost tatáž věc jako bělost, nicméně poněvadž podobnost implikuje ještě něco jiného ve srovnání s bělostí, totiž termín *ad quem*, náleží k jiné kategorii než bělost.") Oba texty uvedeny in: A. Krempel, *op. cit.,* str. 251.

[35] Srov. A. Krempel, *op. cit.,* str. 255-259.

[36] Sám Tomáš je s tím srozuměn: *„Relationes novae non possunt innasci realiter in aliquo nisi per motum."* (Tomáš Akvinský, *In I Sent.,* d. 9, expos. text. ad 1.) *„Impossibile enim est novam relationem esse inter aliqua nisi aliquo mutatione facta circa alterum eorum."* (Idem, *In 2 Sent.,* d. 1, q. 1, a. 5, obj. 8.) *„Relationes esse incipiunt per consequentiam ad aliquos motus."* (Idem, *In Physic.,* lib. VII, lect. 5, n. 6.) *„Hoc enim videmus accidere in omnibus quae dicuntur ad-aliquid, quod nunquam advenit nova habitudo nisi per mutationem utriusque vel alterius."* (Idem, *In Physic.,* lib. VIII, lect. 2, n. 8.) Obdobné platí i pro zánik vztahu.

v dotyčném jsoucnu, nýbrž ve jsoucnu odlišném.[37] Mohu se totiž např. stát stejně velkým jako někdo jiný ne změnou své výšky, ale tak, že on svým růstem dosáhne mé výšky, aniž bych se já v daném ohledu jakkoliv změnil. Někdo se zase může stát podobným způsobem stejně bohatý ve srovnání s jiným i bez změny množství svého majetku, protože k tomu stačí ekonomické postoupení druhého vlastníka na stejnou úroveň s vlastníkem ekonomicky stagnujícím. Podobných příkladů by se dalo uvést bezpočet. Co z nich ale plyne? Přinejmenším nepříjemná otázka pro obhájce reálného rozdílu mezi vztahem a jeho fundamentem. Jsem-li schopen získat nějaký nový vztah bez jakékoliv variace v mém bytí, jak se tento vztah může reálně odlišovat od toho, co jsem před jeho získáním byl a co i nadále jsem? Nejprve jsem danou relaci neměl, disponoval jsem toliko nevztaženými hodnotami jako určitou tělesnou výškou, určitým objemem majetku atd. Po vstupu do nového vztahu se ve mně nic reálně nezměnilo, takže moje relace nemůže být nic jiného než tyto hodnoty pouze pomyslně vztažené k jinému, a tedy též jen pomyslně rozdílné od svého fundamentu. A. Krempel přiznává, že tomisty a Tomášem samým nabízená řešení nejsou přijatelná a neskrývá nad postupem těchto klasických metafyziků své zklamání.[38] Podívejme se na Tomášovu úvahu, v níž se středověký myslitel pokouší z námitky uniknout:

„V případě těch vztahů, které kladou něco reálného jen do jedné ze vztažených skutečností, se nezdá být obtížné vysvětlit, jak je možné, že změnou té skutečnosti, v níž se vztah reálně nachází, dochází k připsání nového vztahu i jiné skutečnosti bez její proměny, neboť tato nic nového nezískává. Avšak v těch skutečnostech, které jsou obě reálným subjektem vztahu, se zdá být obtížné vysvětlit, jak je možné, že jedna ze skutečností získá vztah bez vlastní proměny změnou skutečnosti jiné, neboť nic není něčím získáno, aniž by se toto změnilo. Proto je třeba říci, že když se někdo svou vlastní proměnou stane stejně velký jako já, aniž bych se já sám změnil, tato stejnost se již ve mně předtím nějak vyskytovala, totiž ve svém základě (*in sua radice*), z něhož čerpá reálné bytí. Neboť na základě toho, že mám právě tuto velikost, vstupuji do vztahu stejnosti se všemi, kdo mají tutéž velikost. Jestliže tedy někdo nově dosáhne této velikosti, řečený společný základ stejnosti je k ní určen v novém ohledu. A proto nic nového nezískávám tím, že začnu být stejný s někým jiným, který se jím stal prostřednictvím reálné změny."[39]

Problém tohoto řešení je ten, že vzniklou námitku nijak neodstraňuje. Na jedné straně se mluví o poměru dvou skutečností, které se vzájemně reálně vztahují (*relatio invenitur realiter in utroque extremorum*), na straně druhé však prý změnou reality, s níž vstupuji

[37] *„Communis positio est ex 5. Physic.: Relatio generatur in aliquo nulla mutatione in eo facta."* (Kajetán, *In STh,* q. 28, a. 2.) *„Non oportet ad hoc quod de aliquo relatio aliqua de novo dicatur, quod aliqua mutatio in ipso fiat, sed sufficit quod fiat mutatio in aliquo extremorum."* (Tomáš Akvinský, *De potentia,* 7, 8 ad 5.) *„Contingit de novo verum esse aliquid relative dici ad alterum, altero mutato, ipso tamen non mutato."* (Tomáš Akvinský, *In Physic.,* lib. V, lect. 3, n. 7.)

[38] Srov. A. Krempel, *op. cit.,* str. 260.

[39] *„In illis igitur relationibus quae non ponunt rem aliquam nisi in uno extremorum, non videtur difficile quod, mutato illo extremo, in quo relatio realiter existit, de novo dicatur aliquid relative de altero, absque sui (alterius) mutatione, cum nihil ei realiter adveniat. Sed illis in quibus relatio invenitur realiter in utroque extremorum, videtur difficile quod aliquid relative dicatur de uno per mutationem alterius, absque mutatione sui, cum nihil adveniat alicui absque mutatione eius cui advenit. Unde dicendum est quod si aliquis, per suam mutationem, efficiatur mihi aequalis, me non mutato, ista aequalitas primo erat in me quodammodo, scilicet in sua radice, ex qua habet esse reale. Ex hoc enim quod habeo talem quantitatem, competit mihi quod sim aequalis omnibus illis qui eandem quantitatem habent. Cum ergo aliquis de novo accipit illam quantitatem, ista communis radix aequalitatis determinatur ad istum. Et ideo nihil advenit mihi de novo per hoc quod incipio esse alteri aequalis per eius mutationem."* (Tomáš Akvinský, *In Physic.,* lib. V, lect. 3, n. 8.)

do reálného vztahu, nezískávám nic reálného. Kromě toho se v textu nijak nerozptyluje pochybnost o reálné distinkci mezi vztahem a jeho fundamentem.

Dejme ale Tomášovi možnost obhajoby. Jeho metafyzika vztahu totiž ještě dává naději na řešení komplikace. Vztah je pro našeho autora velmi zvláštní modus bytí jsoucna, který se vyznačuje svojí excentričností. Excentričností se má na mysli to, že k pochopení esence vztahu se vyžaduje myšlenkový posun od bytostného centra (subjektu) směrem od něj (*extra subjectum*). Je-li tomu tak, pak by se snad i něco mohlo odehrávat se samotnou relací (vznik/zánik), aniž by tím byl její subjekt bezprostředně dotčen. Zamysleme se nad textem, který by nás mohl přivést na stopu hledaného řešení:

„Vztah je něco, co je v jiném (*est aliquid inhaerens*), avšak ne z toho hlediska, z jakého je vztahem... Proto nic nebrání tomu, aby tento akcident přestal existovat bez změny (*sine mutatione*) toho, v němž se nalézá, neboť jeho esence se nerealizuje svým bytím v subjektu, nýbrž tím, že přechází do jiného. Jestliže toto jiné přestane existovat, esence tohoto akcidentu se ruší co do své aktuality, ale zůstává co do své příčiny; podobně jako když je z ohně odebrán hořící materiál, eliminuje se jeho hoření, třebaže příčina toho trvá (oheň)."[40]

Akcent středověkého myslitele byl položen na „vlastní esenci" relace, jenž jakoby skoro stála v opozici vůči svému aspektu existenciálnímu. Zatímco „existovat" znamená pro vztah stejně jako pro každý jiný případek „být v" nějakém subjektu, její konstitutivní povaha (*ratio relationis*) je dána bytím k jinému, než je tento subjekt (*esse ad aliud*). Podle Tomášova stanoviska zodpovídá reálný rozdíl těchto bytostných dimenzí za to, že esence vztahu může vzniknout či zaniknout, aniž by se to „dotklo" samotného subjektu, tj. aniž by tím byla v onom subjektu registrovatelná nějaká změna (*mutatio*).

Má tento názor šanci na úspěch? Je esence vztahu (*esse ad*) natolik oddělitelná od subjektu, že se na něj děj ve vztahu nepřenáší? Nezapomeneme-li na to, co jsme uvedli v kapitole o esenci akcidentů obecně, naše rozpačitost nad touto teorií nezmizí. Esence každého případku je totiž to, skrze co subjekt nějakým způsobem je (*quo subjectum aliquomodo est*), tedy v případě relace má její esence na svědomí vztaženost samotného subjektu k něčemu jinému. Fáze „být vztažen" (1) a „nebýt vztažen" (2) se tak týkají jednoho a téhož jsoucna, které tak doznává jisté změny. Jak se tedy máme postavit k navrženému řešení, které se v rámci aristotelského tomismu standardně uznává?

A. Krempel manifestuje složitost problému na vybraných komentářích z pera několika klasických metafyziků, což ho nakonec přivádí k závěru, že všechny významné pokusy o objasnění obtíže zkrachovaly.[41] Přesto vše ukazuje, že důsledná interpretace dotyčných pasáží Tomášovo stanovisko verifikuje. Rozhodující je přitom význam termínů užívaných Akvinským pro označení změny. Obrat *mutari* (měnit se) konotuje změnu z perspektivy termínu *a quo*, sloveso *fieri* (stávat se) obrací naši pozornost na termín *ad quem* změny. Když se něco mění, mění se z něčeho (*terminus a quo*) v něco jiného. Nastoupení nového stavu už neznamená pouze, že subjekt odstupuje od stavu předchozího (změnou), nýbrž stává se právě takovým či onakým. Jedna krátká věta dokumentuje jasně Tomášovo rozlišení:

[40] *„Relatio est aliquid inhaerens, licet non ex hoc ipso quod est relatio... Et ideo nihil prohibet, quod esse desinat huiusmodi accidens sine mutatione eius in quo est, quia sua ratio non perficitur prout est in ipso subiecto, sed prout transit in aliud, quo sublato, ratio huius accidentis tollitur quidem quantum ad actum, sed manet quantum ad causam; sicut et subtracta materia, tollitur calefactio, licet maneat calefactionis causa."* (Tomáš Akvinský, *De Potentia,* 7, 9 ad 7.)

[41] *„... les tentatives classiques d'explication se soldent par un échec complet"* (A. Krempel, *op. cit.,* str. 265).

„Změnit se ve vlastním smyslu znamená vzdálit se od původního stavu, stát se však znamená přejít do stavu nového."[42]

Pouze na základě vysvětlené distinkce je pak možné tvrdit, že změnou (*mutatio*) jedné skutečnosti získává jiná skutečnost nový vztah k ní, aniž by přitom sama změnou prošla. Taková realita totiž stojí v pozici termínu *ad quem* získaného vztahu, takže se na její straně nejedná o variaci, která by vycházela z jejích zdrojů (není termínem *a quo* variace). Nicméně i ona se bez vlastní proměny stává nově vztaženou k jinému.[43] Na závěr kapitoly tedy smíme konstatovat, že fakt získání vztahu bez vnitřní mutace subjektu není platnou námitkou proti reálnosti rozdílu mezi fundamentem a relací.[44]

29.5 Termín vztahu

Posledním konstitučním momentem vztahu, nad kterým se pozastavíme, je jeho termín. Má-li být nějaká relace ustavena, musí být k tomu vždy nutně dány dvě skutečnosti (tzv. extrémy vztahu).[45] Pokud je vztah brán ze strany entity č. 1 (e_1) směrem k entitě č. 2 (e_2), pak je e_1 považována za subjekt a e_2 za termín vztahu.[46]

Jak je možné postihnout ostřeji esenci termínu vztahu? První komplikace, která se naskýtá a která rozděluje do dvou táborů klasické metafyziky, spočívá v otázce, zda je termín relace něčím absolutním, či něčím relativním. Krempel řadí mezi zastánce absolutnosti termínu vztahu Capreola, Soncinase, Bonaventuru, Dunse Scota, Suareze, Sota a Vasqueze, k obhájcům jeho relativnosti kardinála Kajetána. Např. Soncinas zdůvodňuje svůj postoj následně:

„Termín vztahu, mluvíme-li o termínu ve vlastním smyslu, je něčím absolutním. Syn, a ne synovství, je totiž termínem vztahu otcovství. Nicméně tvrdím, že takové absolutno by nikdy nebylo termínem vztahu, kdyby mu nebyla vlastní nějaká další relace, buď věcná, nebo pomyslná."[47]

Text potíž dobře vystihuje. Termín relace nemůže být sám relací; to je zapovězeno ze stejného důvodu, jímž se odmítá fundační role vztahu. Kdyby byla relace ve své relativnosti základem pro další relace, otevřela by se tím cesta k nekonečnému zakládání vztahu. Analogicky, pokud by měl termín vztahu sám povahu vztahu, bylo by nutné vztahovat ho k dalšímu termínu rovněž *ad infinitum*. Nezbývá než prohlásit jeho absolutnost. Jelikož

[42] *„Mutari proprie dicitur per remotionem a termino a quo, fieri autem dicitur per accessum ad terminum ad quem."* (Tomáš Akvinský, *In III Sent.,* d. 7, q. 2, a. 1 ad 1.)

[43] Z těchto poměrů plyne, že ne každé *fieri* (stání se) je změnou (*mutatio*).

[44] Dalším přesvědčivým argumentem ve prospěch reálné distinkce *fundamentum – relatio* je poukaz na přetrvání fundamentu vztahu i po zániku korelativního termínu. Kdyby byl fundament identický s relací, pak by při odstranění termínu *ad quem* musel nezbytně sám zaniknout. Např. kdyby jeden ze dvou stejně erudovaných znalců staroindického písma zemřel, musela by poté u dále žijícího experta zmizet jeho lingvistická odbornost. Jelikož se tak nestává, byl původní vztah kolegiality obou jazykozpytců reálně odlišný od fundamentu tohoto vztahu. Srov. A. Krempel, *op. cit.,* str. 270.

[45] *„Relatio semper requirit duo extrema"* (Tomáš Akvinský, *In Metaphys.,* V, l. 11, n. 912). Řečené platí i pro tzv. relaci identity, v níž je nějaká skutečnost koncipována pomyslně na způsob dvou extrémů, mezi nimiž je deklarována naprostá shoda (A = A).

[46] *„Relatio quae est in uno sicut in subiecto, est in altero sicut in termino et e converso"* (Tomáš Akvinský, *In I Sent.,* d. 27, q. 1, a. 1 ad 2).

[47] *„Terminus relationis, si proprie loquamur de termino, est quid absolutum. Filius enim terminat paternitatem, et non filiatio. Sed dico, quod tale absolutum nunquam terminaret relationem, nisi ei conveniret aliqua alia relatio, vel rei, vel rationis."* (Soncinas, *Quaest. Metaph., in V. Metaph.,* q. 30 ad arg., citováno in: A. Krempel, *op. cit.,* str. 278.)

však to, co je absolutní (tj. nevztažené), nemůže samo sebou přímo být základem ani termínem pro nějaký vztah, musí se diskutovaná absolutní entita zprostředkovaně dostat do vztahu se subjektem relace, tj. musí se stát korelativní. Prostředečná funkce, jíž se něco absolutního stává korelátem a tím pádem i termínem jisté relace, není nic jiného než fundament. Skutečnost stojící v pozici termínu vztahu proto musí být vybavena kvantitou[48] či činností/trpností, díky čemuž je uschopněna k navázání relací s jiným. Termínem vztahu je tudíž vždy něco o sobě absolutního, co se zároveň[49] prostřednictvím bytostných určení plnících úlohu fundamentu vztahuje k danému subjektu, od něhož relace vychází.[50] Řešení komplikace tedy stojí uprostřed – termín vztahu je něčím jak absolutním, tak relativním, a to bez kontradikce, jelikož se tato distinkce opírá o různost uplatněných hledisek.

Když jsme na začátku kapitoly charakterizovali termín jako jeden z konstitutivních momentů vztahu, vyjádřili jsme se hodně obecně. Konstituce bývá svěřena vnitřním příčinám jsoucna, ale termín relace není ani její materií, ani její formou. Dokonce není ani účinnou, ani finální příčinou vztahu. Eficientní kauzalita termínu vzhledem k relaci nepřichází v úvahu, protože eficience je zdrojem bytí něčeho, je tím, od čeho (*a quo*) něco bytostně pochází. Termín je však to, *k čemu* se vztah ustavuje (*id ad quem relationis*), takže nesplňuje kriteria jejího eficientního principu. Ten, jak jsme viděli, je klasickou metafyzikou ztotožňován s fundamentem vztahu. Stejně tak vypadává ze hry i finální povaha termínu. Termín je totiž termínem, aniž by byl cílem k němu vztaženého subjektu. Propadnou-li dva studenti u zkoušky z filosofie, jsou na tom v tomto ohledu stejně (pojí je vztah stejnosti). Ať uvažujeme tuto relaci z jakékoliv strany (Petr neuspěl stejně jako Pavel, Pavel neuspěl stejně jako Petr), žádný z termínů vztahu nemá pro subjekt povahu cíle. Závěr výkladu je tudíž nasnadě – termín vztahu nemá povahu příčiny relace. Metafyzikové o něm proto hovoří jako o nutné pozitivní podmínce jejího ustavení.[51]

29.6 Specifikační a plurifikační funkce termínu vztahu

Prozatím byla řeč o vztahu v tom nejobecnějším zaměření. Každý vztah je ale vždy nějakým určitým vztahem. Existují vztahy obchodní, právní, osobní atd. a ty se dále dělí na celou řadu velmi specifických relací. Kde leží důvod, pro nějž můžeme jistý poměr považovat za vztah tohoto a tohoto typu? Neboli co rozhoduje o tzv. specificitě vztahu? Proč je můj vztah s panem Bílým hodnotitelný jako vztah profesionální spolupráce, zatímco můj vztah s panem Novákem jako vztah dvou sousedů?

Rozhodnutí musí samozřejmě padnout mezi subjektem, fundamentem a termínem vztahu. Pozornější zvážení vede k vyloučení subjektu a fundamentu, poněvadž jak subjekt, tak fundament mohou zůstat stejné, zatímco vztahy v nich zakotvené nabývají různých specifických určení. Oproti tomu jeden termín nikdy neváže více specificky diferentních vztahů. To je evidentním znamením toho, že vztahy čerpají svůj druhový profil ze svého termínu.

Vykresleme tuto obecnou teorii na nějakých konkrétních příkladech. Já jakožto stále týž subjekt relací stojím ve specificky různých poměrech na jednom, identickém základě.

[48] Obrat je zřejmě použit ve významu transcendentálním.

[49] Zároveň, ne však ve stejném ohledu, neboť vztaženost termínu je zajištěna jinou ontologickou dimenzí ve srovnání s tou, která vyjadřuje vlastní bytí termínu.

[50] Termín vztahu má povahu toho, co se v klasické terminologii traduje jako *relativum secundum dici.*

[51] *„Positio termini est conditio, ut ex fundamento antea posito resultat relatio."* (Jan od Svatého Tomáše, *Cursus philosophicus,* Ars logica, II pars, q. 17, a. 1, 576b.) A. Krempel zmiňuje výstižný výraz Silvestra, který předloženou pozici dobře charakterizuje: *„Relatio nata est sequi ex fundamento, posito termino."* (Silvester, *In IV Gent.,* cap. 14, cit. in: A. Krempel, *op. cit.,* str. 285.)

Dejme tomu, že mám díky své angažovanosti na poli filosofie vztah profesionální spolupráce s panem Bílým a vztah přátelství s Ondrou X. Identita subjektu (já) a identita fundamentu (studium filosofie) se nemění, ovšem oba jmenované vztahy (profesionální spolupráce, přátelství) se specificky liší. Ke stejnému výsledku se dopracujeme dalším příkladem. Já jakožto stále týž subjekt, na stejném základě místa bydliště, se mám k panu Novákovi jako k sousedovi a k Australanovi Mr. Johnsonovi jako ke svému protinožci. Proto bez problémů smíme říci, že za specifické určení relací zodpovídá jejich termín.

U Tomáše Akvinského lze evidovat bohatý počet pasáží, v nichž je právě toto učení jasně obhajováno. Pro ilustraci vyberme pouze některé z nich:

„Jelikož je vztah dán s ohledem na jiné, jsou rozdíly vztahu vzaty podle toho, že směřují k různým termínům."[52]

„Specifická povaha vztahu se rozlišuje podle toho, že se odkazuje pokaždé k jinému."[53]

„Stejně jako změna, tak i vztah čerpá svoji povahu z termínu."[54]

Specifická diference termínů tedy druhově plurifikuje vztahy. Plyne z toho automaticky, že za jednotu relace může jednota (jedinost) termínu? K správnému zodpovězení otázky je třeba přičinit další důležitou distinkci. Protože jednota a mnohost překračují hranice jednotlivých kategorií a kvalifikují skutečnost v její celistvosti, jsou klasickou metafyzikou považovány za transcendentální určení.[55] Na svém místě jsme viděli, že konstitutiva bytí jsou zároveň konstitutiva jednoty a mnohosti jsoucna. V aplikaci na problém relace z toho vychází, že co vysvětluje její bytí, vysvětluje též její jednotu či mnohost.[56] Za těchto okolností ovšem může nastat případ, kdy mnohost termínů neruší jednotu relace. Termín vztahu totiž neváže relaci z titulu své materiality, nýbrž z titulu své formality. S něčím podobným jsme se již setkali při úvahách o různosti tzv. formálních předmětů našich poznávacích schopností. Materiální diference objektů nijak nezakládají rozdíly mezi smyslovými perceptory. Rozdíl mezi stromem a kamenem se nepromítá do rozdílu smyslů, neboť nedisponujeme zvláštním smyslem pro percepci nerostů a zvláštním smyslem pro percepci vegetativních jsoucen. Důležité je, že jsou tyto velmi diferentní reality kvalifikovány a tím pádem objektivně[57] sjednoceny pod jednou formalitou, kterou zrak dokáže zachytit – barvou. Materiální pluralita takto určených (barevných) entit může být prakticky neomezená a přitom vizuální úkon ve svém aktu vzhledem k diferencované skutečnosti zůstává jeden. Analogicky i termín vztahu váže relaci ne z důvodu své materiality, ale po stránce své formálnosti. Mám-li tělesnou výšku 180 cm, jsem stejně vysoký jako všechny osoby mající tutéž výšku. Vztah stejnosti (*relatio aequalitatis*), kterým se mám k tomuto značnému počtu jiných lidí, je ovšem pouze jeden. Jeho jednotu zajišťuje formalita „velikost 180 cm", jenž je u každého člena relace jeden a týž. Mnohost takto vysokých subjektů padá zcela mimo numerickou dimenzi daného vztahu a neruší jeho jedinost. Rovněž dítě,

[52] *„Cum enim relatio dicatur secundum respectum ad alterum, differentiae relationis erunt secundum quod est ad diversa."* (Tomáš Akvinský, *In I Sent.,* d. 27, q. 1, a. 1.)

[53] *„Distinguitur specialis ratio relationis secundum quod ad aliud et aliud refertur."* (Tomáš Akvinský, *In I Sent.,* d. 29, q. 1, a. 3 ad 4.)

[54] *„Sicut motus rationem ex termino accipit, ita et relatio."* (Tomáš Akvinský, *In I Sent.,* d. 37, q. 2, a. 3 ad 3.)

[55] Viz přednášky o jednotě a mnohosti jsoucna a o transcendentálním určení *aliquid.*

[56] *„Secundum quod res habent esse, ita habent etiam pluralitatem et unitatem. Nam unumquodque, secundum quod est ens, est etiam unum."* (Tomáš Akvinský, *Comp. theol.,* I, c. 71.)

[57] Tj. *„ut ob-jecta perceptioni"*.

které má dva rodiče (otce a matku), nemá dva synovské či dceřiné vztahy, ke každému rodiči zvlášť, nýbrž je jedinou relací potomkem obou svých rodičů:[58]

„Vztah je něčím reálným díky tomu, co ho kauzálně působí... Poněvadž z téhož má věc bytí a jednotu, je třeba myslet reálnou jednotu vztahu jako vycházející z jeho samotného základu, tj. z jeho příčiny; např. protože mám jednu velikost, díky níž jsem stejný s mnohými, je ve mně jen jeden reálný vztah stejnosti, jímž se vztahuji k mnohým; podobně protože pocházím jedním zrozením z otce a matky, jsem synem jediným vztahem synovství k oběma, třebaže se přitom zmnožují hlediska."[59]

Literatura pro kapitolu

A. Krempel, *La doctrine de la relation chez saint Thomas,* Vrin, Paris 1952.

[58] Uvažme, že i druhý extrém vztahu má povahu nějakého subjeku nadaného fundamentem. Pokud bychom na to zapomněli, mohlo by se nám zdát, že je to pouze fundament v subjektu, co rozhoduje o numeričnosti relace. Jenže fundament se nalézá právě i na straně termínu, jehož formální, nikoli materiální profil spoluudílí relaci určení jednoty či mnohosti.

[59] *„Habet autem relatio quod sit aliquid reale ex eo quod relationem causat... Quia vero ex eodem res habet esse et unitatem, ideo realis unitas relationis pensanda est ex ipso relationis fundamento vel causa; ut, quia una est quantitas per quam pluribus sum aequalis, in me non est nisi una relatio realis aequalitatis habens respectum ad plures; similiter, quia una nativitate ex patre et matre genitus fui, una filiatione reali dicor filius utriusque, quamvis multiplicentur respectus."* (Tomáš Akvinský, *Quaestiones quodlibetales,* IX, a. 4.) Stejné závěry jsou vyvoditelné i z dalšího textu, který se opírá o jiné příklady: *„Et eadem ratio est de magistro qui docet multos discipulos eadem doctrina, et de domino qui gubernat diversos subiectos eadem potestate. Si vero sint causae diversae, specie differentes, ex consequenti videntur etiam relationes specie differe. Unde nihil prohibet plures tales rationes eidem inesse. Sicut si aliquis est aliquorum magister in grammatica et aliorum in logica, alia est ratio magisterii utriusque, et ideo relationibus diversis unus et idem homo potest esse magister vel diversorum, vel eorumdem secundum diversas doctrinas."* (Tomáš Akvinský, *STh,* III, 35, 5 corp.)

30 Atributy vztahu

Aristoteles uvádí řadu vlastností charakterizujících vztah. Ne všechny jsou však atributy vztahu ve vlastním smyslu. První atribut vztahu můžeme pochopit ve světle toho, co jsme tvrdili v předchozí přednášce – i termín relace je nějak angažován v relaci, odpovídá korelativně na vztah vycházející ze subjektu. Rozlišujeme simultánnost relací přirozenou a časovou. Objasníme význam těchto pojmů. Opozice signalizuje vzájemné vylučování. Tradiční logika a metafyzika uvádějí čtyři základní druhy opozic. Opozice relační však budí zvláštní pozornost tím, že vzájemné vylučování vztažených entit ne vždy ruší jejich intimní jednotu. Vkládáme i kapitolu, která obsahuje klasické dělení vztahů z hlediska jejich založení a která uvádí osvětlující příklady. Na závěr je diskutována otázka, zda reálná nezávislost něčeho na něčem implikuje negaci reálného poměru jsoucna nevztaženého ke jsoucnu vztaženému.

Kdybychom zde probírali všechny atributy vztahu, které např. Aristoteles uvádí ve svých Kategoriích (7, 6b 15 – 8b 20), náš příspěvek by se tím nepřiměřeně protáhl. Některé vlastnosti, o nichž se řecký filosof zmiňuje, ani nepřináleží vztahu jako takovému, nýbrž jen vztahům některým (např. vlastnost „být schopen gradace"). Zaměřme se proto jen na ty atributy, s nimiž se setkáváme u vztahu jakéhokoliv typu.

30.1 Vztažené se tak nazývá vzhledem ke souvztažnému

Vlastní charakteristikou každé relace je to, že vyžaduje odpovídající korelát. Je-li nějaká skutečnost vztažena ke skutečnosti jiné, je k ní *ipso facto* vztažena i tato jiná skutečnost. Není to ale přehnaný požadavek? Nenese to s sebou nemožnost tzv. jednostranných relací? Takový důsledek by se dostavil jen tehdy, kdyby korelát pokaždé implikoval vztah reálný. Tak tomu samozřejmě být nemusí. I u jednostranných relací, u nichž konstatujeme reálnost vztahu toliko v jednom směru, je jejich patřičný korelát nezastupitelně přítomen. Relace vycházející od něj se však vyznačuje pouhou pomyslností.[1] Proto jsme podkapitolu XXX.1. uvedli tvrzením „vztažené se tak nazývá vzhledem k souvztažnému" (*relativum dicitur ad correlativum*) a ne „vztažené se má vždy k reálně vztaženému". Pasivum *dicitur* neoznačuje jenom řečové akty. Zahrnuje též úkony kognitivní. Proto je smysl výpovědi vlastně následný: žádná relace nemůže být poznána bez toho, k čemu je vztažený subjekt vztahován.[2] Ilustrativních míst se na toto téma nachází u Tomáše bezpočet. Pozastavme se u některých z nich:

> „Ve vztažené skutečnosti spolupoznáváme skutečnost jinou."[3]

---

[1] Stojí za úvahu tento Kajetánův postřeh: *„Relatio est tale ens cui additum: ‚esse in ratione' non est conditio diminuens, sicut in aliis. Rosa enim secundum rationem non est rosa, neque Homerus in opinione est Homerus; relatio autem in ratione est vera relatio."* (Kajetán, *In STh,* I, q. 28, a. 1.)

[2] Aristoteles vybavuje toliko pomyslnou relací všechny reality, které, ačkoliv se samy reálně nevztahují, jsou bodem relačního zaměření nějakého jiného subjektu: „... měřitelné, poznatelné a myslitelné nazývá se vztažným proto, že se jiné vztahuje k němu" (Aristoteles, *Metafyzika,* V, 15, 1021a 28-30). Na uvedený případ se plně hodí Tomášův soud: *„Nihil enim prohibet aliquid habere respectum ad alterum, absque hoc quod realiter insit ei relatio."* (Tomáš Akvinský, *Comp. theol.,* I, c. 212.) V přednášce o problému transcendentální pravdy jsme dospěli k závěru, že skutečnost jako celek sice nemá závislostní vztah k myšlení (*relatio*), nicméně nepozbývá poměru nezávislostní korespondence (*respectus*) k tomuto kognitivnímu termínu.

[3] *„In uno relativorum intelligitur aliud."* (Tomáš Akvinský, *In I Sent.,* d. 19, q. 3, a. 2 corp.)

„Nemůžeme něco myslet jako vztažené, aniž bychom to, k čemu je to vztažené, mysleli jako vztažené v opačném směru."[4]

„V poznání nějaké vztažené skutečnosti je spolupoznáváno to, k čemu je tato vztažená."[5]

„Myslíme-li na to, že se něco vztahuje k něčemu, spolupoznáváme i vztah toho, k čemu je vztah dán, k tomu, co se vztahuje, třebaže ve skutečnosti takový vztah někdy dán není."[6]

30.2 Korelativní reality jsou dány simultánně

Na základě nutné korelace vztažených entit povstává i jejich nový atribut – simultánnost. Není myslitelné, že by vzájemně vztažené skutečnosti existovaly nesoučasně. Jelikož se vlastní bytí věcí liší od relací, do nichž z různých důvodů vstupují, není dovoleno směšovat skutečnosti, nakolik prostě jsou, s týmiž skutečnostmi, nakolik jsou vztažené. V prvním ohledu žádná simultánnost vyžadována není a dotyčné reality mohou existovat posloupně či v rozdílných, vnitřní suksesivností nepropojených, diskontinuálních okamžicích. Perspektiva jejich vztaženosti však odstup od simultaneity referentů za žádných okolností nedovoluje. Jistý druh současné danosti v relaci jsoucích skutečností se nazývá přirozenou simultánností korelátů, ale současnost se týká i jejich časové existence a jejich pojmového zachycení:

„Vztažené skutečnosti jsou současně: z hlediska přirozenosti..., času, neboť tím, že klademe jednu z nich, klademe i druhou, a tím, že ničíme jednu z nich, ničíme i druhou, a konečně i z hlediska myšlení, neboť každá z nich je definována skrze svůj relativní protipól. Třebaže u lidí ten, kdo je otec, časově předchází toho, který je jeho synem..., jsou nicméně tyto dvě vztažené reality, nakolik jsou vztažené, otec a syn, současné ve všech výše uvedených ohledech."[7]

Abychom textu ve všech jeho částech dobře rozuměli, dodáváme, že pojem tzv. simultánnosti přirozenosti (*simul natura*) reprezentuje pro Tomáše ten moment vztažených entit, díky němuž jsou tyto „současně" korelativní. Rozhodující je zde jejich vzájemná reference, opřená o tentýž, v obou extrémech registrovatelný důvod. Přirozeně současné koreláty se musí oboustranně vztahovat ontologicky stejnohodnotně. Neberme ale adverbium „stejnohodnotně" příliš doslova. Nevylučuje totiž jakýkoliv bytostný rozdíl z jednotlivých důvodů reference,[8] nýbrž indikuje pouze rovnost vztahování se věcného, případně rovnost vztahování se pomyslného. Vyhlášené kriterium proto splňují jenom dva druhy vztahů. 1) Vztahy reálné, pokud se vztažené reality vztahují oboustranně věcně: např. re-

[4] *„Intellectus noster non potest accipere aliquid relative ad alterum dici, nisi ipsum sub opposita habitudine intelligat."* (Tomáš Akvinský, *In I Sent.,* d. 30, q. 1, a. 3.)

[5] *„In uno enim relativo est intellectus alterius relativi."* (Tomáš Akvinský, *De potentia,* 7, 10 ad 4.)

[6] *„Intellectus enim noster intelligendo aliquid referri ad alterum, co-intelligit relationem illius ad ipsum quamvis secundum rem quandoque non referatur"* (Tomáš Akvinský, *Summa contra Gentes,* II, cap. 13). Ve stejném duchu zní i další pasáž z *De potentia: „Licet posito uno relativorum ponatur aliud, non tamen oportet quod eodem modo ponatur utrumque; sed sufficit quod unum ponatur secundum rem, et aliud secundum rationem"* (*De potentia,* 7, 10 ad 12).

[7] *„Relativorum est simul esse: natura..., et etiam tempore, quia posita se ponunt et perempta se perimunt, et etiam intellectu, cum unum per alterum definiatur. Quamvis enim in hominibus ille qui est pater sit prior eo qui est filius..., nihilominus tamen ista duo relativa, in quantum relativa sunt, pater et filius, simul sunt omnibus modis praedictis."* (Tomáš Akvinský, *In 1 Sent.,* d. 9, q. 2, a. 1.)

[8] Např. v kauzální relaci eficientního typu je důvod vztahu příčiny k účinku významně odlišný (*actio*) od důvodu vztahu účinku k příčině (*passio*). Nicméně důvod reference je v obou extrémech věcný a v tomto smyslu též ontologicky stejnohodnotný.

lace specifické podobnosti mezi dvěma motýly (relace statická) vychází z reálného důvodu – základu přítomného v obou entitách (jejich specifický bytostný rozměr). Nejinak tomu je i v poměru mezi nadřízeným a podřízeným (relace dynamická): důvod toho, že pan X je nadřízeným, je stejně věcný (reálný) jako důvod, pro nějž je pan Y podřízeným pana X, třebaže v rámci této stejnosti (věcnosti) existuje nemalá věcná diference. Analogicky se k sobě mají 2) i relace čistě pomyslné, jsou-li obousměrně nevěcné. Pomysleme na rozhovor mezi kačerem Donaldem a předsedou komunistické strany Marsu Marť-ang-ilem. Bouřlivý střet zapřísáhlého odpůrce komunismu a jeho horlivého E.T. zastánce je z každé strany relace jednoznačně pomyslný. I tento vztah je tudíž kvalifikovatelný jako přirozeně simultánní. Za takový naopak nelze označit tzv. relace smíšené či jednostranné. Jak ještě uvidíme, jsou tyto vztahy charakterizovány tím, že se jeden z extrémů vztahuje věcně (reálně), zatímco jeho korelát referuje toliko pomyslně. Mějme např. za to, že pan Novák miluje křivolaké uličky staré Neapole. Láska pana Nováka je reálným vztahem k určitému místu, ono místo však žádný reálný poměr ke svému milovníkovi nemá. Důvod vztahování se pana Nováka k neapolským zákoutím leží jednak v něm samém (jeho afektivní schopnost), jednak v jisté povaze daného předmětu. Neapolské lokality však nestojí v reálné relaci k panu Novákovi, protože fakt, že jsou jím milovány, nevychází z něčeho odlišného od toho, co o sobě byly, jsou a budou.[9] Ať jsou milovány či nejsou, na jejich široce pojaté identitě se tím vůbec nic nemění.

Tolik k ilustraci významu pojmu „přirozená simultánnost" korelátů. Tomáš se v jeho chápání nijak neodchyluje od vlastní aristotelské koncepce. V *Kategoriích* 7, 7b 15-19 ztotožňuje Aristoteles přirozenou simultánost korelátů jednoduše s tím, že danost jednoho s sebou nese danost druhého v obou směrech. V témže díle v sekci 13, 14b 27-32 apeluje na existenční vzájemnost korelátů bez jejich existenční závislosti. Tím se míní, že kladením jednoho pólu musíme zároveň klást pól souvztažný i bez kauzálních vazeb. Tomáš ve své interpretaci však ještě přihlédl k dalším Aristotelovým tvrzením, která vyčleňují některé vztahy z propriální kvalifikace prostřednictvím vlastnosti „přirozené simultánnosti". Reflektujeme-li např. vztah myslitelného a myšlení, pak nahlížíme, že eliminací myslitelného eliminujeme myšlení, kdežto eliminací myšlení ještě nemizí to, co je myslitelné.[10] Platí-li řečené, pak je nutno usoudit, že vlastnost „přirozené simultánnosti" neurčuje všechny typy relací, tak jak jsme se to snažili vykreslit na předcházejících příkladech. Nenechme si však uniknout vlastní povahu Aristotelem jmenovaných výjimek. Je to jistě překvapivé, ale relace „myslitelné/věditelné – myšlení/vědění"[11] nesplňuje kritéria korelace, které sám Aristoteles deklaroval. Neboť korelace rozhodně není mezi tím, co je smyslově vnímatelné případně myslitelné, a tím, co je smyslově vnímáno respektive myšleno, nýbrž jen a pouze mezi smyslově vnímaným/myšleným a smyslovým vnímáním/myšlením.[12] Navzdory tomu se ale na celé věci nic nemění. Ani skutečnost smyslově percipovaná/myšlená, ani percepce/myšlení se vzájemně nevztahují *eadem ratione*, protože zatímco relace našich

[9] K tomuto problému se vrátíme v kapitole o jednostranných relacích.

[10] „To, co je myslitelné, je přirozeně předchůdné ve srovnání s myšlením, poněvadž ve většině případů získáváme naše vědění ohledně věcí, které preexistují" (Aristoteles, *Kategorie,* 7, 7b 24-26). „Dále, jestliže zanikne to, co je myslitelné, zaniká zároveň i myšlení, zatímco zánik vědění s sebou nenese zánik toho, co může být věděno – poněvadž pak bude věděním ničeho –, ale když neexistuje vědění, nic nebrání tomu, aby bylo to, co lze věděti" (*ibid.,* 7, 7b 27-31). Aristotelovu tvrzení je nutné rozumět v jistém omezení. Neboť kdyby neexistovalo absolutně žádné myšlení, nemohlo by být ani nic myslitelného.

[11] Na jiných místech Aristoteles předkládá za týmž účelem vztah „smyslově vnímatelné – smyslové vnímání".

[12] Nebo také mezi smyslově vnímatelným/myslitelným a schopností vnímat/myslet.

kognitivních aktů k poznávanému jsoucnu je reálná, poměr poznávaného jsoucna k našim poznávacím kapacitám má povahu toliko pomyslnou.[13]

Ostřejší nasvícení zaslouží i pojem *simul tempore*, tj. časově současný. Nechceme-li se dopustit reduktivní interpretace jeho významu, pak musíme trvat na tom, že je Tomášem užit velmi uvolněně. Kdybychom v tomto atributu spatřovali jenom „časovou" konotaci, nemohli bychom ji připsat těm relacím, které se realizují v oblasti transcendující čas. Že taková sféra jsoucna existuje, o tom nás již přesvědčily vstupní úvahy o povaze metafyzické vědy. Nezbývá proto než rozumět pojmu simul tempore tak, aby byl vypovídatelný i o atemporálních relacích. A přesně to nalézáme v uvedeném Tomášově komentáři – být *simul tempore* znamená pro koreláty nebýt takový (relativní) v suksesivních aktech. Dokud není jeden z členů korelace dán, korelace vůbec neexistuje. Korelace je tak postižena jako původní struktura, která je buď dána integrálně, anebo ji nelze koncipovat (simultánnost myšlenkové fixace).

Smíme tedy shrnout: všechny vztahy, nezávisle na jejich typu, vykazují „temporální" a pojmovou simultánnost korelátů. Vyjma vztahů jednostranných je jim vlastní i atribut simultánnosti přirozené.

Nakonec ale vzniká otázka, čím se vlastně atribut korelativnosti odlišuje od atributu simultánnosti korelátů. Nejsou vposledku něčím identickým? M. Zanatta, aniž by hledanou diferenci nějak objasňoval, vyzvedá neoddělitelnou souputnost simultánnosti a relace z důvodu esenciální vazby uvažované vlastnosti na moment korelativnosti.[14] Zdá se, že se naprostá identita reflektovaných určení rozbíjí o jejich možnou mimoběžnost: zatímco žádná korelace není bez simultánnosti myslitelná, ne každá simultánnost s sebou nese korelaci. Nějaká vražda se může odehrát v témže momentě, kdy se rodí nový člověk, ale mezi oběma ději není žádná souvztažnost. Simultánnost garantuje, že v kategorii vztahu je vždy jeden jeho člen dán či nedán výskytem či neexistencí členu druhého. V tom ale žádná souvztažnost ještě obsažena není. Korelativnost členů naopak zpřítomňuje jejich vzájemné obrácení se na sebe v cirkulárním odkazování. Proto není nepatřičné počítat vedle korelativnosti přirozenou simultánnost za nový atribut kategorie vztahu.[15]

30.3 Opozice korelátů

Konečně dospíváme k úvahám o opozičním postavení vztažených realit. Tím se konfrontujeme s atributem relace, která manifestuje naprostou zvláštnost tohoto způsobu jsoucna. Ptejme se, proč by zrovna opozice měla být nutnou vlastností korelátů? Nepatří spíše k jejím esenciálním znakům? Kdyby tomu tak skutečně bylo, pak by se znak opozičnosti musel objevit v samotné definici relace buď na místě jejího rodového určení, anebo v roli její specifické diference. Nic z toho se však neděje. Kdyby leželo specifikum relace v opozičnosti, pak by všechny druhy opozic byly relativní, což jak za chvíli uvidíme, není pravda. Existují totiž opozice, které se mezi sebou specificky liší a které nejsou relacemi. Proto nemůže být opozičnost pro relaci specifikující determinací. Pokud bychom z opozičnosti učinili generickou charakteristiku vztahu, pak by nám znovu nezbývalo než definovat esenciálně každou opozici přes vztah, třebaže na obecnější úrovni. Ani k tomu ovšem nedochází. Žádná opozice by v tom případě nemohla svou identitou negovat obsah relace, protože by tím negovala svou vlastní, genericky vyjádřenou identitu. Avšak např. opozice

[13] V následné kapitole se k otázce ještě vyjádříme.

[14] Srov. Marcello Zanatta, *Aristotele. Le Categorie,* BUR, Milano 1989, str. 218.

[15] Že není možné směšovat přirozenou simultánnost se současností časovou, je patrné z existence relací mezi jsoucny, která mají nehmotnou povahu. Tím pádem se ocitají mimo čas. Oproti tomu je simultánnost pojmového zachycení korelátů novým výrazem obecné současnosti, která charakterizuje vztahy všech druhů.

kontradikce přímo neguje to, co relace klade – simultánní souvztažnost členů opozice.[16] Opozičnost tedy relaci esenciálně nijak neustavuje. Navzdory tomu není vztah bez této vlastnosti nikdy myslitelný. Bude se tudíž jednat o jeho atribut.

Nejprve si připomeňme klasické aristotelské učení o čtyřech nejvyprofilovanějších opozicích. Následně se zeptejme, jaké místo mezi nimi zaujímá opozice korelace. Demonstrujme látku na jednom z textů Tomáše Akvinského:

„Aristoteles sděluje, kolika způsoby se mluví o opozičních určeních: totiž čtyřmi způsoby, a to v podobě kontradikce, kontrárnosti, privace a vlastnění, a korelace. Něco stojí v opozici vůči něčemu jinému buď z důvodu závislosti, jíž na něm závisí. A tehdy se jedná o opozici relativní. Anebo stojí v opozici vůči druhému z důvodu eliminace, neboť jedno eliminuje druhé. To se uskutečňuje trojím způsobem. Buď dochází k naprosté eliminaci určení, takže nic nezůstává, a tehdy jde o kontradikci. Nebo zůstává toliko subjekt, takže máme privaci. Anebo zůstává subjekt a rod, a pak běží o kontrárnost, neboť kontrární určení nejsou jenom v témže subjektu, ale též v jednom rodu."[17]

Pořadí, v jakém jsou jednotlivé opozice prezentovány, je jiné, než na jaké jsou snad studenti zvyklí,[18] ale vše je zde podřízeno hledisku dělení, které vyjadřuje pozitivitu a negativitu protikladů. Jako první figuruje opozice relativní, jenž spojuje vzájemně závislé skutečnosti. Závislosti není v textu evidentně rozuměno ve smyslu závislosti kauzální, neboť to by bylo nepatřičně zúžené pojetí tohoto druhu opozice. Závislost je v přítomném kontextu ekvivaletním termínem pro korelativnost – danost jedné entity je zároveň daností entity druhé a opačně. Vztažené skutečnosti jsou nejen něčím pozitivním,[19] ale kladením jedné je zároveň kladena i druhá (*posita se ponunt*). V tom je spatřován hlavní rozdíl ve srovnání s opozicemi následnými: v nich kladení jednoho opozičního pólu znamená eliminaci pólu druhého. Poslední tři protiklady jsou seřazeny podle míry negace, která je v nich přítomná. Nejsilnější formou popření je kontradikce. Tato negace odstraňuje vše, na co padá. V kontradikci stojí např. pojmy statečnost a nestatečnost. V konceptu nestatečnosti není nic z toho, co kvalifikuje obsah pojmu statečnosti. Mírnější, ale stále ještě velmi silná negace se projevuje v privaci. Ta nastává např. mezi obsahy pojmů filosofická zdatnost a filosofická zmatenost, pokud jsou tyto aplikovány na subjekt, kterému z titulu jeho přirozenosti přísluší prvně jmenované určení. Má-li učitel filosofie mezery ve znalosti látky a ve způsobu jejího adekvátního uchopení, je subjektem scházení (privace) toho, co má být, ale co de facto není. Negace nezasahuje subjekt (učitele), nýbrž jen nějakou pro něj přirozenou a jej nekonstituující determinaci. Se stupněm negace o něco nižším se pak setkáváme u kontrárnosti. Takovým způsobem se k sobě mají např. obsahy pojmů pravice a levice myšlené jako výrazy programové orientace politických stran. Pro kontrární určení

[16] Pojmy „sen" – „ne-sen" nejsou takové, že by kladení jednoho znamenalo nezbytné kladení druhého a naopak. Kdyby tomu tak bylo, byl by každý z uvedených obsahů pojmů konstituován svou přímou a úplnou negací, což je v zájmu konzistentní myslitelnosti těchto objektů striktně zapovězeno.

[17] *„Dicit (Philosophus) quot modis dicuntur opposita; quia quatuor modis, scilicet: contradictoria, contraria, privatio et habitus, et ad-aliquid. Aliquid enim contraponitur alteri vel opponitur aut ratione dependentiae, qua dependet ab ipso. Et sic sunt opposita relative. Aut ratione remotionis, quia scilicet unum removet alterum. Quod quidem contingit tripliciter. Aut enim totaliter removet, nihil reliquens, et sic est negatio. Aut relinquit subiectum solum, et sic est privatio. Aut relinquit subiectum et genus, et sic est contrarium, nam contraria non sunt solum in eodem subiecto, sed etiam in eodem genere."* (Tomáš Akvinský, *In Metaphys.,* lib. V, lect. 12, n. 922.)

[18] Velmi často se na první místo klade kontradikce, která bývá následována privací, kontrárností a korelací. Sekvence je ovládána hlediskem intenzity opozice: od nejsilnější (kontradikce) k nejslabší (korelace).

[19] To může platit i pro kontrárnost.

je příznačné, že se shodují v generické rovině, tj. že mají něco esenciálně společného. Pravice a levice jsou obě politickými orientacemi, černá a bílá jsou obě kvalitami (barvami), člověk a slon jsou oba živočichové.[20] Již z předložených ilustrací je patrné, že kontrární determinace mohou být obě kladné a navíc mohou v některých případech určovat i jeden a týž subjekt.[21]

Opozičnost korelace má ovšem na svém kontě něco, co ostatním opozicím schází a co ji habilituje k velmi širokému filosofickému užití. Zamysleme se v této souvislosti nad dalším významným Tomášovým textem:

„Opozice vztahu se liší od ostatních opozic ve dvou ohledech. Tím prvním je ten, že v ostatních protikladech jedno stojí proti druhému, nakolik se popírají: negace odstraňuje afirmaci a v tomto ohledu také stojí proti ní; opozice privace a vlastnění a opozice kontrárnosti zahrnují opozici kontradikce, jak je řečeno ve IV. knize Metafyziky. K tomu ale nedochází u vztažených skutečností. Syn nestojí v opozici vůči otci kvůli tomu, že by ho negoval, nýbrž kvůli tomu, že se k němu nějak váže.

To působí druhý rozdíl, poněvadž v ostatních protikladech je jedno z opozičních určení vždy něčím nedokonalým, což je zapříčiněno negací, která je zahrnuta v privaci a v jednom z kontrárních určení. Ve vztažených skutečnostech tak tomu být nemusí, naopak, každou ze vztažených entit lze považovat za dokonalou, jak je to patrné především na vztazích stejnosti a na vztazích původu, např. na relacích ‚stejný', ‚podobný'; ‚otec' a ‚syn'. Proto je možné Bohu přisoudit mnohem více vztah než ostatní protiklady."[22]

Výrazná odlišnost korelace ve srovnání se zbývajícími opozicemi byla manifestována prizmatem negace a dokonalosti. V druhé části pasáže pak bylo jasně řečeno, že přítomnost negace v jednom z protikladných určení působí jeho nedokonalost na pozadí opačné determinace, která negaci nepodléhá. Jak tomu máme rozumět? Argumentace je vedena s poukazem na nejzákladnější formu protikladnosti – na kontradikci. Její fundamentálnost se projevuje v tom, že prolíná jak privaci, tak i kontrárnost. V poměru členů znalý/neznalý označujících vědomostní stav učitele (vlastnění/privace) je neznalost popřením (negací) vyžadované znalosti. Pokud tedy nehledíme na to, že máme co do činění s určeními učitele (vlastnění/privace), nýbrž pouze vyzvedneme absenci pozitivních znalostí pro stav neznalosti, narážíme na čistou negaci pozitivní determinace a navozujeme tudíž opozici kontradikce. V tomto smyslu je kontradikce přítomná v protikladu *habitus – privatio*. Podobná prezence základní opozice je ohlášena i pro případ kontrárnosti. Určení zelený – modrý, člověk – lev apod. mají sice pokaždé pozitivní ontologický obsah, ale esenciální znaky kvality zelený nejsou esenciálními znaky kvality modrý, stejně jako esence člověka

[20] I druhy v rámci jednoho rodu se chápou jako kontrární póly. V nejčistší podobě je kontrárnost opozicí mezi maximálně vzdálenými určeními jednoho rodu. Avšak i méně vzdálené determinace se počítají k této variantě protikladnosti.

[21] Samozřejmě ne ve stejném ohledu. Nějaký subjekt tak může být bílý a černý, suchý a mokrý atd. zároveň.

[22] *„Opositio relationis in duobus differt ab aliis oppositionibus. Quorum primum est quod in aliis oppositionibus unum dicitur alteri opponi inquantum ipsum removet: negatio enim removet affirmationem, et secundum hoc ei opponitur; oppositio vero privationis et habitus et contrarietatis includit oppositionem contradictionis, ut 4 Metaphys. dicitur. Non autem est hoc in relativis. Non enim per hoc opponitur filius patri, quod ipsum removeat, sed propter rationem habitudinis ad ipsum. Ex hoc causatur secunda differentia, quia in aliis oppositionibus semper alterum est imperfectum, quod accidit ratione negationis quae includitur in privatione et altero contrariorum. Hoc autem in relativis non oportet, immo utrumque considerari potest ut perfectum, sicut patet maxime in relativis aequiparantiae, et in relativis originis, ut: aequale, simile; pater et filius. Et ideo relatio magis potest attribui Deo quam aliae oppositiones."* (Tomáš Akvinský, *De potentia,* 7, 8 ad 4.)

není totožná s esencí lva. Jelikož jeden z členů není v tom, co je, členem druhým, detektujeme i zde přítomnost kontradikce A není B, tj. A není non A. Z jakého důvodu však byla z této zákonitosti vyňata korelace? Copak v ní není opozičnost kontradikce nijak přítomná? Bezpochyby je. Nicméně zásadně jiným způsobem než u právě analyzovaných protikladů.

I u vztažených realit uplatňuje kontradikce svůj absolutní nárok. Otec není syn, poznání není poznané. Tedy A není B a ekvivalentně A není non A. Zaměřme se ale na obsahy (esenciální určení) vzájemně vztažených entit. V takovém náhledu ihned vysvitne naprostá zvláštnost kategorie vztahu. Stanovená negace totiž neneguje esenciální obsah v relaci stojících skutečností. Je sice pravda, že otec není syn, ale negace rozlišuje toliko mezi tím, co je původní, a tím, co je odvozené (*relatio originis*). Jak otec, tak i syn mají specificky identický esenciální obsah – otec je člověk a syn je rovněž člověk. To samé platí pro některé typy kauzálních vztahů – *id quod est in subjecto relationis est aeqaliter in termino relationis* – to, co kvalifikuje subjekt vztahu, kvalifikuje ve stejné míře pozitivity i termín vztahu. Analogické poměry panují i mezi poznáním a poznaným – jedno není druhé a přitom se vyznačují identickým obsahem. Tomáš převádí pozornost na druhy vztahů, kterých se tato překvapivá zvláštnost týká – na relace stejnosti, univokální podobnosti a původu.[23] Proto je zcela na místě postřeh, že některá korelativa jsou stejně dokonalá, že disponují stejnou měrou ontologické pozitivity. Po tom, co jsme již v předchozích přednáškách absolvovali, můžeme upozornit na souvislost přítomného tématu s problémem jednoty a mnohosti, identity a diference jsoucna. V zásadě jen korelace dovoluje myslet jsoucno jako jedno a mnohé, identické a diferentní bez kontradikce. Jen ona totiž ukazuje, že je možné myslet něco identického v diferentních subjektech při zachování nároků bezrozpornosti.

30.4 Dělení vztahů

Zamysleme se krátce jen nad těmi typy vztahů, které klasická metafyzika považuje za absolutně základní. Podíváme-li se na problém z hlediska povahy fundamentů relace, pak registrujeme tyto způsoby relačního bytí:

1. Vztahy reálné symetrické
   a. vztahy statické
   b. vztahy dynamické
2. Vztahy pomyslné symetrické
   a. vztahy statické
   b. vztahy dynamické
3. Vztahy nesymetrické
   a. vztahy statické
   b. vztahy dynamické

Přečtěme si k tématu jeden Tomášův text, v němž jsou všechny fundamentální mody relací vyčísleny i s uvedením jejich specifických charakteristik:

„Jelikož vztah vyžaduje dva extrémy, existují tři možnosti, jak být vztahem reálným či pomyslným. Někdy je vztah ze strany obou extrémů toliko pomyslný..., jako když říkáme, že totožné je totožné s totožným... Někdy jsou vztahy z hlediska obou extrémů něčím reálným..., jako např. velký a malý... Někdy je vztah ze strany jednoho z extrémů reálný, ze strany toho druhého pouze

[23] Naznačené konstelace neplatí pro opoziční vztah kontrárnosti, v němž se taktéž na obou stranách mohou vyskytnout pozitivní bytostná určení. U kontrárnosti nebytí jedním je vždy nebytím druhým co do samotného obsahu určení. To, co ustavuje modrou barvu jakožto modrou, nemůže ustavovat barvu zelenou jakožto zelenou.

pomyslný..., jako se smysl a vědění vztahují k tomu, co je smyslově vnímatelné a myšlenkově poznatelné."[24]

Vztah je reálný, pokud má reálný základ jak v subjektu, tak v termínu vztahu. Je-li základ na obou pólech relace jenom pomyslný, je celá relace taktéž pomyslná. U tzv. smíšených či nesymetrických vztahů se setkáváme s jedním fundamentem reálným a s jedním fundamentem pomyslným. Relace symetrické reálné i pomyslné se dále dělí na relace statické a dynamické podle toho, zda je jejich fundament kvantita (r. statické) nebo činnost/trpnost (r. dynamické). Např. vztah specifické podobnosti mezi jednotlivci téhož druhu ilustruje relaci 1a). Poměr zločinec – oběť je zase příkladem vztahu 1b). Mezi jednotlivými hobity je vztah 2a), mezi Petrem a lvem vztah 2b).[25] Relace nesymetrické připouštějí rovněž jak statický, tak i dynamický základ – mezi zamilovaným mužem a ženou, která o citech dotyčného muže nic netuší, je dynamický vztah tohoto typu; mezi fotografií Pavla a reálným Pavlem probíhá nesymetrická relace statická.[26]

Aby bylo možné smysluplně hovořit o vztahu reálném, musí být splněny tři nutné podmínky: a) póly vztahu musí být reálnými jsoucny; b) musí se reálně lišit; c) jsoucno jednoho pólu se musí vyznačovat bytím k pólu druhému.[27] Vyjádřeno negativně, pokud schází reálný fundament vztahu, pokud nejsou extrémy reálně rozdílné, pokud není reálný termín vztahu, pokud je vztahována samotná relace, byť by o sobě byla reálná, pak se žádný reálný vztah neustavuje.

Nejsou-li naplněny jmenované podmínky, máme co dělat se vztahy pomyslnými anebo smíšenými (nesymetrickými). Pomyslné relace (*relationes rationis tantum*) jsou vytvářeny naším myšlením, aniž by byl výsledek této pojmotvorné aktivity založen v realitě samé (*extra ordinem intellectus*) v nějakém reálném, myšlením nezkonstruovaném základě statické či dynamické povahy.[28]

Zvláštní obtíže jsou ovšem spojeny s relacemi smíšenými. Třebaže jsme se o nich již letmo zmínili, věnujme jim ještě určitou pozornost. Nesymetrie relace nespočívá v tom, že by vázala jsoucno pomyslné se jsoucnem reálným či naopak. Za podobných okolností lze totiž ustavit jen vztahy pomyslné. Neboť mezi jsoucnem reálným a jsoucnem pomyslným

[24] *„Cum relatio requirat duo extrema, tripliciter se habere potest ad hoc quod sit res naturae et rationis. Quandoque enim ex utraque parte est res rationis tantum... utpote cum dicimus idem eidem idem... Quaedam vero relationes sunt quantum ad utrumque extremorum res naturae... ut magnum et parvum... Quandoque vero relatio in uno extremorum est res naturae et in altero est res rationis tantum... sicut sensus et scientia referuntur ad sensibile et scibile."* (Tomáš Akvinský, *Summa theologiae,* I, 13, a. 7 corp.)

[25] Viz Lewisův příběh *Narnie.*

[26] *„... homo etiam est extra genus artificialium actionum per quas sibi imago constituitur. Et ideo... homo non habet realem relationem ad suam imaginem"* (*De Potentia*, 7, 10 corp.). Smysl pasáže je tento: člověk, který je zobrazován (kulturní činnost), zůstává bez reálného vztahu ke svému obrazu, pověvadž se v něm jeho zobrazením nic nezměnilo.

[27] *„Ad realem relationem tria requiruntur, scilicet quod utrumque extremorum sit res aliqua... Secundo requiritur quod utrumque extremorum sit supposito distinctum... Tertia conditio est quod (relatio) consequatur ex natura rei et non ex ordine intellectus."* (Pseudo-Eckhardus, in: A. Dondaine, *Magistri Eckhardi Opera Latina,* Lipsiae 1936, p. 41, q. 3 spuria, ex. Cod. lat. Vat. 1086, fol. 223 va., citováno in: A. Krempel, *op. cit.,* str. 462.).

[28] Tyto vztahy nemají své místo jenom ve světě fikcí a fantazie. Jsou hojně využitelné i metafyzikou při reflexi reálného světa. Máme-li např. myšlenkově zachytit moment identity věcí, jsme odkázáni právě na relace čistě pomyslné (A = A). Bez nich se neobejde ani filosofická reflexe tématu Boha – naše mnohé koncepty, jimiž tuto skutečnost poznáváme, do ní nezavádějí žádné rozdíly a ani na žádných rozdílech v ní jsoucích nespočívají, takže poměry mezi obsahy takových pojmů mají povahu pomyslných relací. Na svém místě jsme se o tomto problému již zmínili a viděli jsme, že stojíme před těžko průhlednou obtíží.

existují jenom staticko-dynamické vztahy pomyslné, nikdy ne smíšené (nesymetrické). Pro znázornění si uveďme nějaký takový vztah – mezi pohádkovým kocourem Mikešem a mezi skutečným domácím mazlíčkem Mikešem panuje oboustranně toliko řád pomyslný. Žádné jsoucno reálné totiž nemá reálný poměr se jsoucnem pomyslným (viz absence na našem myšlení nezávislé reality termínu relace), a naopak ani žádné jsoucno pomyslné nemá reálný vztah ke jsoucnu reálnému (viz absence na našem myšlení nezávislé reality subjektu vztahu). Z toho je patrné, že tzv. smíšené (nesymetrické) vztahy mohou povstat jen mezi reálnými, reálně rozdílnými jsoucny. O něco výše uvedené podmínky a), b) jsou proto i pro tento typ vztahu neobejitelné. Nicméně odchylka se zde týká podmínky c), poněvadž vyžadované bytí k jinému je v tomto případě reálné jenom na straně jednoho pólu vztahu. Tomáš Akvinský tvrdí, že taková situace může být navozena jenom za určitého předpokladu. Jaký předpoklad má konkrétně na mysli?

Relace se stává nesymetrickou, pokud fundamenty vztahování nepatří u jednotlivých extrémů vztahu k jednomu rodu či k jednomu řádu.[29] Kdybychom ale k inkriminovaným pasážím přistoupili s větší důsledností, zjistili bychom, že vlastní a poslední důvod nesymetričnosti není dán diverzitou rodové příslušnosti dotyčných fundamentů v pólech relací, nýbrž faktem jednostranné závislosti mezi vztaženými skutečnostmi.[30] To, co se vztahuje k jinému od sebe tak, že na tomto jiném reálně závisí, vstupuje do vztahu reálného; to, co na termínu svého vztahu nezávisí, podléhá relaci toliko myšlené. Otázka, která se ale v této souvislosti neodbytně ohlašuje, zpochybňuje, zda fakt reálné nezávislosti ipso facto garantuje jednomu z členů vztahu imunitu od reálného poměru k tomu, co na něm naopak závisí. Proč by měl být reálný vztah dán pouze reálnou závislostí? Protože závislé již samo o sobě implikuje odkaz k jinému, zatímco nezávislé je z titulu své absolutnosti nevztažené? Je znak být v sobě vždy a za všech okolností neslučitelný se znakem být k jinému? Tato potíž je značně delikátní. Ve filosofii Boha uvidíme, že právě ona působí u některých moderních myslitelů nezvladatelný odpor vůči klasické koncepci Boha, která hodnotí jeho vztah k nám jako čistě pomyslný a tedy „nereálný". Jestliže se objektivní realita vztahu skutečně opírá o kauzální závislost, pak tím přesto ještě není popřena možnost jiného typu poměru mezi absolutně (v sobě a o sobě) jsoucími realitami. Neboť tzv. korespondence, která je relativní povahy, není nutně vázána na moment závislosti. Dvě o sobě jsoucí reality (substance) snad reálně nekorespondují v tom, že jsou obě „o sobě", aniž by vzájemně kauzálně závisely? Je možné učinit z této komparace toliko vztah pomyslný? Uvolníme-li prostor pro reálné poměry nezávislostního typu (reálné korespondence),

[29] Autor vyjadřuje svoji myšlenku různými způsoby. Někdy používá pro označení bytostné disparátnosti fundamentů obrat *„esse extra genus talis esse"*, tj. být mimo rodově zachytitelnou dimenzi jsoucího: např. poměr aktivity Boha ohledně stvořeného je zcela nesrovnatelná (*est omnino extra genus esse creati*) s aktivitou jsoucen v řádu stvoření, takže výsledkem je reálná vazba stvořeného k Bohu, zatímco Bůh má ke stvořenému vztah jenom pomyslný (srov. *De potentia*, 7, 10 corp.); někdy apeluje na diverzitu řádů, k nimž srovnávané reality patří: např. vztah našeho myšlení k reálnému jsoucnu a vztah reálného jsoucna k našemu myšlení lze charakterizovat tak, že *duo extrema non sunt unius ordinis* (srov. *Summa theologiae,* I, 13, 7 corp.). Jako teoretické resumé pak platí, že nesymetrický vztah je vždy dán tehdy, když jeden pól relace jednostranně reálně závisí na jejím druhém pólu.

[30] *„Scibile enim non dependet a scientia, sed e converso"* (Tomáš Akvinský, *In I Sent.,* d. 8, q. 4, a. 1 ad 3). *„Relatio enim quae importatur in divina cognitione non importat dependentiam ipsius cognitionis ad cognitum, sed magis e converso, relatio quae importatur nomine scientiae designat dependentiam nostrae scientiae a scibili"* (*De Veritate,* 2, 5 ad 16). *„Quandocumque aliqua duo sic se habent ad invicem, quod unum dependet ab altero, sed non e converso, in eo quod dependet ab altero est realis relatio, sed in eo a quo dependet, non est relatio nisi rationis tantum … ut patet in scientia quae dependet a scibili et non e converso"* (*De Veritate,* 4, 5 corp.).

pak se tím řeší řada problémů, které stojí v základě četných nedorozumění při interpretaci klasického učení o kategorii vztahu.[31]

Literatura pro kapitolu

Aristoteles, *Kategorie,* kap.7.
Aristoteles, *Metafyzika,* V, 15.
Marcello Zanatta, *Aristotele. Le Categorie,* BUR, Milano 1989.

[31] Nesymetričnost tedy nemusí vždy eliminovat „reálnost" poměru jednoho z extrémů relace. Nebýt závislý ještě neznamená „nemít poměr" k tomu, na čem jsem nezávislý. Mystérium relace se zde znovu svým způsobem projevuje, protože její reálná danost nemusí vždy závislostně relativizovat vztažené. Viděli jsme, že vztah dovoluje realizaci stejné míry ontologické pozitivity jak v jeho subjektu, tak i v jeho termínu. Proč bychom měli této prerogativy zbavovat intenzivní bytostnou pozitivitu substanciálního bytí? Opakovaná „bytí v sobě" (viz reálná metafyzická pluralita substancí) vzájemně nezávislostně-reálně korespondují v tom, co jim je nejvlastnější, tj. ve své nezávislosti na jiném od sebe. Na tomto faktu by neměla nic podstatného změnit ani bytostná hierarchičnost substanciálních jsoucen. Tomáš propojuje hierarchicky existující skutečnosti *(quae non sunt in eodem genere)* jen prostřednictvím nesymetrických relací. Ale metafyzika ukazuje, že jsou všechna jsoucna, nezávisle na modu jejich bytí, univerzálně srovnatelná. Bezvýhradná komparabilita pak musí být jištěna reálnými poměry, které se zakládají na transcendentální kvantitě reality. Jelikož je proporce nutným atributem kvantity, stojí všechny reálné entity ve vzájemných reálných, třebaže ne vždy závislostních relacích.

31 Kvalita

Věda, která spatřovala svůj ideál v matematice, neměla pro tematizaci kvality porozumění, neboť jí k tomu scházela adekvátní metoda. Metafyzika nemůže problém kvality obejít. Nejprve se pátrá po vymezení pojmu „kvalita". Evidujeme rozdíl mezi přístupem logickým a metafyzickým. Kvalita má mnoho vlastních výrazů, mezi nimiž je třeba stanovit určitý řád. Při určování atributů kvality nelze postupovat stereotypně a spatřovat v nich další kvality – to by znamenalo regres do nekonečna. Kvalita se staví do cesty indiference. Kde se vyskytuje kvalita, tam vyvstávají rozdíly. Ty buď lze vzájemně harmonizovat, anebo vytvářejí situaci napětí a konfliktu. Souvislost a vzájemná odkázanost kategorií substance, kvality a relace je větší, než by se mohlo na první pohled zdát. Zvláště v antropologické oblasti se bytostná koalice jmenovaných určení ukazuje jako významná.

31.1 Úvodní úvaha

V aristotelské metafyzice je kvalitě přisuzován zvláštní, původní charakter, který nelze zredukovat na žádnou jinou dimenzi jsoucna. To jí zajišťuje místo mezi kategoriemi, tj. mezi fundamentálními způsoby bytí plurální skutečnosti. Kvalita má zcela osobitý ontologický profil a zásadně se podílí na založení metafyzického pluralismu. Kategorie totiž vytvářejí originální modální mnohost jsoucího a kvalita se tak stává nezastupitelným momentem nejzazší obsahové jinosti reality.

Bytostná primárnost kategorií se potvrzuje kromě jiného i v tom, že jsou obsaženy i v myšlenkových pozicích, které je negují. Kdo například upírá jsoucnu jeho bytostnou autonomii, nezbývá mu, než ji připustit, třebaže v modifikované podobě. Zastánci relativnosti všeho nemají na výběr, zda onomu všemu (veškeré relativní skutečnosti) připíší absolutnost, či nikoliv. Celek už na ničem jiném nemůže záviset, a nemůže být tudíž relativní. A pojem „celku reality" z našeho myšlení nevytěsníme, protože bez něj by tvrzení o parcialitě našich kognitivních vhledů neměla smysl.[1] Substancialita, bytostná autonomie jsoucího, se proto vždy odněkud vynoří navzdory všem jejím explicitním kritikám. To se projevuje mimo jiné v tom, že funkci absolutna přebírá nějaký jiný modus jsoucna – např. relace.

Hledíme-li na vývoj západního filosofického myšlení, zjistíme, že kategorii kvality takové absolutizace nehrozí. Povaha moderní filosofie vede spíše k jejímu opomínání. To má zřejmě své důvody, které mohou souviset s esencí kvality. Když budeme hledat nějakou informaci o kvalitě v obsáhlé moderní francouzské *Encyklopedii filosofie*, překvapí nás krátkost příspěvku, který je tomuto tématu vyhrazen.[2] Na jeho konci se dozvídáme, proč není otázka rozpracována na širší ploše. Podle autora, který patrně nadmíru respektuje autoritu pozitivních disciplín, nemá moderní věda pro problém kvality příliš velké pochopení. Nicméně i přesto připomíná, že samotné vědecké koncepty nejsou formulované bez ohledu na ni.[3]

---

[1] Část je bez celku nemyslitelná. Nepoznávám-li nijakým pozitivním způsobem celek, rozpadá se i moje poznávání částí.

[2] Srov. P. Caspar, „Qualité", in: *Encyclopédie philosophique universelle,* vol. II, *Les Notions Philosophiques,* Presses Universitaires de France, Paris 1990, str. 2136. Kvalitě je zde věnován sotva jeden sloupek textu.

[3] „V moderní vědě směřuje tento pojem (tj. pojem kvality) ke svému vyprázdnění, avšak objevuje se znovu v konceptu atributu, definovaného jako charakter náležející přirozeně všem elementům určité třídy objektů. Např. regulace a atomové číslo jsou atributy nebo kvalitami – první živého organismu, druhé atomu." (P. Caspar, „Qualité", loc. cit.)

Přenechme však moderní pozitivní vědu jejím zájmům. Její metoda totiž vyvolává značné pochyby o tom, zda vůbec či do jaké míry vlastně poznává zkoumanou realitu v ní samé. Přestoupíme-li na platformu realistické filosofie, stává se problém kvalitativní determinace reality nepřehlédnutelným. Jiná věc je, jak bude tato potíž řešena. Podstatné je to, že problém kvality nelze v realistické filosofii zprovodit ze světa.[4] Problematičnost tématu se dokonce ani nemusí odvolávat na všeobecně rozšířený spontánní způsob pojímání reality. I v biologických či humanistických oborech se pracuje s kvalitativními termíny.[5] Jak tedy námět kvality adekvátně filosoficky uchopit?

31.2 Aristotelsko-tomistická pozice

Aristoteles se u tématu kvality obšírněji pozastavuje v 8. kapitole svých *Kategorií* a ve 14. kapitole páté knihy své *Metafyziky*. Projděme základní momenty jeho výkladu a pokusme se o jejich pochopení. První věta zmíněné 8. kapitoly *Kategorií* zní:

> „Označuji za kvalitu tu skutečnost, díky níž vypovídáme o některých věcech určitou jakost."[6]

Má-li toto být definicí kvality, pak nás přepadne značné rozčarování. Vždyť jsme se o ní vlastně nic podstatného nedozvěděli. Podobně bychom mohli např. nervozitu „definovat" jako to, čím je stižen nervózní člověk. Jako by tedy Aristoteles vůbec nevěděl, co si počít, a jeho první krok směrem za objasněním obsahu pojmu kvality se rovná bezradnému přešlapování na místě. Předčasné deklasování Aristotelova postupu však není spravedlivé. Při znalosti jeho metody zkoumání se totiž ukazuje, že právě zmíněný tautologicky vyhlížející vstup do problému má své opodstatnění. Aristoteles chce v prvním sledu převést naši pozornost na konkrétní jsoucna, kterým běžně nějakou kvalitu přiznáváme. Nepostupuje tedy tak, že by se ihned pustil do formulace abstraktní, formální definice kvality. Naopak, nejprve chce vyjít z naší běžné zkušenosti se světem, a teprve poté zamýšlí analytickou cestou dospět k vytvoření definice kvality.[7] Tuto interpretaci potvrzuje druhá část vstupní věty rozebírané 8. kapitoly. V ní Aristoteles zdůrazňuje, že se kvalita vypovídá v různých

[4] Už proto ne, že v našem jazyce běžně operujeme s pojmy, které realitu kvalitativní stránky skutečnosti indikují. Hovoříme-li např. o vhodnosti či nevhodnosti nástroje k nějaké činnosti, nějakého projevu vzhledem k situaci, nějakého způsobu výuky vzhledem ke kontextu, v níž se odehrává, apod., máme vždy na mysli kvalitu řečených věcí, výrazů či modů chování.

[5] Tvrzení se dá pochopit na hojně užívaném termínu *eugenika*. Člověk se snaží vytvářet jisté kvality u rostlin nebo u živočichů (šlechtěním), genetické inženýrství pak navíc uplatňuje své nároky i ve sféře antropologické, když pracuje na zkvalitnění lidského genofondu. Jako konkrétní příklad uveďme text, o jehož vědeckých kvalitách může být jistě vedena rozsáhlá diskuze, nicméně v něm uváděná fakta mají své reálné podložení (vědeckost je pak otázkou interpretace zmíněných fakt). V kapitole o eugenice se dočítáme, že v ní určení kvality stojí v centru pojednání. Stať nese název „Co je eugenika". Následuje definice termínu: „Eugenika se zabývá studiem mechanismů lidské dědičnosti a hledá cesty, jak zlepšit populační genofond pomocí tzv. řízené evoluce. Heslovitě se dají vyjádřit principy a cíle eugeniky v těchto bodech (Lynn, 2001, vii-ix): 1. Jisté lidské vlastnosti jsou hodnotné. Ty nejdůležitější jsou zdraví, inteligence a mravní charakter. 2. Tyto kvality jsou hodnotné, protože jsou základem pro intelektuální a kulturní úspěchy společnosti, kvalitu jejího života a její ekonomickou a vojenskou sílu. 3. Zdraví, inteligence a mravní charakter jsou do velké míry geneticky determinovány. Z tohoto důvodu je možné tyto kvality geneticky zlepšovat. 4. V západních demokraciích a ve většině západního světa dochází od druhé poloviny 19. století ke genetické deteriorizaci výše popsaných pozitivních kvalit (tzv. dysgenický proces). Tento proces vytváří hrozbu kvalitě civilizace a lidstva." (Petr Bakalář, *Tabu v sociálních vědách. Rozdíly mezi rasami. Judaismus jako evoluční skupinová strategie. Eugenika,* Votobia, Praha 2003, str. 247.) Uvidíme, že hodnoty zdraví, inteligence a mravního charakteru jsou Aristotelem uváděny jako typické příklady kategorie kvality.

[6] Aristoteles, *Kategorie,* 8b 25.

[7] Srov. Marcello Zanatta, *Aristotele. Le Categorie,* BUR, Milano 1989, str. 601-602.

významech, neboli že se jedná o pojem analogický.[8] K tomuto přesvědčení je pravděpodobně veden zkušeností s bohatou rozrůzněností realit, které považujeme za „kvalitní". Následné rozlišování různých modů kvalitativních determinací má tedy za úkol identifikovat to, co mají mnohé případy společné. Tím se před námi objeví vlastní, formální definice kvality.

Aristoteles si nejprve všímá toho, že jisté kvality přivlastňujeme těm jsoucnům, která jsou schopna opakovaně vykazovat pozitivně hodnotitelné účinky, nebo realitám s takovými „atributy", jejichž hodnota je obecně uznávána. Např. člověk, který stabilně odvádí dobře hodnocenou práci, je považován za kvalifikovaného pracovníka, tedy pracovníka, který má určité kvality. Je možné rozlišovat jednotlivé etapy v procesu získávání konkrétní kvalifikace. Opakovaná snaha o zlepšování své činnosti se neprojevuje jen na straně produktu, ale především na straně samotného produkujícího. V procesu učení se aplikované schopnosti zkvalitňují, tj. získávají něco, co jejich vlastníkovi dovoluje dosahovat stanoveného cíle snáze, jistěji a v požadované míře. Jelikož ale nemůžeme maximální aktivace našich schopností dosáhnout najednou, musíme projít fázemi tápání a postupné stabilizace. Signálem toho je fakt, že naše produkty jsou někdy více či méně zdařilé, jindy zcela nepovedené. Aristoteles označuje kvalitu tohoto druhu jako *diáthesis*, což se ve filosofické tradici překládá obecně srozumitelným termínem dispozice. Být disponován k něčemu znamená mít schopnost učinit něco právě tak a tak.

Když zde mluvíme o „produktech" a jejich hodnotě reflektující kvalitu zdroje, z něhož vycházejí, užíváme tento pojem v tom nejširším smyslu slova. „Produktem" nejsou jen technické či umělecké výtvory, ale i jistá určení na úrovni lidské vůle (tzv. mravní kvality) nebo lidského rozumu (intelektuální kvality). V momentě, kdy se labilní dispozice upevňuje, přechází do fáze habituálního určení (*héxis – habitus*). Aristoteles tak v návaznosti na všelidskou zkušenost hovoří o dispozicích a habitech intelektuálních, mravních a technických.[9] Všechny tyto kvality mají povahu operativní, tzn. týkají se činnosti. Vedle nich řecký filosof rozlišuje i tzv. dispozice a habity entitativní, které se týkají samotného bytí. Jako zástupci entitativních kvalit jsou představeny zdraví a krása.

Kde ale leží rozdíl mezi habity (a dispozicemi) operativními a habity (a dispozicemi) entitativními? Snad v tom, že kvality operativní jsou produkovány, zatímco kvality entitativní nikoliv? Důvod této distinkce by nebyl zřejmě adekvátní, neboť i zdraví organismu je založeno v určitém průběhu imanentních vitálních dějů, které jsou navíc modifikovatelné technickými zásahy člověka. Pokud je tomu tak, je docela těžké nahlédnout, proč by mělo být zrovna zdraví kvalitou entitativní. Rovněž ani případ tzv. krásy není bez problému. Na jedné straně se dá pochopit, že ji lze myslet bez vztahu k činnosti.[10] Náleží-li k nutným podmínkám krásy integrita a patřičná proporce částí (*debita proportio partium*), pak je možné zachytit krásu nezávisle na operativních dynamismech. Nicméně soudy o jistých druzích krásna vypovídají o integritě a konfiguraci smyslově vnímatelných, tedy akcidentálních částí (vnější podoba předmětu), takže spíše než o habitu nebo dispozici by bylo

[8] Srov. Aristoteles, *Kategorie,* loc. cit.

[9] Srov. Aristoteles, *Kategorie,* 8b 26 – 9a 14. Při analýze problému kvality uvádí Aristoteles často příklady z oblasti lidské činnosti. To samozřejmě neznamená, že by kvality nebyly vlastní živočichům, rostlinám či anorganickým jsoucnům. Již zmíněné šlechtění živočichů a rostlin problém jejich kvality jasně navozuje. Rovněž neživé skutečnosti podléhají objektivním kvalitativním soudům – vykazují určení, která je predisponují či „habilitují" k jistému typu užití. Některé materiály jsou nehořlavé, jiné vodivé, prostupné pro jiné typy entit apod. Nicméně stojí-li destinace člověka v centru pozornosti filosofa, získávají kvality v lidském životě obzvláštní relevanci. Aristotelské pojednání kvality se proto více váže k etice než ke kosmologii či k metafyzice (srov. Marcello Zanatta, *op. cit.,* str. 601).

[10] Nicméně i činnost může být smysluplně označena za krásnou.

vhodnější v těchto případech hovořit o figuře, která je samotným Aristotelem klasifikována jako čtvrtý, a nikoli první typ kvality.

Přesto nás daná záležitost přivádí na stopu vlastní povahy entitativních habitů. Je totiž vázána na proporce mezi částmi. Kde se vyskytují části, tam je také mnohost (*kvantum*), a to buď kontinuální, anebo diskrétní (diskontinuální). Esence kvantity, která, jak jsme viděli, není zdaleka redukovatelná na smyslově hmatatelnou hmotnou dimenzi skutečnosti, nalézá svůj autentický výraz v dělitelnosti či rozdělenosti. Co je dělitelné nebo rozdělené, je v každém případě kvantitativně určené – v prvém případě jde o kvantum kontinuální, v případě druhém o kvantum diskontinuální.[11] K esenciální charakteristice kvantity pak dále patří, že dělením aktualizovatelné či aktualizované části jsou vzájemně externě situované, což kromě jiného umožňuje jejich aditivní sumace. Klasičtí metafyzikové to vyjadřovali obratem, který postihoval esenci kvantity – *habere partes extra partes*. Velmi brzy nahlédneme, že situovanost kvantitativních částí předpokládá nezbytnou intervenci kvality, neboť aby část mohla být částí, musí být *právě takovou* částí. „Takovost – jakost" reality je však jejím aspektem kvalitativním. Kdybychom ze sféry kvantity důsledně vyloučili každou kvalitu, zbylo by nám něco nanejvýš ontologicky nekonzistentního – čistá, absolutní disperze a expanze. Jelikož tedy konstituci a konstituovatelnost částí garantuje kvalita (např. limit – *qualitas circa quantitatem*), má samotný výsledek (vzájemná pozice, proporce částí) rovněž povahu kvalitativní. Jsou-li naplněny jisté podmínky, na něž ještě narazíme, máme co činit s habitem entitativním – jeho prostřednictvím je nějaká skutečnost vnitřně konfigurována (*se habet*) tak či onak.

Další variantou kvality je podle zkoumaného textu přirozená potence k něčemu.[12] Mezi konkrétními příklady se objevují přirozená schopnost k boji nebo k běhu a dokonce znovu kvalita zdraví. Nejedná se jen o jiný výraz pro to, co již bylo pojednáváno pod agendou habitů a dispozic, a tedy o zbytečnou reduplikaci? Takové prvotní zdání rozptýlíme, když si uvědomíme, že habitus a dispozice zastupují aktuální determinace, zatímco přirozené potence jen neaktuální vlohy-možnosti. Neaktuální ovšem samozřejmě neznamená nereálný. Měli jsme již možnost pochopit, že pojem reality má širší rozsah než pojem aktuality. Abychom však netřídili kvality do příliš striktně oddělených zón, je zřejmě rozumnější mluvit o nižším stupni aktuality těchto jakostí, než je tomu u dispozic a habitů.[13] Přidržíme-li se uvedených příkladů, pak máme co dělat s přirozeným nadáním (talentem) pro běh či zápas u těch, kteří ještě systematickou a cílenou činností (tréninkem běhu a zápasu) nezískali žádnou pozitivní (aktuální) kvalifikaci svých vrozených predispozic. Stejně tak i u zdraví je uplatněn jiný ohled než ten, který dovolil zařadit tuto kvalitu organismu mezi habity. Zdraví člověka či živočicha může být zpevněno (zkvalitněno) určitým životním stylem, vlivem prostředí apod. Někdo má však „silný kořínek", tzn. jen velmi

[11] *„Ratio enim multitudinis consistit in hoc quod est esse divisa abinvicem, aut divisibilia. Dicit autem divisa, propter ea quae actu a seinvicem separata sunt, et propter hoc multa dicuntur. Divisibilia autem, propter ea quae non sunt actu separata, sed apropinquant separationi, sicut humida, ut aer et aqua, et alia his similia, in quibus propter facilitatem divisionis, multitudinem dicimus. Dicitur enim multa aqua et multus aer."* (Tomáš Akvinský, *In Metaphysicam Aristotelis commentaria,* lib. X, lect. IV, n. 1984.) Ekvivalentní termín pro *multum – multa – multitudo* je *quantum – quanta – quantitas.*

[12] Srov. Aristoteles, *Kategorie,* 9a 14-27.

[13] Některé typy kvalit připouštějí gradaci co do intenzity.

výjimečně onemocní. Tato organická kvalita existuje v subjektu dokonce i tehdy, když je překryta nějakou „aktuální", třeba i velmi silnou nemocí.[14]

Třetí okruh kvalit je Aristotelem ztotožněn s tím, co nazývá afekce a afektivní kvality.[15] Za příklady slouží kvalita sladkého, hořkého, trpkého apod. Termínem „afekce" se zde má na mysli taková determinace skutečnosti, která ji reálně „afikuje", tj. vlastně kvalifikuje. Příslušné jsoucno (např. víno) má pak tu či onu kvalitu – je sladké, hořké, trpké. Pod „afektivní kvality" spadají tatáž určení jako pod „afekce", avšak afektivní kvality nejsou uvažovány jen jako prosté determinace jsoucna, nýbrž jako determinace jsoucna, které je jejich prostřednictvím přístupné smyslovému poznání. Proto se tu adjektivu „afektivní" rozumí ve významu „sensibilní", „smyslově vnímatelný". Abychom totiž mohli smyslově vnímat hmotné skutečnosti, musí nás tyto „afikovat" prostřednictvím svých rozměrů, které Aristoteles počítá mezi kvality. Zrakově postižitelná realita je taková díky barvě, sluchově postižitelné jsoucno díky zvuku, hmatově vnímatelná materie díky teplotě, tvrdosti, měkkosti, konzistenci, viskozitě, hrubosti, jemnosti atd. Všechna jmenovaná určení jsou kvalitami, a vzhledem k tomu, že na způsob objektů *quo* mobilizují naše smysly, jsou klasifikována jako kvality afektivní.

Konečně na posledním místě jsou v *Kategoriích* zmíněny kvality formy a figury.[16] Figura je tvarem, který vymezuje nějakou kontinuální kvantitu. Aristoteles ji znázorňuje pojmy přímosti, zakřivenosti, trojúhelníkovým a obdélníkovým či čtvercovým tvarem. Forma je řeckým myslitelem spatřována v pozicích, které zaujímají různé kvantitativní části a které zodpovídají za to, že něco je řídké, husté, hrubé atd.[17]

Tolik k obsahu 8. kapitoly *Kategorií*, věnované problému kvality. Další důležitý, ne-li důležitější informační zdroj se nachází ve 14. kapitole 5. knihy Aristotelovy *Metafyziky*. Její čtenáře může překvapit fakt, že se v ní nesetkává s věrnou, třebaže více rozpracovanou kopií námi již studovaného textu. To vychází nejen z časového rozdílu mezi vznikem obou děl, nýbrž především z toho, že *Kategorie* jsou spisem logickým, kdežto Metafyzika logiku

[14] *„Healthy has two meanings, and it is the adjective derived from ‚health' and ‚healthiness'. Health is the disposition of a healthy person when he is not sick, and it is the kind of quality indicated in 8b 35 – 9a 1; but healthiness is a natural capability which tends to keep a man healthy, and this capability is possessed by that man even when he happens to be sick for some strong reason."* (H. G. Apostle, *Aristotle's Philosophy of Mathematics,* Chicago 1952, str. 82. Citováno v Marcello Zanatta, *op. cit.,* str. 604–605.)

[15] Srov. Aristoteles, *Kategorie,* 9a 28 – 10a 10.

[16] Srov. Aristoteles, *Kategorie,* 10a 11-27.

[17] Nedostává se tím náš výklad entitativního habitu do kolize s povahou kvality-formy? Pokud ne, v čem se liší forma jakožto čtvrtý typ kvality od entitativního habitu jakožto prvního typu kvality? Abychom uhájili realitu diference těchto dvou jakostí, musíme pro danost habitu entitativního nárokovat kvantitu povahy nehmotné (viz kvantita transcendentální). Vyznačují-li se konečná jsoucna základní metafyzickou kompozicí (např. esence – existence), nemají jejich komponenty kvantitativně hmotnou, nýbrž kvantitativně-transcendentální povahu. Tyto složky jsoucen pak stojí v určitých vzájemných proporcích. Jelikož se tato proporce odehrává v nejniternější bytostné intimitě věcí (konstituční momenty), jsou tyto věci právě takovými (*se habent*) v závislosti na „takovosti" (jakosti, kvalitě) řečených konstitutiv. Kvalita-habitus tohoto druhu má charakter plně entitativní. Oproti tomu se forma jakožto čtvrtý typ kvality realizuje v oblasti kvantity hmotné a tedy akcidentální. Tady už nelze tvrdit, že by vlastní jsoucnost dané skutečnosti byla strukturována v závislosti na formě. Strukturace (formace) jsoucna je v tomto případě toliko „vnější" – případková. „Entitativní" klasifikace této kvality by sice byla rovněž do jisté míry přípustná, avšak uvážíme-li, že akcidenty nejsou jsoucna, ale spíše jsoucnu náležející (*non sunt ens sed magis entis*), je příhodnější vyhradit apelativ „entitativní" pouze kvalitám strukturujícím esence substancí. Zároveň ale evidentně nejde v případě uvažované formy o kvalitu operativní. Jak ji proto máme zařadit? Nezbývá, než jí přisoudit statut kvality entitativní v nevlastním, odvozeném smyslu. Podobně lze mluvit i o některých kvalitách třetího druhu (*passio et passibilis qualitas*). Nejjednodušeji vyjádřeno – pokud kvalita nekvalifikuje operativní potenci, je v odstupňovaných, esenciálně rozdílných významech entitativní, pokud schopnost činnosti kvalifikuje, je operativní.

překračuje směrem k realitě samé. O tom se můžeme okamžitě přesvědčit v úvodu do kapitoly. Jako první význam pojmu kvality je uvedena determinace, která rozhoduje o tom, co která substance ve své esenci je:

„Kvalifikovaným (*to poion*) se nazývá v jednom významu rozdíl podstaty, například člověk je živá bytost určité jakosti, poněvadž je dvounohý, kůň, poněvadž je čtyřnohý, a kruh je obrazec určité jakosti jako obrazec bez úhlů, ježto rozdíl, vyznačující jeho podstatu, znamená jakost. V tom významu tedy kvalita znamená rozdíl podstaty."[18]

Autor pasáže míní, že bytostně konstitutivní rozdíl, díky němuž je nějaká substance tím, čím je, a díky němuž se zároveň liší od všech ostatních entit, je svou povahou kvalita. Jakým (*qualis*) živočichem je člověk? Racionálním. Jakým (*qualis*) živočichem je kůň? Právě takovým a takovým. Tedy to, co logika pojímá jako specifickou diferenci a co v realitě zakládá konkrétní modalitu identity jsoucna, ztotožňuje Aristoteles s kvalitou.[19] To je potvrzení našich předcházejících reflexí – entitativní habitus (kvalita v nejsilnějším významu) strukturuje realitu v její samotné esenci, zodpovídá za to, čím je, neboli jaká daná skutečnost je v sobě, a ne ve svých akcidentech.

Na rozdíl od *Kategorií* vyzvedá Aristoteles v *Metafyzice* kvalitativní rozměr matematických entit a činí z něj druhý signifikát v posloupném výčtu zaměřovaného určení. Matematika je kvantitativně-relacionální disciplína, avšak aby se mezi jsoucny, jimiž se zabývá, daly stanovit nějaké relace, musí existovat nějaký jejich kvalitativní základ.[20] Např. číslo je kvantum ve své identitě, tj. je číslem 2, 4, 6 atd. Identita reality se překrývá s její integritou-jednotou. Proto Aristoteles zdůrazňuje, že kvantitativní dimenze takových čísel vychází na světlo jejich jednoduchým (nemultiplikovaným) kladením. Když však pojímáme číslo jako výsledek matematické operace, např. 4 jako násobek 2 x 2, patří tato charakteristika k jeho kvalitě. Stejně tak kvadratičnost, kubičnost atd. čísel vyjadřuje jejich jakost. Pasáž hovoří z tohoto důvodu pouze o číslech složených, ale jelikož je každé

[18] Aristoteles, *Metafyzika*, V, 14, 1020a 33-37.

[19] Tomáš komentuje první sekci kapitoly následně: *„Dicit ergo primo, quod unus modus qualitatis est secundum quod qualitas dicitur ‚differentia substantiae', idest differentia, per quam aliquid ab altero substantialiter differt, quae intrat in definitionem substantiae. Et propter hoc dicitur, quod differentia praedicatur in quale quid. Ut si quaeratur, quale animal est homo? Respondemus quod bipes; et quale animal equus? Respondemus quod quadrupes; et qualis figura est circulus? Responemus quod ‚agonion', id est sine angulo; ac si ipsa differentia substantiae qualitas sit. Uno igitur modo ipsa differentia substantiae qualitas dicitur."* (Tomáš Akvinský, *In Metaphysicam Aristotelis commentaria,* lib. V, lect. XVI, n. 987.) Z teorie predikabilií víme, že se specifická diference vypovídá o svých přirozených subjektech *„in quale quid"*, tj. na způsob esenciální kvality. Giovanni Reale odůvodňuje nepřítomnost tohoto druhu kvality mezi těmi, které figurují v 8. kapitole *Kategorií*, jistou nerozhodností Aristotela v této materii: „Ve skutečnosti v kapitole *Kategorií* týkající se kvality není tento význam jmenován... Fakticky je tomu tak, že Aristoteles i v jiných dílech kolísá v tom, že jednou připisuje diferenci substanci, jednou zase kvalitě..." (Giovanni Reale, *Aristotele. Metafisica,* vol. III, *Sommari e commentario,* Vita e Pensiero, Milano 1993, str. 257.) V závěru traktace se přesvědčíme, že „kolísání" není vůbec náhodné, poněvadž řecký metafyzik chápe velmi těsný poměr mezi oběma určeními.

[20] Každá relace potřebuje ke své danosti nějaký základ. Ten byl v našich přednáškách o vztahu identifikován v kvalitě a činnosti/trpnosti. Jelikož se v oblasti relačních matematických jsoucen žádná činnost/trpnost nevyskytuje, nabízí se k jejich fundaci toliko kvalita. Aristoteles vysvětluje: „... v jiném (významu) se pak (kvalita) vztahuje k předmětům nehybným a matematickým. Tak určitou jakostí jsou čísla, například složená, a to ta, jež nejsou za sebou jenom v jedné řadě, nýbrž ta, jejichž obrazem jest plocha a těleso – jsou to čísla, jež jsou sama sebou jednou nebo dvakrát násobena –, co mimo kvantitu je obsaženo v esenci. Esencí každého čísla jest totiž to, čím jedenkrát jest; například esencí čísla šest není to, co jest dvakrát nebo třikrát, nýbrž co jest jedenkrát; neboť šest jest jedenkrát šest." (Aristoteles, *Metafyzika,* V, 14, 1020b 3-9.)

číslo vymezitelné vůči číslům ostatním, má svoje kontury (formu) a je mu tudíž vlastní určení kvality.[21]

Třetí význam pojmu kvalita se pojí s těmi určeními, v jejichž linii se v realitě odehrávají změny.[22] Změna jako taková je numerabilní, neboť jsou v ní rozlišitelné jednotlivé fáze. Každý proces je vázán na jisté etapy. V tomto ohledu se na změnu můžeme dívat prizmatem kvantity – je určitým typem kvantitativní skutečnosti. Ale ani změnu nelze koncipovat absolutně abstraktně, tj. s naprostým odhlédnutím od kvality. Neboť podobně jako je tomu u jiných druhů kvantit, spočívá rozlišitelnost a vzájemná vymezitelnost jejích fází (diference) na kvalitě. Kromě toho nikdy neexistuje prostá změna, ale vždy taková či onaká změna – oteplování, ochlazování, zčervenání, mravní vyzrání, intelektuální prozření apod. Všechny tyto alterace se uskutečňují díky kvalitám – teplotě, barvě, ctnosti, poznatku. To je také smyslem zavedení třetího druhu kvality ve 14. kapitole 5. knihy Metafyziky.[23]

Výčet typů kvalit uzavírá Aristoteles jednou krátkou větou:

> „Mimo to se o kvalitě mluví v ohledu k ctnosti a špatnosti vůbec, když je řeč o zlu a dobru."[24]

Navzdory zdání není ve hře jen dobro a ctnost, které se uskutečňují v lidském životě. Pohled řeckého filosofa je mnohem širší. Má totiž na mysli ty kvality, které dovolují označovat věci za dobré či špatné vzhledem ke způsobu jejich chování a fungování jak ve vztahu k sobě, tak ve vztahu k jiným. Tak může být přisouzena kvalita nějakému materiálu díky jeho vlastnostem, nějaké živé bytosti díky jejím přirozeným či vyšlechtěným charakteristikám.[25]

Analyzovaná část díla končí syntetickým pohledem na rozlišené významy kvality a hledáním jejich řádu a hierarchie. Pro Aristotela je to zcela běžný postup. Konfrontuje-li se s nějakou skutečností, která je svou povahou silně plurální, orientuje se nejprve v základních profilech této její mnohosti (rozlišení základních významů). Poté se pokouší stanovit, který způsob bytí (a následně i významu) je ten nejzákladnější, na němž jako na hlavním ty ostatní závisejí. V případě určení kvality se Aristotelovi jeví jako naprosto fundamentální a vzájemně nepřevoditelné dva její významy: kvalita jako a) esenciální diference, b) určení specifikující alterační dynamismy.[26] Na první kvalitativní modus se dají zredukovat kvality přítomné u matematických jsoucen, neboť zakládají diference jednotlivých

---

[21] Jde v zásadě o rozlišení mezi dimenzemi „čísla" a jeho „takovostí". Každé číslo je stejně číslem (kvantitou), ne však stejným číslem (pokaždé takovým či onakým číslem). Kvalita čísel zakládá jejich vzájemnou vztažitelnost. Tomáš synteticky dodává: *„Dicere enim numerum esse superficialem vel solidum sive quadratum, sive cubicum significat eum esse qualem. Hic autem modus qualitatis est quarta species in Praedicamentis posita."* (Tomáš Akvinský, *In Metaphysicam...,* lib. V, lect. XVI, n. 992.) Analogicky to platí i pro kvantum aritmetické.

[22] „Dále se kvalitami nazývají vlastnosti měnících se skutečností, např. teplota..., bělost, černost... a tak všechno, podle čeho, mění-li se, říká se také o tělesech, že se zjinačují." (Aristoteles, *Metafyzika,* V, 14, 1020b 9 – 12.)

[23] *„... ut passiones motorum inquantum mota et etiam differentiae motuum dicantur qualitates. Quae quidem dicuntur differentiae motuum, quia alterationes differuntur secundum hujusmodi qualitates, sicut calefieri et infrigidari secundum calidum et frigidum."* (Tomáš Akvinský, *In Metaphysicam...*, lib.V, lect. XVI, n. 998.)

[24] Aristoteles, *Metafyzika,* V, 14, 1020b 13.

[25] „Ctnost a špatnost," objasňuje Reale, „zde neindikují jen hodnoty a nehodnoty mravní, ale charakteristiky vlastní všem skutečnostem v souladu s nejvlastnějším řeckým pojetím těchto termínů." (Giovanni Reale, *Aristotele. Metafisica,* vol. III, ed. cit., str. 259.)

[26] Srov. Aristoteles, *Metafyzika,* V, 14, 1020b 13 – 25.

relačních entit, s nimiž matematika pracuje. Hodnota a nehodnota věcí se pak zase dá včlenit pod druhý význam kvality, poněvadž díky zmíněným vlastnostem jsoucna jednají či přijímají vlivy od jsoucen jiných nestejně, v jistém stupni kvality.[27]

V úplném závěru kapitoly je autorem připomenuto, že kvality odhalitelné v různých způsobech a v různých intenzitách v celé šíři reality nabývají zcela zvláštního významu v lidském životě:

„V nejvyšší míře však dobré a zlé označuje kvalitu u oduševnělých bytostí a mezi nimi zase především u těch, jež mají svobodnou vůli."[28]

V tom se ukazuje, jak přirozená vazba pojí metafyziku s filosofickou antropologií a s filosofickou etikou.

31.3 Atributy kvality

Esence kvality byla odkryta jakožto určení „zakládající" identitu a diferenci každého jednotlivého jsoucna (řád entitativní) a každé alterace (řád operativní). Je možné se dále ptát, jaké vlastnosti jí nutně přináleží? Již tato otázka budí podezření, protože její položení hrozí spuštěním nepřijatelného regresu do nekonečna. Kdybychom se totiž pokoušeli zjistit, jaké „nutné kvality" kvalitě přísluší, dostali bychom se do nezastavitelné laviny neustálých poukazů k dalším vlastnostem-kvalitám jednotlivých vlastností-kvalit výchozí kvality. Proto je zde třeba klasickému metodickému postupu od esence k atributům rozumět tak, že se vlastně neptáme na atributy kvality jako takové, nýbrž na kvality jakostí určeného jsoucna, které mu jsou zprostředkovávány kvalitou jakožto kvalitou.

Aristoteles vyzvedá ve svých *Kategoriích* tři charakteristiky, které determinují kvalitou vymezenou realitu jako takovou. Za prvé narážíme u takových skutečností na fakt variabilní intenzity.[29] Tím chce řecký myslitel říci, že kvality podléhají určitým stupňům intenzity, mohou růst a ubývat. Něco může např. postupně ztrácet jasnost a výraznost své původní barvy, aniž by však zcela tuto barvu ztratilo. Nicméně ne všechny druhy kvalit takovou variabilitu připouštějí. Nemělo by třeba vůbec smysl se ptát, zda je tento trojúhelník více nebo méně trojúhelníkem ve srovnání s jiným trojúhelníkem, a obecně, zda je nějaká figura více či méně figurou ve srovnání s figurou jinou. Proto se nejedná o atribut „kvality", tj. o takovou vlastnost kvalitou nadaného jsoucna, která by ho vždy doprovázela ve všech jeho možných modalitách.

---

[27] *„Et ad hunc modum reducitur ille modus secundum quem vitium et virtus dicitur qualitas. Hic enim modus est quasi quaedam pars illius. Virtus enim et vitium ostendunt quasdam differentias motus et actus secundum bene et male. Nam virtus est per quam se aliquis habet bene ad agendum et patiendum; vitium autem secundum quod male. Et simile est de aliis habitibus, sive intellectualibus, ut scientiis, sive corporalibus, ut sanitas."* (Tomáš Akvinský, *In Metaphysicam...,* lib. V, lect. XVI, n. 999.) Jak vidno, aristotelsko-tomistická koncepce druhé modality kvality není čistě dynamická. Při rozhodování této otázky se vše točí kolem interpretace v citaci užitých termínů *motus et actus* (změna a akt). Změna a akt stojí v poměru nepřímé úměry, takže něco může mít hodnotu *in actu*, aniž by tím bylo dynamicky vztaženo (aktivně či pasivně) k jiným jsoucnům.

[28] Aristoteles, *Metafyzika,* V, 14, 1020b 25. Lidé jakožto historické bytosti nejen podléhají změnám, ale jsou schopni se také díky svobodné vůli aktivně měnit. Ve srovnání se jsoucny infrahumánními (ty jsou *magis acta quam agentia* – srov. Tomáš, *op. cit.*, n. 1000) se stávají skutečnými činiteli. Autenticky lidské činnosti, které se odehrávají pod taktovkou svobodně zvoleného cíle, ovlivňují zpětně samotné činitele tím, že ho disponují a habilitují tím či oním způsobem. Lidská činnost kromě jiného zanechává své stopy v autoru činnosti, a tyto „stopy" mají povahu kvalitativní.

[29] Srov. Aristoteles, *Kategorie,* 8, 10b 25 – 11a 14.

Druhou „vlastností" kvality je podle *Kategorií* kontrárnost.[30] Tento přívlastek nějak plyne z její kapacity k variabilitě intenzity. Kvality se totiž v rámci své generické esence mohou rozestoupit tak dalece, že zaujmou extrémní opoziční póly. Např. černá i bílá barva jsou barvami, ale obě stojí na opačných koncích barevné škály. Jenže ani tato „vlastnost" není nutně zastoupena v každé modalitě kvality. Již zmíněné geometrické kontury těles do žádné vzájemné kontrární opozice nevstupují.

Nezbývá než prověřit poslední nutný rys kvality – její schopnost být fundamentem relace podobnosti a nepodobnosti.[31] Na adresu této vlastnosti již nemůžeme vznést námitku, že se netýká všech typů kvalit. Naopak, všude tam, kde se s kvalitou setkáváme, všude tam je položen základ k aktuálním či alespoň možným relacím podobnosti a nepodobnosti. Tento atribut zvláštním způsobem odhaluje něco ze samotné esence kvality. Kvalitativní bytostná determinace totiž disponuje jsoucno tak, že mu mimo vlastní určenosti zprostředkovává i zcela jistou situovanost ve vztahu ke jsoucnům jiným. Podobnost i nepodobnost dané skutečnosti s jinými entitami může být jak statická, tak dynamická, a oba tyto základní poměry pak zahrnují všechny možné druhy harmonických, nekonfliktních, stejně jako kontrastních a konfliktních vztahů. Kvalita postrádá neutralitu – kdo ji má, připodobňuje, harmonizuje, sjednocuje se díky ní s jistým okruhem jsoucen a zároveň vstupuje minimálně do potenciální distance, napětí, konfliktu se zbývající sférou reality.

31.4 Ještě k esenci kvality

Z toho, co bylo vysvětleno výše, plyne s dostatečnou zřejmostí, jak důležité je téma kvality pro filosofii. Proto její časté nedoceňování i v rámci klasické metafyziky poněkud překvapuje. Na druhou stranu s sebou nese reálná kvalita i její teoretická reflexe nemalé nebezpečí. Kvalita totiž povznáší nad průměrnou, nerozlišenou stejnost „masy".[32] Zprostředkovává mimořádnost, hierarchickou odlišenost, originalitu a při dosažení určitého stupně intenzity může navodit situaci konfliktní opozice. Výlučnost a nadřazenost jsou ale něčím, co nevypadá příliš sympaticky. Přitom je i „sympatie" založena v kvalitě (*syn-pathos*), ovšem bez výrazného převyšování jednoho z členů vztahu založeného v kvalitě.

Základní role kvality se projevuje již na počátcích západního filosofického myšlení. Bez ní by nebylo možné pochopit poslední základ proměnné skutečnosti, neboť je to právě kvalita, která vymezuje kontrární póly, mezi nimiž změna probíhá, a která rozvrhuje konstitutivní strukturu jsoucna.[33] Na tomto ontolologickém určení je pozoruhodné, že determinuje jsoucno v sobě a zároveň mu dovoluje s jinými jsoucny buď harmonicky komunikovat, nebo se s nimi poměřovat v opozičních střetech. Kvalita se dotýká všech bytostných zón, avšak nedocenitelné hodnoty nabývá především pro racionální bytosti:

---

[30] Srov. Aristoteles, *Kategorie,* 8, 10b 12-26. Dané atributy jsou v díle uvedeny v opačném pořadí. Jelikož však chceme zdůraznit souvislost kvalitativního dění s kontrárností kvalitativních určení, převracíme Aristotelem stanovené pořadí.

[31] Srov. Aristoteles, *Kategorie,* 8, 11a 15-19.

[32] „Studium kvality je velmi důležité, chceme-li objevit vznešenost jsoucna (*noblesse de l'être*), jeho originalitu, způsob, jímž se odlišuje." (Marie-Dominique Philippe, *L'Être. Recherche d'une Philosophie Premiére,* vol. II, 1. partie, Téqui, Paris 1973, str. 123.) O něco dále čteme: „V každé kvalifikaci je přítomna určitá výzva k vyniknutí" (*Dans toute qualification, il y a une sorte d'appel vers une excellence*) (*ibid.,* str. 219).

[33] „To jsou dva prvotní objevy řecké filosofie: kontrární kvality, které vysvětlují změnu, a kvalita-figura, která vysvětluje strukturu kosmu. Kvalita, uvažovaná z těchto dvou velmi odlišných hledisek, umožňuje výklad dvou esenciálních dimenzí našeho univerza i nás samých: dění a struktury." (Marie-Dominique Philippe, *op. cit.,* str. 124-125.)

„Zdá se, že kvalita se připojuje k té či oné determinaci, kterou člověk již vlastní a přináší mu ... novou dimenzi, jenž mu dovoluje vyniknout. Mít určitou kvalitu – zvláště jedná-li se o smyslové vnímání, emoce nebo alterace, o rozumové poznání či duchovní směřování – vyjadřuje též fakt komunikace (*fait d'être en communication*) s hmotným vesmírem, s životním nebo duchovním prostředím, v němž se člověk nachází. Prostřednictvím kvalit se mohou uskutečňovat afinity stejně jako opozice mezi různými hmotnými realitami a mezi duchovními osobami. Kvalita odstraňuje neutralitu, indiferenci, realizuje sympatie a antipatie, výzvy a odmítání. Kvality tak umožňují shody a neshody (*communications ou les oppositions*) v lidských vztazích. Zároveň se podepisují na tom, že jsou zmíněné shody a neshody často velmi intenzivní, velmi silné... Tím, že je kvalita posledním zdrojem veškeré komunikace, může jen ona dát lidskému soužití jeho poslední naplnění; tím, že je zdrojem všech opozic..., může mu jen ona dát rys rivality. Za těchto okolností se ukazuje, že kvality hrají úlohu sjednocování, nebo otevírají prostor pro možné boje, kterým umožňují eskalovat až k tragičnosti. Jestliže dovolují fyzikálním, neživým a živým realitám dosáhnout jejich vlastní maxima a člověku pak jeho poslední naplnění..., umožňují také naopak ve své inverzní podobě rozrušení řádu vycházející z opozice vůči jejich přirozené finalitě. V tomto smyslu lze říct, že kvality mají funkci naplnění, funkci uvedení do stavu komunikace, ale i funkci nastolení opozice a rivality... Jestliže kvalita dovoluje omezenému jsoucnu vstoupit do komunikace s nějakým jiným jsoucnem a tím překročit své limity, umožňuje mu také jeho vnitřní specializaci a organizaci. Když tedy stojí v základě jistého překročení hranic konečného jsoucna, zajišťuje rovněž opravdovou niternost (*intériorité véritable*).

V tom patrně spočívá esenciální úloha kvality: determinovat a zároveň zvnitřňovat (*déterminer en intériorisant*); neboť kvantita rozvíjí vnějšně juxtapozicí částí (*la quantité extériorise dans la juxtaposition des parties*), kvalita rozvíjí vnitřně organizací a harmonií."[34]

31.5 Triáda substance – kvalita – relace

Komplex *substance – kvalita – relace* se metafyzické reflexi nabízí jako trojice určení, která v analogických modalitách prolíná celek skutečnosti. Navíc je poměr všech těchto modů jsoucna mimořádně těsný, takže by bylo nesprávné koncipovat jejich soubytí na způsob vnější složenosti. Již v úvahách o „vztahu" substance a akcidentů bylo zdůrazněno, že akcidenty náležejí substanci, že je to ona, která jimi je. Kvalita není kvalitou sebe, ale kvalitou něčeho vposledku jsoucího, relace není vztahem sebe, ale vztahem toho, co je jeho prostřednictvím vztaženo atd. Tomu neodpovídá představa, že by akcidenty obklopovaly substanci na způsob nějaké prostorově vnější zóny, která by nám bránila nahlédnout bytostnou povahu reality. Kategorie vnitřní/vnější jsou v daném kontextu zavádějící, neboť pocházejí z oblasti kvantitativního určení jsoucna, zatímco distinkce substance/akcidenty má zásadnější, oproti kvantitě fundamentálnější povahu.

Na svém místě jsme též viděli, že inteligibilita jsoucna není zúžena jen na nějaký omezený aspekt – jsoucno je poznatelné svou jsoucností. Když je tedy akcidentem (jeho prostřednictvím) samotná substance, je jím také tato substance poznávána. Imaginární rozlišení vnitřní/vnější je třeba nahradit dvojicí bezprostřední/zprostředkovaný. Substance nepoznáváme bezprostředně, nýbrž zprostředkovaně, což neznamená, že by esence substance zůstávala „vně" našeho poznání, které se aktivuje vztahem k akcidentální dimenzi jsoucího. Jestliže pak akcidentům náleží kognitivně zprostředkující role, dávají poznat něco

[34] Marie-Dominique Philippe, *op. cit.,* str. 220-221. Odkazujeme studenty na strany 241-245 citovaného díla, na nichž francouzský filosof názorně ukazuje, že základní „existenciálie", o nichž hovoří M. Heidegger a další existencialističtí filosofové, jsou noeticky úpadkovým přepisem těch typů kvalit, které ve svém díle uvažoval Aristoteles.

odlišného od sebe – samotnou substanci. A právě v této souvislosti je triáda substance – kvalita – relace obzvláště důležitá.

Jsoucna totiž mají právě tyto určité kvality a následkem toho právě tyto určité vztahy s jinými jsoucny díky tomu, co daná jsoucna v sobě jsou. Konstitutivní a rozlišující moment substance byl Aristotelem ztotožněn s kvalitou. Proto jsou akcidentální kvality manifestací této základní jakosti jsoucna. Kdyby nebyly, nebyly by určením substance, nýbrž pouze něčím „na" substanci, která by nám nebyla ani zprostředkovaně přístupná. Nemohli bychom tudíž o její jsoucnosti konzistentně mluvit – šlo by o cosi absolutně přesažného vůči tomu, co se našim kognitivním kapacitám nabízí. Poněvadž je však pod hrozbou rozporu existence substance nutná, je tím rovněž verifikována manifestační funkce akcidentů, zvláště pak kvality. Neboť naše poznání se opírá v prvé řadě o kvality poznávané reality – například tzv. vlastní předměty smyslů mají kvalitativní profil. Kvalitativní struktura skutečnosti s sebou automaticky nese mimořádně těsné propojení kvality a poznatelnosti. Vzpomeňme si na to, co zastává Aristoteles již na prvních řádcích své *Metafyziky*. Nejvyšší stupeň poznání je již v řádu smyslovém přisouzen tomu smyslu, kterým odhalujeme co největší počet diferencí (zrak). Být odlišný znamená v prvé řadě být takový a takový, jiný ve srovnání s tím, co příslušná skutečnost není, a to se bez danosti kvality neuskuteční. Kvalita proto různost nejen ontologicky působí, ale také ji kognitivně zpřístupňuje. Je-li jsoucnost totožná se svou poznatelností, pak to má svou zřejmou logiku.[35]

Neméně zajímavá a důležitá problematika obestírá dvojici kvalita – relace. Obtíže vrcholí v antropologické oblasti – např. vědění člověka je vztahem a kvalitou zároveň. Je vztahem, poněvadž má intencionální povahu; je kvalitou, poněvadž vědění určuje lidskou bytost entitativně (jsem to já, kdo disponuje jistými poznatky a je jimi současně disponován k dalšímu vědění a jednání). Na závěr kapitoly o kvalitě v *Kategoriích* Aristoteles tuto otázku výslovně nastoluje:

„Nesmíme se nechat rušit námitkou, že poté, co jsme zamýšleli pojednávat o kvalitě, zmiňujeme mezi nimi mnohé skutečnosti relativní. Neboť habity a dispozice jsou počítány ke skutečnostem vztaženým. Věc se má tak, že takřka ve všech takových případech se rodová určení vypovídají vztahem k něčemu, zatímco u jednotlivých druhů tomu tak není. Vědění, které má rodovou povahu, je tím, čím je, vztahem k něčemu jinému – neboť je nazývána vědou o něčem –, oproti tomu jednotlivé druhy věd nejsou v tom, čím jsou, vztaženy k něčemu jinému: např. o gramatice neříkáme, že je gramatikou něčeho, ani muzika muzikou něčeho, avšak uvažujeme-li je v rodové rovině, jsou i tyto označovány vztahem k něčemu. Např. o gramatice se mluví jako o vědě něčeho a muzika (muzikologie) je označována též jako věda o něčem. Následkem toho jednotlivé druhy věd nepatří k relativním určením. Vždyť jsme našimi jednotlivými vědeckými poznatky kvalifikováni... (proto jsou jednotlivé druhy věd) také kvalitami. Tyto vědy se nepočítají mezi skutečnosti vztažené. Tedy, je-li jedna a ta samá skutečnost něčím kvalifikujícím a něčím vztahujícím, není vůbec absurdní, že ji zahrnujeme pod obě kategorie."[36]

Pokud není Aristotelův názor nesmyslný, pak můžeme tvrdit, že člověk buduje svoji (širší) identitu-kvalitu vztahem přes diferenci (skrze vztah k odlišnému). Nicméně určitá námitka by se dala vznést. Jak je možné, že nějaká skutečnost náleží z hlediska rodového k jedné kategorii (zde k relaci) a z hlediska specifického k jiné kategorii (zde ke kvalitě), když není přípustné porušit zákon, podle něhož to, co se vypovídá o rodu či co je rod, se

[35] „Kvalita je ... způsob bytí, který je pro nás nejvíce poznatelný: je ‚diferencí' v nejvyšším možném stupni (*la différence par excellence*), tím, co je v centru veškeré reality, obzvláště reality člověka." (Marie-Dominique Philippe, *op. cit.,* str. 223.)

[36] Aristoteles, *Kategorie,* 8, 11a 20-38.

vypovídá taktéž o druhu?[37] Konkrétně: je-li věda něčím vztaženým (generický aspekt) a je-li gramatika (specifický aspekt) vědou, pak musí být i gramatika něčím vztaženým a ne nevztaženou kvalitou.

Znalcům Aristotelova myšlení vznesená kritika neunikla. Např. Apostle, citovaný Zanattou, řeší komplikaci tak, že analyzuje pojmy „vědy" a „gramatiky", aby dospěl k následnému závěru: věda je vždy vědou o něčem, jde o kognitivní aktivitu specifikovanou vždy nějakým předmětem, k němuž je zmíněná kognitivní aktivita vztažena. Na straně druhé je specifická věda (např. gramatika) již v sobě plně determinována, je komplexem „kognitivní aktivita – specifikující objekt" a tento komplex už k ničemu jinému vztažen není, takže smí být považován za kvalitu.[38]

To je jistě dobrý a nenapadnutelný postřeh, ale přesto jím není námitka zodpovězena. Je opravdu možné určovat rodovou a specifickou dimenzi něčeho odkazem k rozdílným kategoriálním rovinám? Jiná místa z Aristotelovy filosofické produkce tomu nenasvědčují. Naopak, v *Topikách* se právě v souvislosti s případem věd dočítáme, že jejich vztažná povaha strukturuje nejen jejich rodový rozměr, ale též rozměr specifický.[39] To, jak se zdá, koliduje nejen s výkladem v *Kategoriích*, ale i s výše uvedenou obhajobou Apostla.

Žádný rozpor však *de facto* nenastává. Vztah specifického způsobu vědění totiž není dán k nějaké externí realitě (viz výklad Apostla), ale je jeho interním momentem. Gramatika je vědou o gramatických problémech, matematika o matematických problémech atd. a tyto problémy-objekty jsou vedle příslušných specifických kognitivních aktivit interním znakem daného komplexu (gramatiky, matematiky atd.). Jazykový výraz, který označuje jednotlivé druhy věd formou substantiv, tuto jejich vnitřní relativitu-vztaženost zakrývá. Jde tedy o různost uplatněných hledisek. Jednotlivé vědy jsou jak vztaženými, tak i kvalitativními realitami, neboť vzaty komplexně neodkazují mimo sebe, vzaty z perspektivy kognitivní aktivity odkazují k internímu, avšak rozdílnému momentu jejich specifikujících předmětů.[40]

[37] Sám Aristoteles tuto zásadu deklaruje např. v *Kategoriích,* 3, 1b 10-15.

[38] Srov. Marcello Zanatta, *op. cit.,* str. 627-628.

[39] „Také je třeba zkoumat, zda jako (specifická) diference toho, co je vztažené, bylo uvedeno něco, co se k ničemu nevztahuje. To, co je vztažené, má totiž také vztažené diference, jako je tomu v případě vědy. Mluví se totiž o teoretické, praktické a poietické vědě; každý z těchto názvů však označuje určitý vztah; neboť teorie, tvorba i praxe mají každá svůj předmět." (Aristoteles, *Topika,* VI, 6, 145a 13-18.)

[40] Zanatta, který neobviňuje Aristotela z kontradikce, nechápe tudíž tvrzení o nerelativnosti „gramatiky" a dalších specifických vědních disciplín v absolutním smyslu, nýbrž interpretuje ho jako vyloučení toho, že by gramatika a jiné obory byly *pouze* vztaženými entitami: „Toto poslední tvrzení, které, jak se mi zdá, není nutné chápat v absolutním smyslu jakožto vyloučení vztaženosti gramatiky, nýbrž jako vyloučení toho, že by gramatika byla *pouze* skutečností vztaženou..." (Marcello Zanatta, *op. cit.,* str. 632-633). Na závěr dodejme, že se kvalitou vymezená realita ze své povahy vzpírá avalutativnímu (nehodnotícímu) přístupu. Proto je otázka kvality v soudobé intelektuální atmosféře značně ožehavým tématem.

Literatura pro kapitolu

P. Caspar, *Qualité,* in *Encyclopédie philosophique universelle,* vol. II, *Les Notions Philosophiques,* Presses Universitaires de France, Paris 1990.

Aristoteles, *Kategorie,* kap. 8-10.

Marcello Zanatta, *Aristotele. Le Categorie,* BUR, Milano 1989.

Aristoteles, *Metafyzika*, V, 14.

Marie-Dominique Philippe, *L'Être. Recherche d'une Philosophie Premiére,* vol. II, 1. partie, Téqui, Paris 1973.

32 Možnost a uskutečnění

V tématu potence a aktu se metafyzika blíží ke svému vyvrcholení. Jedná se o centrální problém, přestože k němu přistupujeme až ve finální fázi výkladu. To je dáno metodickou nutností – to, co bytostně předchází, přichází ve výkladu na řadu až po tematizování toho, co je bytostně odvozené. Nejprve je nutné zorientovat se v různých významech pojmu „potence", abychom rozlišili, které z nich jsou pro účel metafyziky primární a které sekundární. Reálnost rozdílu mezi aktem a potencí vysvítá z jejich definičního zachycení. Při vymezování obou momentů jsoucna však narážíme na jisté obtíže, které mohou zavdat příčinu k jejich nesprávnému chápání (např. megarikové). Důležitou součástí výkladu je precizace podmínek aktualizace potencí a samotné reálnosti potencí.

32.1 Aristotelova originalita

Poté, co jsme se zabývali metafyzickými kategoriemi substance, kvality a vztahu, přecházíme k úvahám o možnosti a uskutečnění. Na první pohled by se mohlo zdát, že nás čeká prosté pokračování v úvahách nad aristotelským kategoriálním tříděním jsoucna. Tak tomu ale není. Vzpomeňme si, že v 7. kapitole 5. knihy Aristotelovy *Metafyziky* nejsou objektivní významy pojmu jsoucna zvané akt (uskutečnění) a potence (možnost) uvedeny mezi nejvyššími rody skutečnosti. V dělení na čtyři hlavní položky[1] jim Aristoteles vyhrazuje zcela zvláštní místo, protože tyto základní způsoby bytí charakterizují mnohem širší zónu jsoucna, než která může být pokryta jednou či dvěma kategoriemi. Modus možnosti se totiž může týkat nejen substance, ale i kvantity, kvality, relace a stejně i všech ostatních kategorií, a totéž je nutno říci i o modu uskutečnění – všechny nejvyšší rody jsoucna lze subsumovat pod tuto determinaci. Z toho je zřejmé, že máme co činit s nadkategoriálními určeními. Na druhé straně nepatří ani mezi transcendentální určení.[2] Náleží jim tedy jakási střední metafyzická pozice mezi kategoriemi a transcendentáliemi. Uvidíme, že právě proto mají určitou zprostředkující funkci, díky níž jsou omezené kategoriální mody jsoucího zavzaty do transcendentálního celku reality.

32.2 Místo a důležitost tématu

První náznak důležitosti tématu aktu a potence je dán již tím, že mu Aristoteles ve své *Metafyzice* věnuje celou devátou knihu. Bude proto vhodné seznámit se v hrubých rysech s jejím obsahem a pokusit se pochopit její pravý smysl.

Otázka možnosti a uskutečnění jsoucna zpřítomňuje jeden z nejvýraznějších a nejoriginálnějších znaků Aristotelovy metafyziky. Nezřídka se stává, že peripatetické metafyzické učení bývá představováno na problému kategorií, analogie apod. Jenže tyto pojmy nejsou originálním Aristotelovým přínosem. Narážíme na ně již u jeho předchůdců, třebaže ne v tak systematické podobě, jakou jim dal zakladatel Lycea. Je to právě odhalení aktuality a potenciality jsoucna a analýza jejich vlastní povahy, které zajišťují Aristotelovu

[1] Připomínáme, že Aristoteles rozčleňuje význam pojmu jsoucna do čtyř základních skupin – 1. jsoucno nahodilé a jsoucno o sobě; 2. jsoucno substanciální a jsoucno jako akcident; 3. jsoucno jako pravda a jsoucno jako omyl; 4. jsoucno v možnosti a jsoucno v uskutečnění.

[2] Jedině kdyby vše jsoucí bylo v různých ohledech v možnosti a v uskutečnění zároveň, byla by naplněna podmínka transcendentality diskutovaných významů. Protože však existuje něco, co je pouze v možnosti, a zároveň není vyloučeno, že existuje něco, co je pouze v uskutečnění, nejsou akt-potence jako komplex ani jako separované momenty transcendentálními pojmy.

metafyzickému přístupu k realitě bezprecedentní původnost.[3] Teorie možnosti a uskutečnění jsoucna navíc není nějakým vedlejším, i když velmi důležitým dodatkem k tomu, co bylo řeckým filosofem rozpracováno v předcházejících osmi knihách jeho metafyzického traktátu. Jde naopak o centrální moment celé Aristotelovy ontologické reflelexe – bez něj nelze jeho metafyzický odkaz vůbec pochopit. Abychom toto tvrzení alespoň předběžně ospravedlnili, stačí se zamyslet nad tím, co Platónův žák říká v jedné pasáži svého díla *O duši*:

„... jestliže se jsoucno a jedno vypovídají mnoha způsoby, v nejprvnějším významu jsou jsoucno a jedno uskutečněním (*entelécheia*).“[4]

Citovaný úryvek nám napovídá, že kdybychom obešli problém uskutečnění jsoucna, zbavili bychom se toho nejdůležitějšího – určení prvního analogátu, ve vztahu k němuž jsou vypovídány všechny další odvozené signifikáty pojmu jsoucna. A to by bylo vzhledem k analogičnosti tohoto konceptu zásadní chybou.

Dříve než se pustíme do odkrývání toho, co pro realitu znamená „být v uskutečnění“, učiňme jednu metodickou poznámku. Podle Aristotela není poslední povaha jsoucna dána člověku v intuitivním nazírání, k její manifestaci vede dlouhá induktivní cesta. Ty stránky skutečnosti, které jsou pro nás nejdostupnější, reprezentují periferní oblast jsoucího. Myšlenková transcendence smyslových dat otevírá teprve v druhém sledu nové dimenze zkoumaných entit, které jsou navzdory svému pozdějšímu kognitivnímu zpřístupnění bytostně primárnější. Aristotelova metafyzika je vlastně hledáním posledních principů a příčin reality. Tyto jsou „poslední“ pouze *quoad nos*, tj. pro nás, na konci našich posloupných investigativních kroků; vzaty o sobě jsou „první“ a tedy přítomné ve všem, co vstupuje do našeho myšlení – jde však o přítomnost, kterou jsme si schopni uvědomit až později, po absolvování určitého počtu zprostředkujících myšlenkových úkonů. Tak je tomu i v případě našeho problému. Dospívá se k němu přes nutné etapy, v nichž se promýšlí možnosti metafyziky vůbec, otázka jednoty a mnohosti jsoucna, otázka kategoriální struktury reality apod. Je zřejmé, že již tyto podmiňující úvahy se vyznačují značnou obtížností. Proto se mnozí metafyzikové ve svých dílech k traktaci modalit možnosti a uskutečnění jsoucna ani nedostanou.[5]

32.3 Problém možnosti a uskutečnění v aristotelsko-tomistické metafyzice

32.3.1 Několik základních významů pojmů aktu a potence

V tomto odstavci se zaměříme na analýzu 12. kapitoly páté knihy a 1.-10. kapitoly deváté knihy Aristotelovy *Metafyziky*.

Jak známo, Aristoteles soustřeďuje do páté knihy své *Metafyziky* ty pojmy, které jsou pro rozvíjení metafyzického vědění obzvláště důležité. Pátá kapitola se zaobírá pojmy

[3] „Aristotelův přínos ohledně metafyziky aktu a potence je ještě větší než přínos v oblasti metafyziky substance. Jistě, Aristoteles dává substanci nový význam, který je mnohem hlubší než ten vyzvednutý jeho předchůdci; avšak úvahy o substanci již byly značně rozvinuty Platónem. Oproti tomu problém aktu a potence nebyl zakladatelem Akademie zachycen. Platón hovoří s oblibou o potenci (*dýnamis*), a v tom je také důvod, proč vposledku nedokáže vyložit ani pluralitu jsoucna, ani jednotu duše a těla, ani problém životních činností a změny. Aristoteles je zcela prvním myslitelem, který vypracovává filosofii možnosti a uskutečnění.“ (Marie-Dominique Philippe, *L'Être. Recherche d'une Philosophie premiére,* vol. II, 1. partie, Téqui, Paris 1973, str. 324.)

[4] Aristoteles, *O duši,* II, 1, 412b 9.

[5] Srov. Marie-Dominique Philippe, *op. cit.,* str. 323.

možnosti a nemožnosti, schopnosti a neschopnosti. Každému z těchto konceptů je připsáno na konto hned několik významů. Podívejme se alespoň na některé.

První význam pojmu možnosti (*dýnamis*) je autorem definován jako

„princip změny přítomný v nějakém jiném jsoucnu, anebo v témže jsoucnu, nakolik je jiné".[6]

Principem se zde myslí jedna ze základních podmínek, která musí být dána, aby proběhla nějaká změna. Aby se něco mohlo změnit, musí existovat nějaký počátek, který onu změnu iniciuje. Změnou je totiž vystřídán určitý stav jsoucna za stav nový. Pokud by Aristotelem avizovaný počátek neexistoval, nebyl by žádný důvod k vystřídání stavu předchozího stavem následným. Proto je třeba tomuto principu rozumět na způsob potence aktivní, neboli na způsob eficientní příčiny změny.[7] Jelikož podle Aristotela nemůže nic měnit sebe samo zároveň a ve stejném ohledu, je v definici kladen zvláštní důraz na pojem jiného. Tím se míní, že nový způsob bytí jsoucna získaný změnou pochází z aktivity nějakého jiného činitele právě proto, že je vzhledem k původnímu jsoucnu nový. A je-li opravdu nový, nemá ho dotyčné jsoucno ze sebe, nýbrž od jiného. Pokud by ho mělo ze sebe, musel by být dán jeho identitou, a tudíž by nešlo o nový způsob jeho bytí. Změna by se tím pádem nekonala, vše by zůstalo „při starém". Druhá část definice se vztahuje na živé skutečnosti, které mají zdroj svých proměn v sobě samých. Avšak ani ony nesmí porušit hlavní zákon změny, v níž povstává něco nového, dříve nepřítomného. Aristoteles spatřuje možnost „samopohybu" živých bytostí v jejich komplexní složenosti – tím, že mají části, může jedna z nich plnit úlohu činitele ve vztahu k částem, které sdílený pohyb vykonávají.[8] Nikdy ale nemůže nastat situace, v níž by něco měnilo sebe sama zároveň a ve stejném ohledu – smysl změny a tedy novosti, která je jí zprostředkována, by se vytratil.

Druhý význam pojmu možnosti je formulován následně:

„princip změny, díky němuž je nějaká skutečnost měněna".[9]

Jak se liší toto vymezení od předchozího? V prvním případě se hovoří o potenci aktivní, kdežto nyní o potenci pasivní. Je vidět, že fenomém změny se váže k více nutným podmínkám. Vedle nutné danosti činitele se vyžaduje na straně měněného realita možnosti stát se tím, čím toto jsoucno ještě není. Pasivní možnost je vlastně jistou afinitou určité

[6] Aristoteles, *Metafyzika,* V, 12, 1019a 18-20. Tomáš Akvinský komentuje pasáž v syntetickém zkrácení: *„... potentia dicitur principium motus et mutationis in alio, inquantum est aliud"* (Tomáš Akvinský, *In Metaphysicam Aristotelis commentaria,* lib. V, lect. 14, n. 954).

[7] Toto delikátní téma budeme hlouběji rozebírat při úvahách nad devátou knihou. Tomášův komentář v dané souvislosti předkládá axiom, který leží v základech klasicky koncipované změny: „*omne enim quod movetur ab alio movetur* (cokoliv se mění, je měněno od jiného)" (*ibid.,* n. 955).

[8] *„Neque aliquid movet seipsum nisi per partes, inquantum una pars ejus movet aliam."* (Tomáš Akvinský, *op. cit.,* n. 955.) Samozřejmě se vynořuje otázka, zda dialektizování vztahu částí živých bytostí skutečně vysvětluje novost, která nastává prostřednictvím změny. Neboť „část" živé bytosti udílející pohyb jiným částem téže bytosti patří stále k její původní identitě. Proto se zdá, že je takové vysvětlení nedostatečné a že ona *jinost* aktivního principu bude muset i zde ležet zcela mimo živé jsoucno. Pak je tu ale nebezpečí, že se vitální autonomie redukuje na čistě pasivní reaktivnost na prostředí. Jak ještě uvidíme, je problém změny a s ní spojený problém eficientní příčinnosti obestřen značnou „tajemností", která je pro antirealisticky laděné metafyziky zcela neprůhledná.

[9] Aristoteles, *Metafyzika,* V, 12, 1019a 19-20.

skutečnosti vůči vlivu skutečnosti jiné. Její působení může být přijato pouze v míře dané kapacitou příjemce.[10]

V následných částech kapitoly se seznamujeme s dalšími třemi významy pojmu možnosti, které však nebudeme nijak rozvádět. Aristotelův text není vždy zcela jasný, což se odráží v pluralitě interpretací některých konceptů, které v něm figurují. Za zmínku stojí např. rozlišení významů pojmu neschopnosti (*impotentia*) a nemožnosti (*impossibilitas*). Termín neschopnosti kopíruje zrcadlově signifikáty termínu potence – tak jako potence znamená buď něco aktivního, nebo pasivního, tak i neschopnost může být neschopností něco učinit (např. neschopnost většiny lidí uběhnout 100 metrů pod 10 sekund), anebo neschopností něco přijmout (např. neschopnost hydrofobního materiálu být proniknut vodou).[11]

Jisté výkladové potíže představují definice pojmu možnosti ve smyslu logickém (*possibilitas*).[12] Aristoteles ho nejprve chápe jednak jako to, „jehož opak není nutně mylný", jednak jako to, „jehož opak není nutně pravdivý."[13] Uveďme nějaký konkrétní příklad. Soud „nyní sedím u počítače a píši tuto přednášku" je logicky možný. Proč je možný v Aristotelem určeném významu? Protože jeho opak, tj. soud „nyní nesedím u počítače a nepíši tuto přednášku" není ani nutně mylný, ani nutně pravdivý. Není nutně mylný, poněvadž jsem se v tomto čase mohl zaobírat něčím jiným; není nutně pravdivý, protože de facto u počítače sedím a přednášku sepisuji, což sice působí mylnost daného soudu, ovšem právě jen faktickou. Změnou situace by se mohl proměnit v soud postihující skutečný stav věcí. Třetí význam pojmu logické možnosti je Aristotelem spatřován v tom, „co může být pravdivé v budoucnu".[14] Příkladem může být soud: „Je možné, že lidé přistanou na Marsu."[15]

Moderní logikové by jistě vyjádřili svůj nesouhlas s takovým vymezením logické možnosti – zdálo by se jim značně nedostatečné. Neboť z Aristotelova postupu je patrné, že situuje logickou možnost pouze do myšlenkového zachycení reálného stavu věcí. Proč je něco logicky možné? Protože soudu, který daný stav vyjadřuje, může, případně musí odpovídat reálný stav věcí – nic nebrání, aby se tento stav uskutečnil, pokud rovnou nezna-

[10] Tomáš komentuje: *„Illud enim principium, per quod alicui competit ut moveatur vel patiatur ab alio, dicitur potentia passiva"* (*op. cit.,* n. 956).

[11] *„Modi, quibus dicitur impotentia, correspondent modis, quibus dicitur potentia; et quia potentia alia est activa, alia passiva, ideo alia est impotentia aliqua ad agendum, alia ad patiendum..."* (S. Maurus, *Aristotelis opera omnia,* IV, p. 377, citováno v Giovanni Reale, *Aristotele. Metafisica,* vol. III, *Sommari e commentario,* Vita e Pensiero, Milano 1993, str. 250.)

[12] K těmto interpretačním obtížím, které zde nebudeme předvádět, srov. Giovanni Reale, *op. cit.,* str. 251-253.

[13] Srov. Aristoteles, *Metafyzika,* V, 12, 1019b 27-30.

[14] Srov. Aristoteles, *Metafyzika,* V, 12, 1019b 32-33.

[15] Giovanni Reale shrnuje všechny tři zmíněné významy pojmu logické možnosti následovně: „Abychom uzavřeli, znázorníme na příkladech tři významy či tři nuance významu, které zde byly Aristotelem vyjmenovány: a) Vidím Sokrata stát a řeknu: ‚je možné, že Sokrates sedí', neboť není strukturálně a nutně mylné, že se nalézá v pozici sedu; b) Vidím sedícího Sokrata a řeknu: ‚je možné, že Sokrates sedí', poněvadž je to pravda, ovšem ne taková pravda, která by implikovala strukturální a nutnou mylnost svého opaku; c) Vidím Sokrata stát a řeknu: ‚je možné, že Sokrates sedí', ve smyslu že je pravda, či může být pravda, že *následně, v pozdějším čase* si sedne. (Rozdíl mezi prvním a posledním případem spočívá jednoduše v tom, že ten první uvažuje skutečnost v sobě a o sobě bez uvedení temporální komponenty, poslední případ temporální komponentu uvádí." (Giovanni Reale, *op. cit.,* str. 252-253.)

mená reálnou nutnost[16] či nemožnost.[17] Co když je ale logicky možné i něco, co nemůže být nijak realizováno v tomto světě nebo jehož logická možnost není jen myšlenkovým výrazem nemožnosti uskutečnění v něm? Na tuto otázku se z aristotelského pohledu odpovídá následně: skutečnost ve vlastním smyslu slova je shodná s reálnou substancí, tedy s takovým autonomním jsoucnem, které je zároveň vzdáleným principem činnosti. Jistě není možné popírat existenci logické a matematické posibility, ovšem metafyzický statut, který jí přísluší, je vždy alespoň vzdáleně a zprostředkovaně závislý na existenci aktuálně jsoucího a smyslového světa. Logicko-matematické možnosti nejsou podle Aristotela žádnými substancemi. Třebaže mají objektivní a lidskou myslí nemanipulovatelné bytí,[18] nedosahují takové bytostné intenzity, která by byla srovnatelná s tím, co se skrze smyslovou zkušenost prezentuje rozumu v modu uskutečnění či v modu oné možnosti, která je předstupněm faktického uskutečnění. Pokud je za jediné kritérium logicko-matematické možnosti stanovena bezrozpornost, nepřekračuje se tím oblast pouhého formálního bytí. Jak pak ale určíme konkrétní obsahy, které se takto bezrozporně profilují, když přitom odhlédneme od námi dostupné povahy objektivně poznávaného dějinného světa? V tom případě se totiž může stát, že co se formalizovanému myšlení jeví jako bezrozporné, není

[16] Je logicky možné říci např. „ctnost je kvalita" – logická možnost je zde dána reflexí jisté reálné nutnosti.

[17] K logickým možnostem patří i možnosti negací – soud „člověk není osel" reflektuje nejen faktický stav předmětu zastoupeného subjektem, ale i jeho zásadní nemožnost ztotožnění se se skutečností zastoupenou predikátem. Logická možnost je zajištěna bezrozporným vztažením subjektu a predikátu soudu. Jelikož je pro metafyzickou reflexi skutečnosti nanejvýš relevantní pravdivostní hodnota pojmů, které jsou v soudu účastny, je tato možnost odsunuta Aristotelem i Tomášem až na druhé místo za možnosti reálné. V komentáři k deváté knize je dokonce logická možnost explicitně označena za možnost v neautentickém, ekvivokálním smyslu slova (to je implikováno v paragrafu 1775 vstupním obratem *similiter*, kterým se přímo navazuje na jiné ekvivokální signifikáty pojmu možnosti): *„Similiter in logicis dicimus aliqua esse possibilia et impossibilia non propter aliquam potentiam, sed eo quod aliquo modo sunt aut non sunt. Possibilia enim dicuntur, quorum opposita contingit esse vera. Impossibilia vero, quorum opposita non contingit esse vera. Et hac diversitas est propter habitudinem praedicati ad subjectum, quod quandoque est repugnans subjecto, sicut in impossibilibus; quandoque vero non, sicut in possibilibus"* (Tomáš Akvinský, *In Metaphysicam...*, lib. IX, lect.1, n. 1775.)

[18] Aristoteles řadí logicko-matematické možnosti pod tzv. pomyslná jsoucna (*entia rationis*). Ty jsou v rozumu „subjektivně" (jako v jeho blízkém subjektu), „efektivně" (jako rozumem produkované) a „objektivně" (jako mající povahu intramentálního objektu). To, že jsou pomyslná jsoucna produktem eficientní síly rozumu jako takového, nemusí vždy znamenat, že se jedná o jeho čistě svévolný konstrukt. Odehrává-li se to totiž podle nějakých přirozených a rozumem nesuspendovatelných pravidel, mají tato pomyslná jsoucna objektivitu na své straně. Nicméně k dokonalému bytí substance nedosahují, poněvadž ve svém bytí závisí na objektivně určené činnosti lidské mysli a chybí jim vlastní operativní kapacita.

takové v reálných[19] podmínkách. O možnostech „převodu" takových posibilií do stavu reálně „dějinných" jsoucen už opravdu nic nevíme.[20]

Devátá kniha *Metafyziky* se na svém počátku (viz 1. kapitola) vrací k centrálnímu konceptu potence – k možnosti aktivní. Ta byla v páté knize ztotožněna s principem, od nějž vychází nějaká změna. Nicméně Aristoteles upozorňuje na to, že superkategorie aktu a potence mají mnohem větší rozsah než ten, který je dán bytostnou sférou, v níž se změny odehrávají.[21] Jestliže momenty aktu a potence jsou jakýmsi prostředníkem mezi kategoriální zónou a transcendentálními určeními skutečnosti, jak bylo řečeno, pak tomu tak asi skutečně bude. Zatím však nevíme, co předběžné Aristotelovo upozornění konkrétně znamená. Pro pochopení rozdílu kinetického a metafyzického významu pojmů aktu a potence je třeba se vrátit k teorii kategoriální strukturace jsoucna – jedná-li se o možnost či uskutečnění v řádu substanciálním, je jejich význam metafyzický; jedná-li se o možnost či uskutečnění v těch kategoriálních vrstvách jsoucna, v nichž dochází ke změně (kvantita, kvalita, místo-pozice), je jejich význam kinetický.[22]

Řecký myslitel se nejprve zabývá osvětlováním pojmu možnosti. Druhá kapitola referuje o dalším významném rozlišení: potence mohou být iracionální (*dynámeis álogoi*), nebo racionální (*dynámeis meta lógou*). V čem se skrývá důležitost této distinkce? Aristoteles bude v prvním sledu odečítat povahu potence a aktu z fenoménu změny. Změnu ale nalézá nejen u tzv. extramentálních předmětů, nýbrž i v samotném diskurzivním rozumu. Ale již tady se ukazuje, že máme co činit s dvěma esenciálně rozdílnými typy změn, a tedy i s dvěma esenciálně neidentickými koncepty potence a aktu. Pro tzv. iracionální potence (tj. principy změny v extramentálním prostředí) je příznačné, že jsou principem specificky stále stejných účinků podle axiomu *natura (irrationalis) est determinata ad unum.* Příklady by zde mohly být velmi četné: biologický dynamismus u různých rostlin, živočichů i člověka, nakolik je živočichem, deterministicky směřuje k takovému a ne jinému účinku: jabloň plodí jablka, třešeň třešně, pes určité rasy rodí psy téže rasy atd.

---

[19] Pojem „reálný" zde má transcendentální význam – konotuje tudíž i všechny možnosti jakéhokoliv typu.

[20] Pojem „dějinný" zde užíváme velmi uvolněně. Máme jím na mysli schopnost skutečnosti prokázat svoji silnou reálnost nějakou vlastní činností. V anticipující poznámce dodejme, že tento požadavek není ničím svévolným: v aristotelské koncepci je intenzita reálnosti jsoucna měřitelná jeho činností, neboť činnost plní vrcholnou funkci samotného smyslu jsoucna. Ve shodě s metodou zkoumání na poli analogických významů vztahuje Aristoteles všechny jmenované signifikáty pojmu možnosti k absolutně prvnímu analogátu, kterým je možnost aktivní (srov. *Met.* V, 12, 1020a 1-5). Ta se musí objevit v definici každé potence. Možnosti matematické operability jsou řeckým metafyzikem považovány za čistě metaforické, neboť ve světě matematických pojmů se nevyskytuje žádná reálná eficience ani žádná reálná recepce (materiální, eficientní a finální kauzalita) a matematické propozice nejsou ani pravdivé, ani mylné (jsou jen konzistentní a nekonzistentní). Srov. *Met.* V, 12, 1019b 33. Tomáš k tomu poznamenává: *„Ostendit quomodo potentia sumatur metaforice et dicit, quod in geometria dicitur potentia secundum metaphoram. Potentia enim lineae in geometria dicitur quadratum lineae per hanc similitudinem: quia sicut ex eo quod est in potentia fit illud quod est in actu, ita ex ductu alicujus lineae in seipsam resultat quadratum ipsius. Sicut si diceremus, quod ternarius potest in novenarium, quia novenarius consurgit ex ductu ternarii in seipsum. Nam ter tria sunt novem."* (Tomáš Akvinský, *In Metaphysicam...,* loc. cit., n. 974.) Na počátku jeho komentáře k 9. knize *Metafyziky* čteme: *„Aliqua vero dicuntur possibilia vel potentia, non propter aliquod principium quod in seipsis habeant, et in illis dicitur potentia aequivoce."* (*ibid.,* lib. IX, lect.1, n. 1773.)

[21] „Neboť možnost a uskutečnění přesahují to, o čem se mluví jenom z hlediska pohybu." (Aristoteles, *Metafyzika,* IX, 1, 1046a 1-2.)

[22] „Není obtížné vidět, na čem se toto rozlišení metafyzické a kinetické možnosti zakládá. Metafyzická koncepce je založena a zakotvena v první kategorii (substance), zatímco kinetické pojetí potence se opírá o jiné kategorie (o kategorie, v nichž dochází ke změně): radikální distinkce mezi první kategorií a kategoriemi ostatními ... s sebou nese následnou radikální distinkci dvou významů možnosti (a aktu)." (Giovanni Reale, *op. cit.,* str. 432-433.)

Oproti tomu dynamický rozsah potence racionální (rozumu) takto zúžen není. Dynamika rozumu vede k produkci pojmů, jejichž významy mohou, ba musí být opačné. Aristoteles se odvolává na chování tzv. praktického rozumu, tj. rozumu fungujícího podle kánonů různých praktických věd. Aby byl lékař schopen pacientovi navrátit zdraví, musí disponovat nejen adekvátním pojmem zdraví, ale též adekvátním pojmem nemoci. Aby byl projektant schopen navrhnout dobrý projekt, musí znát nejen patřičné normy, které má daná konstrukce splňovat, ale musí též vědět, proč nepoužít tento či onen materiál, tento či onen technologický postup. Mezi nemocí a zdravím, mezi dobrou a špatnou stavbou je kontrární vztah a Aristoteles rozlišuje iracionální a racionální potence právě v tomto bodě. Tím, že vlastník racionální potence disponuje věděním o opacích, je také schopen je prakticky produkovat.[23] Naopak, jelikož potence iracionální v sobě takovou podmínku produkce opačných efektů nenesou, jsou determinovány *ad unum*.

Řekli jsme, že racionální potence nejen může, ale přímo musí působit směrem k opačným určením. Neboť aby bylo vědění věděním,[24] musí se vypořádávat s opaky. Autentická věda totiž prochází opaky, tříbí svoji vnitřní povahu konfrontací s opozicemi.[25] A tady si můžeme všimnout další důležité věci, jejíž vlastní analýze se budeme věnovat až později. V iracionálním dění se opaky vzájemně vylučují tak, že aktualizace jednoho vede k vytěsnění druhého ze subjektu, který dění podléhá. V dění racionálním (myšlenkovém diskurzu) se opaky (viz čtyři druhy opozic) sice také logicky vylučují, avšak jejich myšlenková aktualizace znamená autentizaci a tedy maximální uskutečňování myšlení. Vyjádřeno jinak: kdyby věci v extramyšlenkovém světě přirozeně procházely kontradiktorními opaky, mělo by to na ně neblahý vliv (např. střídání zdraví a ne-zdraví) a neharmonizovalo by to s požadavky jejich širší identity (přirozenosti). Kdyby se ale myšlení neodehrávalo v přechodech mezi kontradiktorně vztaženými póly, pak by svoji poslední identitu nikdy nenalezlo. Proto na svém místě nahlédneme, že myšlenkový akt a potence jsou něčím esenciálně rozdílným od aktu a potence v extramyšlenkovém dění a že jsoucnům disponujícím poznáním náleží vyšší stupeň skutečnosti než jsoucnům, kterým poznání chybí.

32.3.2 Reálný rozdíl mezi možností a uskutečněním

Teorie aktu a potence vychází z logicky konzistentní interpretace změny, která je nezpochybnitelným faktem. Leží proto přímo na Aristotelově programové filosofické linii vyjádřitelné jako snaha po záchraně fenoménů. Třetí kapitola deváté knihy *Metafyziky* ale ukazuje, že ne každý musí rozumět změně prostřednictvím určení možnosti a uskutečnění. V době, v níž bylo dílo sepisováno, to byli tzv. megarikové, kteří tuto distinkci zavrhovali. Byli toho mínění, že něco je možné jenom tehdy, když je to skutečné.[26] Dokud

[23] Lékař má kapacitu nejen léčit, ale i vyvolávat nemoci, projektant může navrhnout dobrý projekt, ale též záměrně špatný (neodpovídající normám).

[24] Záležitost se týká jak vědění praktického, tak vědění teoretického.

[25] Tomáš na tuto nejzazší podmínku vědění nenaráží. Ve svém výkladu v závislosti na předloze ukazuje, že vědění je vázáno na myšlenkové uchopení opaků – jeden protiklad dovoluje chápat povahu protikladu druhého (nemoc zdraví a zdraví nemoc atd.): *„Assignat Philosophus causam praedictae differentiae, quae talis est. Nam scientia, quae est potentia rationalis, est quaedam ratio rei scitae in anima. Eadem enim ratio rem manifestat et ejus privationem, licet non similiter; quia primo manifestat eam rem existentem, per posterius autem ejus privationem. Sicut per rationem visus per se cognoscitur ipsa visiva potentia, ex consequenti vero caecitas, quae nihil aliud est, quam ipsa carentia visus in eo quod natum est habere visum. Unde necessarium est, si scientia est quaedam ratio rei scitae in anima, quod eadem sit scientia contrariorum. Unius quidem per prius et secundum se, alterius vero per posterius. Sicut medicina per prius est cognoscitva et factiva sanitatis, per posterius autem infirmitatis…“* (Tomáš Akvinský, *op. cit.,* n. 1790.)

[26] Srov. Aristoteles, *Metafyzika,* IX, 3, 1046b 28-30.

věc nemá aktuální, faktickou existenci, není přijatelné hovořit o její možnosti. Zakladatel Lycea vznáší námitky, které mají za úkol vyjevit absurditu takového stanoviska.[27]

První argument apeluje na praktickou zkušenost. Člověk, který má určitou praktickou kvalifikaci (umělec, řemeslník atd.), ji nepozbývá v momentě, kdy dočasně přestane aktivně pracovat na svém díle, ani ji nenabývá v okamžiku, kdy k faktickému konání přistupuje. Profesionální kvalifikace (*habitus*) nejenže trvá u momentálně nečinných subjektů, ale není ani možné ji získat jakýmkoliv typem aktivity. Pokud by měli megarikové pravdu, pak bychom neměli žádné kritérium k rozlišení schopného odborníka od neschopného diletanta. Výlučná orientace na kvalitu díla by nic nevypovídala o povaze subjektu, který by ho produkoval. Jediný možný vztah mezi subjektem a produktem by byl čistě faktický vztah náhody.[28]

Druhá námitka je vedena z pozice noetické. Kdyby se uskutečnění nijak nelišilo od možnosti, pak by to, co je smyslově vnímatelné (tj. v možnosti být vnímáno), neexistovalo jinak než v momentě aktuálního vnímání. Senzibilně poznávaná realita by byla ta, která se aktuálně prezentuje ve smyslových receptorech. Jelikož však může dojít (a fakticky také dochází) k různému, až protikladnému vnímání a prožívání u různých subjektů, plynulo by z toho, že kontradiktorní určení jsou stejně pravdivá. Nebylo by totiž žádné mimokognitivní reality, která by svou povahou nabízela možnost rozlišování mezi adekvátními a neadekvátními smyslovými poznatky.[29] Tato argumentace nechce říct, že by se smyslově vnímatelné skutečnosti nalézaly před vlastním smyslovým úkonem (aktem vidění, slyšení atd.) v možnosti, a poté byly převedeny do uskutečnění. Smyslem námitky je to, že pokud bychom uznali pouze realitu obsahů daných v aktuálním poznání, neexistovalo by před povstáním kognitivního aktu nic, co by mohlo být poznáno. Tím by byla zrušena podmínka samotného aktuálního poznání, které je svou povahou vázáno na danost jsoucna, jímž samo ze sebe nedisponuje (viz noetický důkaz objektivity poznání).[30]

Třetí argument proti megarické tezi (srov. 1047a 7-10) nemusíme uvažovat, neboť je svou strukturou podobný argumentu prvnímu. Ve čtvrté námitce se pozornost v obecném zaměření soustředí na ten objektivní rys skutečnosti, který jsme nazvali změnou (děním). Aristoteles zdůrazňuje, že pokud odmítneme reálný rozdíl mezi aktem a potencí a pokud tuto poslední neudržíme v hranicích reálnosti, stane se změna naprosto nemožnou. Neboť

[27] „... je velmi zajímavé všimnout si zvláštního postupu, který je zde Aristotelem uplatněn. Nezbytnost distinkce ‚možnosti' a ‚uskutečnění' není ‚dokazována' (neboť jde o evidentní fakt, který jako takový dokazatelný není), ale je polemicky manifestována cestou konfutace oponentovy teze negující distinkci. Jde o typický elenchický postup." (Giovanni Reale, *op. cit.,* str. 437.) Z noetiky víme, že i evidence podléhají nutnosti dokazování. Procedura konfutace je autentickou formou důkazu. Realeho názor o tzv. nedokazatelnosti prvních evidencí pramení z nadhodnocení přímého důkazu ve srovnání s důkazem nepřímým. Takový postoj má vposledku katastrofální noetické následky.

[28] Srov. Aristoteles, *Metafyzika,* IX, 3, 1046b 33 – 1047a 4). Realeho komentář k této pasáži je zakončen slovy: „Rozpor, do něhož upadá teze megariků, je markantní" (srov. *op. cit.,* str 437). Zdá se však, že opak je pravdou. Aristotelův výklad poukazuje na naši obecnou zkušenost, ale vlastní rozpornost kritizovaného postoje není formálně předvedena.

[29] Tomášův komentář postihuje dokonale intenci Aristotelova textu: *„Secundam rationem ponit... Si igitur potentia non inest alicui nisi quando agit, sequitur quod nihil est calidum vel frigidum, dulce vel amarum et hujusmodi, nisi quando sentitur immutans sensum. Hoc autem patet esse falsum. Nam si hoc esset verum, sequeretur, quod opinio Protagorae esset vera, quae dicebat omnes proprietates et naturas rerum consistere solum in sentiri et opinari. Ex quo consequebatur contradictoria simul esse vera, cum diversi circa idem contradictorie opinentur... Falsum est igitur quod potentia non sit sine actu."* (Tomáš Akvinský, *op. cit.,* n. 1800.)

[30] Možnost, s níž zde Aristoteles operuje, se zdá být totožná se senzibilní poznatelností jsoucna. Ve skutečnosti se tato možnost nalézá v samotném poznání, avšak její reálnost je podmíněna existencí extrakognitivní skutečnosti, která má svoji bytostnou konzistenci nezávisle na poznávacím úkonu, jímž je v daných časových momentech zachycována.

co není vůbec možné, nemůže se uskutečnit. Nemám-li reálnou možnost naučit se syrštinu, nikdy se ji nenaučím, tj. v tomto ohledu mne nečeká žádná změna.[31]

Je-li možnost něco jiného než uskutečnění (jde-li o dvě reálně různé modality bytí), pak se musíme zeptat, v čem vlastně spočívá jejich povaha. Aristoteles přichází po vyvrácení megarického stanoviska s definicí možnosti:

> „Něco je možné, nestojí-li nějaká nemožnost v cestě toho uskutečnění, vzhledem k němuž je ono něco možné."[32]

Konkrétně: je možné, že dokončím tuto přednášku, poněvadž její dokončení (uskutečnění) neústí do žádné nemožnosti. Kdyby například dokončení této přednášky nutně implikovalo moji proměnu v osla, pak by její kompletace nebyla možná, protože by se mohla uskutečnit pouze v případě realizace nemožného. Má proměna v osla není metafyzicky možná, leda že by jí bylo rozuměno toliko v metaforickém významu.

Citovaná definice možnosti překvapuje tím, že obsahuje jako svůj znak referenci k uskutečnění, jehož reálné oddělení od možnosti bylo centrálním námětem třetí kapitoly. Jak je možné vymezovat něco poukazem na to, co ono něco není? Navíc, jak ještě uvidíme, uskutečnění je třeba chápat v kontrastu s možností, takže stojíme před příkladem exemplární kruhové definice. Co tedy zbývá z její platnosti?

Na první vznesenou otázku není obtížné odpovědět. Existuje řada případů, v nichž je něco definováno poukazem k rozdílnému od sebe, např. u korelativních pojmů. Účinek se definuje prostřednictvím příčiny, část prostřednictvím celku, potomek poukazem k rodiči a podobně možnost referencí k uskutečnění. Druhá komplikace už je složitější. Kdyby byla mezi aktem a potencí korelace, pak by na vzájemné definiční odkázanosti jejich pojmů nebylo nic divného. Problém je však v tom, že Aristoteles koncipuje vztah aktu a potence jako vztah nesymetrické závislosti – možnost podle něj závisí na uskutečnění, ale opak neplatí – uskutečnění jako takové v sobě závislost na možnosti nenese.[33] Řešení se skrývá v pochopení mezního charakteru aktu – jelikož máme co dělat s určením, které nemůže být vysvětleno nějakým zřejmějším a základnějším pojmem, musíme se spokojit s jeho

[31] Srov. Aristoteles, *Metafyzika,* IX, 3, 1047a 10-17. Na závěr pasáže Aristoteles vyvozuje: „... je zřejmo, že něco jiného znamená možnost a něco jiného uskutečnění" (*ibid.,* 1047a 16). Je zajímavé, že G. Reale registruje interpretační posun mnohých komentátorů analyzované části textu od reálné možnosti k možnosti logické. Tento odklon od intence Aristotelova textu je evidován i v komentáři Tomáše Akvinského. Reale odmítá výklad, podle něhož by nerozlišení možnosti a uskutečnění znamenalo nemožnost změny toliko v logickém smyslu termínu. Deklarovaná nemožnost je v první řadě reálná, a teprve následně logická (tj. při zmíněném nerozlišení se věci nalézají v reálné neschopnosti vlastní proměny, což s sebou konsekventně nese logickou nemožnost tvrzení o jejich reálné mutabilitě – srov. Giovanni Reale, *op. cit.,* str. 438). – Čtyři uvedené námitky vyústily v závěr, který je Tomášem krátce, ale výstižně vyjádřen: *„Unde, cum hoc non possit sustineri, manifestum est quod aliquid est possibile esse quod tamen non est, quod aliquid est possibile non esse et tamen est"* (Tomáš Akvinský, *op. cit.,* n. 1803). Kdybychom tento text nečetli ve světle Aristotelovy argumentace, museli bychom konstatovat u Tomáše rozpor, v němž se ztotožňuje bytí (*esse*) s nebytím (*non esse*). Rozpor je však zažehnán tím, že pojmy „esse" a „non esse" označují pokaždé jinou modalitu jsoucna (aktuální a možnou). V případě megarického přístupu k problému taková distinkce možná není, jejich pohled je čistě fenomenologický: „Tito filosofové neuvažovali ve skutečnosti nic jiného než existenciální fakt dění, aniž by ho analyzovali." (Marie-Dominique Philippe, *op. cit.,* str. 330.) V podobném smyslu komentuje i Bastit: „V jistém smyslu tedy mají megarikové pravdu, ne v rovině bytí, nýbrž v rovině manifestace. Možnost se ukazuje ve svém přechodu do uskutečnění. Ne v uskutečnění jako takovém, jak zastávali, ale v přechodu zachyceném ve směřování k uskutečnění." (Michel Bastit, *Les quatre causes de l'être selon la philosophie premiére d'Aristote,* Louvain-La-Neuve, ed. Peeters 2002, str. 330.)

[32] Aristoteles, *Metafyzika,* IX, 3, 1047a 24. Tomáš přepisuje: *„... id dicitur esse in potentia, quod si ponatur esse actu, nihil impossibile sequitur"* (*op. cit.,* n. 1804).

[33] Tyto poměry budou na svém místě patřičně osvětleny.

vztažením k tomu, co v nám známých situacích[34] podmiňuje jeho existenci – tzn. jeho definičním vztažením k možnosti.[35]

Poslední odstavec 3. kapitoly deváté knihy věnuje Aristoteles předběžnému vymezení modality uskutečnění. Prozatím se autor spokojuje s jeho ztotožněním s děním – děj, změna je něčím aktuálním a naše zkušenost se změnou stojí v základě našeho chápání toho, co je uskutečnění.[36] Na první pohled by se mohlo zdát, že vztažení aktu ke změně odstraňuje výše zmíněný definiční kruh. Vždyť rozumíme-li aktu jako dění, nepoužíváme přitom pojmu možnosti. Nicméně dění možnost nutně implikuje (viz první část 3. kapitoly), neboť není ničím jiným než uskutečňováním možností.[37] Definiční kruhovost tedy trvá. O podstatný krok dále je diskuse posunuta v kapitole šesté. Analýza dění už zde není poslední instancí, na níž se pojmy možnosti a uskutečnění teoreticky tříbí. Změna jakožto určitý způsob existence jsoucna se stává východiskem pro nové uchopení tematizovaných pojmů. Tím se nám začíná odhalovat ne jejich kinetický, nýbrž metafyzický význam. Uskutečnění je pojato jako samotná existence jsoucna – ovšem v jiném smyslu, než je její pouze možná existence.[38] Pojem aktu a potence je rázem osvobozen od své vazby na změnu,[39] neboť existence jsoucna ukazuje v prvé řadě na substanci. Substanciální akt pak změně nepodléhá. Naopak, je něčím, co každou autentickou změnu zakládá. Metoda vyjevování povahy aktu ale zůstává stále stejná – neobejde se bez poukazů na onu dimenzi jsoucna, kterou nazýváme možností. V textu nás mohou zaujmout konkrétní příklady, které osvětlují obsah pojmu „uskutečnění":

„Říkáme například, že v možnosti jest Hermes ve dřevě a že jest jako polovice v celku, pokud se dá z něho vyjmouti, a vědoucím nazýváme také toho, kdo právě nerozjímá, je-li schopen rozjímati, což je pak skutečnou činností. Co tím chceme říci, bude zjevno z jednotlivých případů návodem. Není totiž zapotřebí žádati pro všechno přesného pojmového vymezení, ale někdy stačí

[34] „Nám známými situacemi" míníme naši běžnou zkušenost s faktem proměny smyslově dostupných skutečností – v této oblasti se něco stává skutečným poté, co to bylo toliko možným.

[35] „... tautologie v definici ‚možnosti' a ‚bytí v možnosti' či ‚schopného něčeho' je nevyhnutelná; o něco dále se Aristoteles bude tímto tématem explicitně zabývat: možnost a uskutečnění jsou pojmy, které se nedají dále rozložit do nějakých elementárnějších a původnějších pojmů, poněvadž jsou samy pojmy původními; proto jsou nahlíženy bezprostředně *(si intuiscono immediatamente)*, a pokud se definují, není možné se vyhnout vymezování téhož skrze totéž *(idem per idem)*. Jedná se o klíčový moment, který je nutné vědomě zachytit, chceme-li správně pochopit fundamentální pojmy aristotelské metafyziky, které jsou zde traktovány." (Giovanni Reale, *op. cit.,* str. 440.)

[36] „Slovo ‚skutečnost' (*energeia*), jež znamená činnost směřující k dovršení, uskutečnění (*entelecheia*), bylo od dění (změn), pro něž bylo především utvořeno, přeneseno i na ostatní skutečnosti. Neboť, jak se zdá, dění jest především uskutečňováním." (Aristoteles, *Metafyzika,* IX, 3, 1047a 29-31.) Tomáš vysvětluje: *„Inter alios autem actus, maxime est nobis notus et apparens motus, qui sensibiliter a nobis videtur. Et ideo ei primo impositum fuit nomen actus et a motu ad alia derivatum est."* (Tomáš Akvinský, *op. cit.,* n. 1805.) Aristoteles i Tomáš zřejmě vidí původní význam slova „uskutečnění" v lokálním pohybu, z něhož byl pak přenesen i na proměny jiného druhu. Takový posun však znamená významnou proměnu v samotném obsahu pojmu „uskutečnění". Zatímco u některých změn zůstává jejich završení mimo vlastní proces, existují i uskutečnění, která mají své završení v sobě samých. Toto důležité a zde jen naznačené téma bude pojednáno později. Za pozornost také stojí, že v úplném závěru 3. kapitoly Aristoteles deklasuje na nižší stupeň reálnosti ty skutečnosti, které se nemohou vykázat vlastní činností, anebo alespoň nepodléhají reálnému (tj. ne jen myšlenkovému, pomyslnému) dění (srov. 1047a 32 – 1047b 1).

[37] Srov. Aristoteles, *Fyzika*, 202a 7.

[38] „Aktem je reálná existence jsoucna v jiném významu, než když říkáme, že je v možnosti." (Aristoteles, *Metafyzika,* IX, 6, 1048a 31.)

[39] *„... sed etiam dicetur possibile vel potens aliter secundum ordinem ad actum qui est sine motu. Licet enim nomen actus a motu originem sumpserit ... non tamen solum motus dicitur actus; unde nec dicitur solum possibile in ordine ad motum."* (Tomáš Akvinský, *op. cit.,* n. 1824.)

uvážiti případy obdobné. Neboť je tu podobný vztah toho, kdo staví, k znalci stavění, a toho kdo bdí, k spícímu, toho, kdo vidí, k tomu, kdo sice má oči zavřené, ale má zrak, toho, co je z látky vytvořeno, k látce a hotového k nehotovému. Jedním členem tohoto protikladu budiž vyjádřeno uskutečnění, druhým možnost. Ale ne všechno se nazývá uskutečněním stejně, nýbrž jak to připouští obdoba: jako to a to jest v tom a v tom nebo se k němu má, tak ono a ono jest v onom a onom nebo se k němu má."[40]

Důvod takového zvláštního objasňování pojmů aktu a potence byl již zmíněn. Spočívá v mezní povaze těchto bytostných modalit. Absolutní požadavek definovat něco vždy skrze jiné by nutně vedl k nekonečnému regresu myšlení.[41] Je pravda, že totéž nelze nikdy ozřejmovat tímtéž, ale tady se nejedná o nějakou čistou identitu jsoucna, nýbrž o jeho jistou strukturu. Možnost a uskutečnění jsou sice něčím nejzazším, ale jelikož jsou vzájemně odlišné, lze jedno z nich vymezovat vůči druhému. Aristotelem aplikovaný postup nese rysy tzv. intuitivní indukce. Moment indukce je zastoupen výčtem jednotlivých konkrétních příkladů. Moment intuice nastupuje na konci celého výčtu – v jednom náhledu je třeba pochopit, co je akt a co potence. Bylo ukázáno, že synoptický pohled myšlení musí v tomto případě spočinout na struktuře: toto se má k tomuto jako tamto k onomu (bdící se má ke spícímu jako nestavějící znalec stavění ke stavějícímu atd., což je v každé relaci zvláštním případem poměru potence a aktu). Poněvadž jde o postihování podobnosti vztahů, jedná se o proporcionální analogii.[42]

Vraťme se však ještě k obsahu 3. kapitoly, jejíž výklad jsme přerušili anticipací obsahu kapitoly šesté. Jestliže bylo prokázáno, že povaha měnící se skutečnosti nedovoluje nerozlišené chápání pojmů aktu a potence a jestliže přitom vyšla najevo vzájemná pojmová podmíněnost obou bytostných momentů, pak z toho plyne i další konsekvence: není přípustné říci, že něco je sice možné, avšak nikdy za žádných okolností nebude uskutečněno. V tom případě by totiž pojmy možnosti a nemožnosti znamenaly jedno a totéž. Neboť je to právě „nemožnost", která nebude nikdy aktualizována. Aby byl proto udržen nutný rozdíl mezi možností a nemožností, není dovolené tvrdit zásadní budoucí neuskutečnitelnost přítomně možného. Tomuto výkladu zasvěcuje Aristoteles 4. kapitolu deváté knihy *Metafyziky.*[43] Řecký filosof tedy váže konzistenci pojmu reálné možnosti na pojem reálného uskutečnění.[44] Tyto poměry jsou analytické – vycházejí ze samotné definice reálné možnosti. Možnost není ničím jiným než možností svého uskutečnění: eliminace pojmu definujícího má za následek nezbytně i eliminaci pojmu definovaného.

Na druhé straně se ale objevuje i jistá pochybnost. Pokud reálná možnost nutně implikuje své uskutečnění, neruší se tím fakt nahodilosti? Když je totiž něco možné jen nutným

[40] Aristoteles, *Metafyzika,* IX, 6, 1048a 32 – 1048b 9).

[41] *„Nam prima simplicia definiri non possunt, cum non sit in definitionibus abire in infinitum. Actus autem est de primis simplicibus; unde definiri non potest."* (Tomáš Akvinský, *op. cit.,* n. 1826.)

[42] *„Sed per proportionem aliquorum duorum adinvicem potest videri quid est actus ... quorumlibet sic differentium altera pars erit actus et altera potentia. Et ita proportionaliter ex particularibus exemplis possumus venire ad cognoscendum quid sit actus et potentia."* (Tomáš Akvinský, *op. cit.,* n. 1827.) Z citovaného úseku Tomášova komentáře je zjevné, že touto cestou dochází k myšlenkovému uchopení stabilní ontologické struktury, jejíž konkrétní obsahy se mohou neustále měnit. To je vyjádřeno obratem *„quorumlibet sic differentium altera pars erit actus et altera potentia"* – tj. „z jakýchkoli skutečností (moment variability) takto rozdílných (moment strukturní stability) jedna bude aktem, druhá potencí.") Intuitivně-induktivní postup v lecčems upomíná na Platónem zastávanou intuici ve vztahu k fundamentálním rozměrům jsoucího. Aristotelské obohacení metody intuice spočívá v důrazu na nutnost předchůdné indukce (srov. Giovanni Reale, *op. cit.,* str. 446-447).

[43] Srov. (Aristoteles, *Metafyzika,* IX, 4, 1047b 1-4).

[44] „Reálná možnost nějakého jsoucna a jeho aktualizace či realizace proto stojí v nutném vztahu: je-li dána jedna, je dána i druhá." (Giovanni Reale, *op. cit.,* str. 441.)

vztahem ke své aktualizaci, pak se také vše nutně uskuteční. Tomáš na tuto komplikaci reaguje. Zavádí základní distinkci do pojmu možnosti a vyjasňuje, že něco možného musíme nahlížet ze dvou hledisek. Něco je možné buď proto, že není něčím nutným, anebo proto, že není něčím nemožným. Legálnost rozlišení spočívá na zřejmé neztotožnitelnosti nutného a nemožného. Nemožné sice může být nutně nemožné a tím pádem i zásadně neaktualizovatelné, nutné však může být jak reálně možné,[45] tak i aktuální. Aristotelova argumentace obsahuje druhý význam konceptu možnosti – možné jakožto opak nemožného není slučitelné se svou principiální neaktualizovatelností.[46]

Jak ale konkrétně vznesenou námitku řešit? Tím, že za definiční znak reálné možnosti nedosadíme její nutné uskutečnění, nýbrž její nutnou uskutečnitelnost. Anebo jinak – není nemyslitelné, že by něco reálně možného nebylo nikdy uskutečněno, avšak není myslitelné, že by něco reálně možného nebylo nikdy a za žádných okolností (tj. zásadně, principiálně) uskutečněno (nebylo by uskutečnitelné).[47] Neboť pak by se opravdu reálná možnost ničím nelišila od nemožného.

Svoji důležitost nepostrádá ani obsah následné 5. kapitoly deváté knihy *Metafyziky*. Aristoteles svým způsobem navazuje na to, co vyložil v kapitole druhé, kde od sebe oddělil potence iracionální a racionální. Nyní se ptá, jaké jsou podmínky uskutečnitelnosti pro oba druhy rozlišených potencí. Aby nalezl adekvátní odpověď, upozorňuje na nutnost další distinkce, která onu předchozí přesně nekopíruje. Potence (schopnosti, možnosti něčeho) mohou být vrozené a získané. K vrozeným potencím patří např. naše smysly (senzitivní kapacity), ale i náš rozum a naše vůle. Získané schopnosti (potence) tyto vrozené předpokládají, protože je svou povahou určují – např. všechny naše intelektuální a mravní kvality (habity) jsou takovými získanými kapacitami.[48]

Zatímco potence vrozené nepotřebují ke své aktualizaci žádnou svoji vlastní předchůdnou aktivitu, u potencí získaných je tomu jinak. Jedině předchůdná činnost jisté intenzity a jisté délky garantuje povstání nových kvalit situovaných do potencí vrozených. Abychom mohli cítit, hmatat, chutnat, vidět, slyšet, rozumět a chtít, stačí k tomu zajištění určitých podmínek, jejichž přirozeným výsledkem je aktualizace zmíněných potencí. Příslušné kognitivní akty (uskutečnění vrozených potencí) jsou nutným výsledkem konjunkce vhodných podmínek a poznávacích kapacit.

Mám-li se ale např. stát skutečným ochutnávačem vín, dobrým myslitelem v nějakém oboru, úspěšným sportovcem, umělcem či prostě mravně kvalitním člověkem, nestačí už pouhá souhra vrozených potencí s vhodnými okolnostmi. Důvod toho leží v tom, že získané kvality jsou osvojeny jen předchůdnou aktivací dotyčných potencí. Abych vždy bezpečně rozpoznal chuťové nuance vín, musím nejprve nesčetněkrát tato vína ochutnat, abych

[45] Nutně možné jsou např. všechny dosud neaktualizované fáze nějakého nutně determinovaného procesu.

[46] *„Sciendum tamen est ad hujus intellectum, quod possibile dupliciter dicitur. Uno modo secundum quod dividitur contra necesse; sicut dicimus illa posibilia quae contingunt esse et non esse. Et sic accepto possibili, non habet locum quod hic dicitur. Nihil enim prohibet quod antecedens sit contingens esse et non esse, consequens tamen sit necessarium; sicut patet in hac conditionali, si Socrates ridet, est homo. Alio vero modo possibile dicitur secundum quod est commune ad ea quae sunt necessaria et ad ea quae contingunt esse et non esse, prout possibile contra impossibile dividitur. Et sic loquitur hic Philosophus, dicens de possibili, quod necesse est consequens esse possibile, si antecedens fuit possibile.“* (Tomáš Akvinský, *op. cit.,* n. 1811-1812.)

[47] Giovanni Reale mluví v této souvislosti o přijatelnosti faktické neuskutečněnosti reálné možnosti a o nepřijatelnosti její neuskutečnitelnosti (tj. ne faktického, ale *de jure* stavu) (srov. Giovanni Reale, *op. cit.,* str. 443). Že tato interpretace odpovídá Aristotelovu postoji, je patrné např. z kapitoly 8 téže knihy, kde je jasně řečeno: "... vše to, co může existovat, nemusí vždy vstoupit do uskutečnění." (Aristoteles, *Metafyzika*, IX, 8, 1050b 11.)

[48] Srov. Aristoteles, *Metafyzika,* IX, 5, 1047b 31- 33.

pronikl do hloubky nějakého oboru, musím se jeho problematikou neustále a dlouhodobě aktivně zabývat, abych bezchybně zahrál složitou hudební skladbu, musím mít za sebou její neúnavné nacvičování, abych zaběhl 100 metrů pod 10 sekund, musím tvrdě trénovat, aby má vůle byla vždy a za všech okolností přirozeně nasměrována k tomu, co je dobré, musím předtím projít mnohými a těžkými mravními boji. Přítomnost kvalit ve vrozených potencích je více či méně výraznou stopou jejich příslušných, již odeznělých aktů. Shrneme-li právě řečené do krátké technické formulace, pak řekneme, že při základním uskutečňování vrozených schopností je akt předcházen potencí, zatímco při realizaci schopností získaných je akt předcházen jinými akty.[49]

Neméně zajímavé a důležité je Aristotelovo představení nutných podmínek, které rozhodují o reálnosti možností.[50] Možnost totiž nikdy není možností čehokoliv kdykoliv, nýbrž nese v sobě požadavky vymezující přesně to, co je možné, kdy a jakým způsobem je to možné. Je-li možná srážka Země s nějakým nebeským tělesem, pak jde o možnost právě takového či onakého střetu, za takových a ne jiných podmínek, v takovém a ne jiném čase.[51] Proto je nutné vidět, že Aristotelovo pojetí reálné možnosti není pojetím čisté indeterminace, nýbrž pojetím konkrétně strukturované uskutečnitelnosti.[52]

Za zmínku pak stojí i tato Aristotelova reflexe: vyznačuje-li se rozum pojímáním opaků, musí kromě vlastního racionálního procesu existovat něco, co fixuje rozum pouze v jednom z nich. Tím něčím je svobodný akt vůle.[53] Pokud by zde nebyl žádný prostor pro akt volby, rozpadla by se rozumová činnost v rozporu, neboť by byla přirozeně určena k realizaci opaků – zároveň a ve stejném ohledu. Svobodou neprolomitelný determinismus by vázal rozumové akty na vzájemně se vylučující protiklady, a ty by musely být prohlášeny za stejně pravdivé. To je ale protismyslné.[54]

---

[49] Srov. *ibid.,* 1047b 31-35. Tomáš výstižně komentuje: *„Dicit ergo primo, quod cum potentiarum quaedam sint inditae his quorum sunt, sicut sensus animalibus, quaedam vero per consuetudinem acquirantur, sicut ars tibicinandi et aliae hujusmodi artes operativae, quaedam vero acquirantur per doctrinam et disciplinam, sicut medicina et aliae hujusmodi artes, dictarum potentiarum quaecumque per consuetudinem et rationem nobis insunt, necesse est primum agere et praeexercitari in eorum actibus antequam acquirantur, sicut ut tibicinando, aliquis fit tibicinator, et considerando medicinalia, aliquis fit medicus. Sed aliae potentiae, quae non acquiruntur per consuetudinem, sed insunt a natura et sunt in patiendo, sicut patet de potentiis sensitivis, non procedant a suis actibus. Non enim aliquis videndo acquirit sensum visus, sed ex eo quod potentiam visivam habet, fit actu videns."* (Tomáš Akvinský, *op. cit.,* lib. IX, lect. IV, n. 1815).

[50] Srov. Aristoteles, *Metafyzika*, IX, 5, 1047a 35 – 1048a 2.

[51] *„... in ratione potentiae oportet multa considerare. Non enim dicitur possibile respectu cujusque, sed respectu alicujus determinati. Unde oportet possibile esse aliquid possibile, utputa ambulare vel sedere. Et similiter quod potest aliquid facere vel pati, non potest illud quocumque tempore facere aut pati, sicut arbor non potest fructificare nisi determinato tempore. Et ideo cum dicitur aliquid esse possibile, oportet determinare quando sit possibile. Et similiter oportet determinare quomodo sit possibile. Non enim possibile quocumque modo potest agere aliquid vel pati."* (Tomáš Akvinský, *op. cit.,* n. 1816.)

[52] „Všimněme si této pasáže, která je důležitá pro precizaci aristotelského pojmu možnosti, který není (jak si mnozí myslí) pojmem prázdným a vágním, nýbrž je pojmem implikujícím celou řadu určení a upřesnění. Konkrétně na tomto místě Aristoteles sděluje, že možnost je a) vždy možností něčeho určitého, tj. možností zcela určitého uskutečnění; b) ve zcela určitém čase, ve smyslu, že něco je v možnosti být něčím ne kdykoliv, ale pouze v určitých momentech; c) zcela určitým způsobem, ve smyslu, že něco není v možnosti být něčím jakýmkoliv způsobem, ale právě tímto určitým způsobem; d) za zcela určitých okolností." (Giovanni Reale, *op. cit.,* str. 444.)

[53] Srov. Aristoteles, *op. cit.,* 1048a 7 – 24.

[54] Aristoteles se problémem zabývá pouze ve vztahu k rozumu praktickému, avšak argumentace platí i pro rozum teoretický.

Literatura pro kapitolu

Marie-Dominique Philippe, *L'Être. Recherche d'une Philosophie premiére*, vol. II, 1. partie, Téqui, Paris 1973.

Aristoteles, *Metafyzika*, V, 12.

Giovanni Reale, *Aristotele. Metafisica*, vol. III, ed. cit.

Michel Bastit, *Les quatre causes de l'être selon la philosophie premiére d'Aristote*, Louvain-La-Neuve, ed. Peeters 2002.

33 Bytostná předchůdnost aktu před potencí

Úvodní kapitola se věnuje otázce předchůdnosti aktu před potencí. Odpověď na ni je hledána ve třech směrech a v každém z nich vysvítá jistá přesažnost aktu ve srovnání s potencí. Povaha aktu se nám ve vyhraněnější podobě odkrývá v činnostech jsoucen. Ty se v zásadě dělí na operace tranzitivní a imanentní. V imanentní činnosti dosahuje jsoucno svého posledního určení, získává svoji nejzazší kvalifikaci.

33.1 Komparace aktu a potence

Tímto problémem, který je pro celou aristotelskou metafyziku centrální, se zabývá 8. kapitola. V ní je vyzvednuta trojí předchůdnost uskutečnění ve srovnání s možností: z hlediska pojmového, časového a bytostného (substanciálního). Posledně jmenovaná priorita je nejdůležitější. Podívejme se na jednotlivé argumenty a pokusme se pochopit jejich pravý dosah.

Na prvním místě se tvrdí priorita aktu před potencí z hlediska pojmového.[1] To znamená, že k určení obsahu pojmu možnosti je nezbytné odkázat k pojmu uskutečnění. Možnost je kapacitou uskutečnění.[2] Když je B závislé na A, pak A náleží ve srovnání s B priorita.[3] Jelikož je zde otázka řešena v rovině myšlenkové-pojmové, má tvrzená předchůdnost rovněž povahu myšlenkovou-pojmovou. Poměr priority a posteriority je tedy stanoven kvůli závislosti definice možnosti na definici uskutečnění.

Kdo však pozorně sledoval Aristotelův postup, ten na takové řešení okamžitě zareaguje námitkou. Nebylo snad opakovaně deklarováno, že je definiční závislost pojmů aktu a potence vzájemná? Nenalézá se pojem „uskutečnění" v téže závislosti na pojmu „možnosti"? Spíše to tedy vypadá na jejich korelativnost, takže nemá vůbec smysl udělit jednomu ze vztažených konceptů primát. Obtíž je samozřejmě reálná. Dá se nějak obejít? Zdá se, že ano. Když Aristoteles poukazoval na vzájemnou podmíněnost pojmů aktu a potence, měl na mysli jejich genezi v našem myšlení. To je totiž vázáno na činnost smyslů, které nás uvádějí v kontakt s hmotnou, a tedy podstatně proměnnou realitou. Uskutečnění nějaké fáze děje přichází v úvahu jen za podmínky existence její předchůdné možnosti, a naopak, možnost vzniku něčeho má význam jen ve vztahu k jejímu uskutečnění. Vezmeme-li ale v potaz metafyzický smysl pojmů aktu a potence, pak mezi nimi nastupují jiné poměry. Možnost závisí na uskutečnění jak v pohledu kinetickém, tak v pohledu metafyzickém. Uskutečnění je však závislé na předchůdné možnosti pouze geneticky, ne už metafyzicky. Akt, nakolik je aktem, závislý není, neboť důvod reálné závislosti je vždy nějaká pasivní možnost. Akt však ze své vlastní povahy potenci (pasivní) vylučuje. Proto na ní v tomto ohledu nezávisí. Aristoteles proto požaduje překročení čistě genetické (kinetické) koncepce aktu. Výsledkem je právě jeho pojmová předchůdnost ve srovnání s možností.

---

[1] Srov. Aristoteles, *Metafyzika,* IX, 8, 1049 b 12-17.

[2] Např. mohu vidět jen natolik, nakolik jsem schopen aktuálního vizuálního úkonu.

[3] *„... actus est prior potentia ratione... Id per quod oportet alterum definiri, est prius eo ratione; sicut animal prius homine et subjectum accidente. Sed potentia non potest definiri nisi per actum. Nam prima ratio possibilis in hoc consistit, quod convenit ipsum agere vel esse in actu; sicut aedificator dicitur qui potest aedificare et speculator qui potest speculari, et visibile dicitur aliquid quod potest videri et sic est in aliis. Ergo est necessarium, quod ratio actus praecedat rationem potentiae. Et propter hoc superius Aristoteles manifestavit potentiam definiendo per actum; actum autem non potuit per aliquod aliud definire, sed solum inductive manifestavit."* (Tomáš Akvinský, *op. cit.,* n. 1846).

Další priorita aktu před potencí se vyjevuje v perspektivě časové.[4] Debata nás opět vrací k problému dění. Děj je charakterizován posloupností, v níž povstává něco, co předtím nebylo. Aristoteles upozorňuje na nutnost distinkce. Na problém je třeba se dívat jednak z hlediska jednotliviny podléhající dění, jednak z hlediska určení zprostředkovaného děním. Pozorujeme-li měnící se či dokonce vznikající jednotlivinu, pak nejprve evidujeme absenci a teprve poté přítomnost toho, co vzniklo. Mladý pár je nejprve bezdětný, brzy se jim však narodí dítě. Dění se v tomto případě odehrálo na linii „bezdětnost – příchod dítěte", tj. absence – prezence, či možnost – uskutečnění. Z hlediska časového je tedy dříve možnost, která je následovaná uskutečněním. Když ale Aristoteles hovoří o předchůdnosti aktu před potencí v časové linii, dívá se na problém z hlediska určení, které je děním zprostředkováno. Aby totiž to, co je v možnosti, přešlo v uskutečnění, musí již existovat nějaké aktuální jsoucno, které onu možnost aktualizuje. Setrváme-li u našeho příkladu: z hlediska nově narozeného dítěte se věci mají tak, že po jeho aktuálním nebytí přichází jeho skutečná existence; z hlediska výsledného určení (jedinec lidského druhu) by k tomu nemohlo dojít, kdyby již před narozením dítěte aktuálně neexistovali jiní lidští jedinci (rodiče), kteří se o nově vzniklý lidský život přičinili. A právě to je ona temporální předchůdnost aktu před potencí, kterou Aristoteles v textu zdůrazňuje.[5]

Aktu je konečně přisouzena priorita i v ohledu bytostném-substanciálním.[6] Užitý termín „substanciální" má na tomto místě význam dokonalosti či poslední determinace jsoucna.[7] To znamená, že Aristoteles chce ukázat na větší dokonalost uskutečnění v porovnání s možností. Také pojmu „dokonalosti" je nutné v tomto kontextu správně porozumět. Východiskem je nahlédnutí povahy konstruktivního dění, jehož prostřednictvím se něco uskutečňuje. Děj zvaný plození stojí na počátku nového života, děj zvaný růst je cestou k dosažení jisté velikosti a zralosti apod. V průběžných fázích se teprve něco stává, od určitého momentu se však dosahuje stavu, k němuž celý proces směřoval. Tento stav označuje Aristoteles za dokonalost něčeho, za jeho finální akt. Biologické, psychologické i duchovní procesy se vyznačují touto charakteristikou – ve vztahu k nim není pojem zralosti ničím fiktivním. Označuje jistý stav příslušného subjektu, který byl realizován předchozím vývojem a který mu dovoluje nejen určitým způsobem přijímat impulsy ze svého okolí, ale též a především s ním aktivně vytvářet určité vztahy. K biologické zralosti (dokonalosti) patří schopnost reprodukce či sdílení specifického určení něčemu jinému. Psychicky vyzrálý jedinec není jen pasivním receptorem vlivů a tlaků prostředí, v němž žije, ale též autonomním

[4] Srov. Aristoteles, *Metafyzika,* IX, 8, 1049b – 1050a 3.

[5] Aristoteles uplatňuje uvedenou argumentaci pro interpretaci přechodu z možnosti pasivní k jejímu odpovídajícímu uskutečnění. Následně pak řeší problém přechodu potencí aktivních k jejich vlastním aktům (srov. 1049b 17 – 1050a 3). Konkrétním příkladem může být např. kvalita vědění (*habitus scientiae*). Jak dochází k aktivaci již vlastněných, ale jen habituálně přítomných poznatků v myšlení člověka? Aristoteles argumentuje tím, že žádné vědění nepovstává z absolutního nevědění. Neboť aby mohlo být něco nově věděno, musí se to stát ve světle již věděného – např. ve světle tzv. prvních principů rozumu (*habitus principiorum* – princip sporu apod.). Habitus ale není totožný s potencí, poněvadž mu již přísluší jistý stupeň aktuality. Z toho řecký filosof vyvozuje, že v případě aktivních potencí je akt předchůdný před potencí i z hlediska jednotliviny (jednotlivého myslícího člověka či např. určité informace jakožto jednotlivé). K tomu je třeba dodat, že pokud v procesu učení dochází k nárůstu aktuálního vědění, má zde své místo pasivní potencialita nezávisle na tom, že habitus prvních principů není čistě potenciální. Aristotelova argumentace je přijatelná jenom tehdy, týká-li se aktů rozumu ohledně téhož předmětu (*ex parte objecti*), tj. těch poznávacích úkonů, v nichž nepovstává žádný nový obsah. To je případ kontinuálního kontemplativního nazírání již poznaného.

[6] Srov. Aristoteles, *Metafyzika,* IX, 8, 1050a 4 – 1050b 34.

[7] *„... substantia, idest perfectione. Nomine enim substantiae consuevit forma significari per quam aliquid est perfectum."* (Tomáš Akvinský, *op. cit.,* n. 1856.)

aktérem svého života. Duchovní dokonalost se váže na aktivaci možnosti poznávání celku skutečnosti a schopnosti sebedarování v aktu přátelství a lásky.[8]

Poněvadž je uskutečnění analogickou veličinou, nelze ji zkoumat pouze na jednom případě.[9] Aristoteles proto opět volí induktivní metodu, v níž se nám odkrývá povaha aktu nejprve na tom, co je pro nás nejpřístupnější (dění hmotného jsoucna), aby se posléze vyjevila jeho metafyzická hodnota. V procesu plození klade Aristoteles vlastní uskutečnění nového jsoucna na samý konec generické činnosti. Všechny proměny, všechny akty, všechny dynamismy, v nichž se plození postupně odvíjí, vedou k jednomu jedinému – ke vzniku (zplození) nového živého jsoucna. Plození je jistou činností, zplozené (plod) už není činností, nýbrž jejím výsledkem. Nicméně posledním smyslem generického procesu je právě vznik nově zrozené bytosti (rostliny, živočicha, člověka).

Právě na této události si můžeme uvědomit myšlenkový postup řeckého metafyzika. Plození (*generatio – factio vitalis*) je dáno aktem, který ještě není dovršen, neboť jde o jistý proces směřující k narození nového života. Toto zplozené (*generatum – perfectum in linea vitae biologicae*) je naopak jeho završením, jeho dokonáním, jeho cílem. V sekci 1050a 8 *Metafyziky* se doslova tvrdí, že uskutečnění je cílem. Úkon plození je poznamenán nedefinitivností, neboť mu je vlastní směřování mimo sebe – k zplozenému. V tomto směřování se ale již na konečném „produktu", cíli, pracuje, a proto je nezbytné spatřovat v konstruktivním dění jeho intencionální přítomnost. Kdyby později realizovaný cíl nebyl v generickém dění nijak přítomen, mohl by být jeho výsledek jakýkoliv jiný. Ze spojení psa a feny by se mohl zrodit třeba slon.[10] Intencionální přítomnost cíle však postrádá existenční naplněnost, je pouze jejím budoucím příslibem. Má-li existence věcí povahu aktu,[11] pak není těžké pochopit, proč je děj něčím méně skutečným, něčím méně aktuálním a tedy něčím méně dokonalým v porovnání s pozitivním výsledkem tohoto děje. Intencionalita je totiž pouze směřováním, pouze anticipací existenčního aktu, který vystupuje z hlubin možnosti teprve na konci generického procesu.

Aristoteles se tedy dívá na konstruktivní děje optikou axiomu, podle něhož to, co je poslední v realizaci, je první v intenci. A co je první, má povahu principu. Uskutečnění-cíl je tudíž principem možnosti (potence, kapacity), což svědčí o předchůdnosti aktu před potencí z hlediska dokonalosti.[12] Řečená priorita je manifestována i poukazem na přirozené aktivní potence (smysly, rozum a vůle): živočichové nevidí (akt) proto, aby měli zrak (potence), ale naopak mají zrak (potenci) proto, aby viděli (akt). Totéž platí i pro ostatní smysly. Nejinak se to má s rozumem a vůlí – myslíme a chceme nikoliv za účelem získání

[8] Ještě uvidíme, že Aristotelova metafyzika nalézá svůj vrcholný výraz v kontemplaci celku skutečnosti založeném v kauzální činnosti první Příčiny a ve vědomém odevzdání vlastního života tomu, co je jeho nejvlastnější a nejzazší hodnotou – lidskému a božskému přátelství.

[9] Kde je analogie, tam je mnohost výrazů analogické dokonalosti.

[10] Nezapomeňme, že potence jako spoluzáklad každého děje je vždy potencí zcela konkrétně strukturovanou – je potencí právě tohoto a ne jiného.

[11] Srov. Aristoteles, *Metafyzika,* IX, 6, 1048a 31.

[12] Tomáš vysvětluje: *„... ea quae sunt posteriora in generatione, sunt priora ... perfectione, quia generatio semper procedit ab imperfecto ad perfectum."* (Tomáš Akvinský, *op. cit.,* n. 1856.) O něco dále čteme: *„Nam finis cujus causa fit aliquid, est quodam principium. Est enim prius in intentione agentis, quia ejus causa fit generatio. Sed actus est finis potentiae; ergo actus est prior potentia et principium quodam ejus."* (*Ibid.,* n. 1857.)

těchto potencí (to by byl rozpor), nýbrž disponujeme jimi s výhledem na jim příslušné akty.[13]

33.2 Tranzitivnost a imanence aktu

Další rozvíjení tématu respektuje to, co bylo již zdůrazněno, totiž že akt a potence mají analogickou hodnotu. Aristoteles poté, co odhalil cílovou hodnotu aktu ve vztahu ke jsoucnu a doložil tento závěr na příkladech různých aktů (generický, senzitivní, racionální, volní), zavádí důležitou distinkci, která rozděluje akty na dva základní druhy. Výše zmíněné příklady byly uvedeny bez ohledu na toto rozlišení, ovšem jestliže se ukázalo, že uskutečnění má povahu cíle jsoucna, neobejdeme se bez něj. Řeč je o rozdělení činností na činnosti imanentní a činnosti tranzitivní.[14] Autentický výraz uskutečnění a posledního určení jsoucna je spojen jen s prvním druhem aktu, zatímco druhý je pouze jejich předstupněm či nedokonalým předobrazem. Proč ale najednou místo aktu-uskutečnění hovoříme o činnosti? Jde snad o synonymní termíny? Rozhodně ne, jak ještě uvidíme. Činnost je takovým typem aktu (aktivita), který je nám důvěrně známý. Zorientujeme-li se v její povaze, připravíme si terén pro pochopení širších hranic významu aktu, než jsou nám běžně dostupné aktivity.[15]

V čem tedy spočívá ohlášená distinkce a jaký je její význam pro metafyzickou reflexi jsoucna jako takového? Činnosti tranzitivní jsou ty, které mají svůj cíl, tj. své uskutečnění, mimo sebe. Tím se samozřejmě nemyslí, že by tato samotná činnost nebyla něčím skutečným, něčím aktuálním. Jádro problému leží jinde. Poněvadž je nutné definovat každou činnost vztahem k tomu, co je termínem (cílem) činnosti, vychází najevo, že jisté činnosti vposledku uskutečňují (aktivují) něco jiného, než jsou ony samy. Činnost psaní, nakolik je psaním, produkuje-uskutečňuje něco od sebe odlišného – psaný text. Činnost stavění zase realizuje stavbu, která nespadá vjedno se stavební aktivitou. A tak bychom mohli jmenovat celou řadu dalších příkladů.

Jinak je tomu u tzv. činností imanentních. U nich již není evidována produkce nějaké vůči nim vnější reality, jejich cíl-uskutečnění, neboli dokonalost, zůstává v nich samých. Aristoteles zde poukazuje na kognitivní akty. Jak v řádu smyslovém, tak i v řádu rozumovém[16] je poznání záležitostí imanentní – poznání není konstrukcí něčeho mimo něj, nýbrž aktem, kterým se vyjevuje zaměřený aspekt reality, jímž je poznávající subjekt vnitřně ur-

[13] Jen tehdy, když provozujeme jistý způsob myšlenkové činnosti za účelem získání zběhlosti v dané oblasti, smíme mluvit o kognitivním konání, které má za cíl vytvoření operativní potence (např. habitu vědy). Tato potence je však opět završena aktuálním věděním: *„Ostendit quod supra posuerat, scilicet quod actus sit finis potentiae. Quod quidem primo manifestat in potentiis activis naturalibus, dicens, quod animalia non vident ut habeant potentiam visivam, sed magis habent potentiam visivam ut videant. Et sic manifestum est quod potentia est propter actum et non e converso… Manifestat idem in potentiis rationalibus, dicens, quod ad hoc homines potentiam habent aedificandi ut aedificent; ad hoc habent ‚theoricam', scilicet scientiam speculativam, ut speculentur. Non autem speculantur ut habeant theoreticam, nisi addiscentes, qui meditantur ea quae sunt scientiae speculativae, ut acquirant eam. Et hi non perfecte speculantur, sed quodammodo et imperfecte … quia speculari non est propter aliquam indigentiam, sed scientia jam habita uti. Discentium autem speculatio est, quia indigent acquirere scientiam.“* (*Ibid., n.* 1858-1859.)

[14] Srov. Aristoteles, *Metafyzika,* IX, 8, 1050a 16 – 1050b 1. S rozlišením obou typů činností se již setkáváme v 6. kapitole téže knihy, sekce 1048b 18-35.

[15] „Jelikož akt neuchopíme jinak než způsobem analogickým, je nezbytné pro pochopení toho, čím je, studovat jeho různé modality, jeho *poión ti.* První modalitou je činnost (což je normální, zvážíme-li velikou blízkost aktu a činnosti, blízkost tak velikou, že je v rovině psychologické zaměňujeme).“ (Marie-Dominique Philippe, *L'Être. Recherche d'une Philosophie premiére*, Téqui, Paris 1973, str. 334.)

[16] Ve hře je nyní rozum ve svých úkonech teoretických, ne poietických.

čován a jenž tím pádem také v něm zůstává. Povaha těchto aktů není čistě zprostředkující. Když vidím, slyším či rozumím, je v liniii těchto činností již vše ukončeno. Vidím-li něco, neděje se to proto, abych v řádu vidění přikročil ještě k něčemu jinému; když něčemu rozumím, je již tím v rámci tohoto aktu finalita předchozího procesu definitivně naplněna – úkony předporozumění, myšlenkové mezikroky (premisy) jsou zabudovány do závěrečného kognitivního aktu (konkluze) a nezůstávají mimo něj. Jsou v něm imanentně přítomny na způsob důkazních principů.

Ať však jde o činnosti tranzitivní či o činnosti imanentní, jejich cílem je pokaždé nějaký akt, neboli vždy je jimi zaměřeno nějaké uskutečnění. Hluboký Aristotelův vhled do povahy skutečnosti přitom dokáže vyzvednout podstatný rozdíl v typech těchto výsledných rezultátů činností. Zatímco činnost tranzitivní konstituuje nějaké uskutečňování, ústí činnost imanentní do opravdového uskutečnění. Jaký je v tom rozdíl? Ten, že uskutečňování je totožné se změnou, s pohybem, kdežto uskutečnění jako takové má povahu nehybného aktu. Ve změně povstává neustále něco nového (inovace) a něco bez přestání míjí; v završeném aktu dochází k vnitřnímu, neprocesuálnímu, aktivnímu držení dokonalosti, k níž se akt vztahuje.[17] Pro každou činnost je podstatné určení jejího počátku (*principium*) a konce-cíle (*terminus*). V závislosti na tom, zda je konec (cíl, termín) operace „uvnitř" či „vně" operace samé, rozlišujeme výše uvedené mody činností.[18] Tranzitivní činnost je obrácena k jinému, imanentní činnost je reflexivní, sebestředná.

Již 6. kapitola deváté knihy Aristotelovy *Metafyziky* převedla pozornost na toto téma. Kvůli jeho mimořádné důležitosti se u něj ještě pozastavíme:

„Činnosti, jež mají mez, nejsou sobě cílem, nýbrž jsou jen prostředkem k cíli, jako jest například při odtučňování cílem zhubnutí, kdežto pochod odtučňování záleží v přiměřeném pohybu, aniž jest sám tím, pro co se pohyb děje. Proto takový pochod nemůže býti činností, alespoň ne ukončenou; neboť není koncem a cílem. Činností jest spíše jenom onen pohyb, v němž jest cíl. Na příklad, řekneme-li: vidí, ale také již uviděl, uvažuje a uvážil, myslí a myslil; ale ne učí se a naučil se, uzdravuje se a uzdravil se. Jinak zase: žije dobře a žil dobře, jest šťasten a byl šťasten. Jinak by děj musel někdy přestat jako při hubnutí. Ale není tomu tak, nýbrž žije a žil. Z těchto činností a pochodů jedny jest třeba nazvati pohybem, druhé uskutečněním. Neboť každý pohyb jest nezavršený, tedy hubnutí, učení, chození, stavění – to jsou změny, a sice neukončené. Neboť nikdo zároveň nechodí a neprošel, ani nestaví a nevystavěl, ani nevzniká a nevznikl, nebo neplatí zároveň: pohybuje se a pohyboval se, nýbrž něco jiného jest pohybuje a pohnul. Avšak totéž jest:

[17] *„Dicendum, quod duplex est actio. Quaedam quae fit cum motu et talis actio semper est cum aliqua innovatione, quia semper aliquid fit et aliquid desinit esse, inquantum acceditur ad terminum et receditur a termino... Alia autem actio est quae est sine motu, per simplicem communicationem formae, inquantum scilicet agens suam similitudinem imprimit recipienti disposito; et talis actio in principio quidem est cum innovatione, secundum quod de novo acquiritur forma in subjecto, sed continuatio ipsius actionis, sicut nullum habet motum adjunctum, sed simplicem influxum, sive communicationem, ita etiam nullam habet innovationem..."* (Tomáš Akvinský, *Quaestiones quodlibetales,* IV, 9, corp.)

[18] *„Manifestat quoddam quod poterat esse dubbium circa praedicta. Quia enim dixerat, quod opus est finis, posset aliquis credere, quod hoc esset verum in omnibus. Sed ipse hoc removet dicens, quod quarumdam activarum potentiarum ultimus finis est solus usus potentiae et non aliquid operatum per actionem potentiae; sicut ultimus finis potentiae visivae est visio et praeter eam non fit a potentia visiva aliquod opus operatum. In quibusdam vero potentiis activis fit aliquod opus praeter actionem, ut ab arte aedificativa fit domus praeter ipsam aedificationem."* (Tomáš Akvinský, *In Metaphysicam Aristotelis commentaria,* loc. cit., n. 1862.)

uviděl a zároveň vidí, myslí a myslil. Takové úkony tedy nazýváme uskutečněním, kdežto ony změnou (pohybem)."[19]

Změna (pohyb, uskutečňování) je v citaci ilustrována těmi akty, které definují dietu. Chci-li zhubnout, musím dodržovat jistou životosprávu. Celý tento komplex činností „není sám tím, pro co se děje", tj. není finálním stavem (např. jistá tělesná váha a proporce), k němuž teprve na způsob prostředku směřuje. Až tohoto cíle bude dosaženo, prostředečná činnost zanikne či bude alespoň výrazně modifikována. Bylo by protismyslné klást poslední cíl do takového způsobu chování – jeho dokonalost se situuje vně chování samé, což ospravedlňuje i jeho konečné odložení (totéž platí i pro jiné uvedené příklady činností – učení, uzdravování, chození, stavění – které nemají svůj cíl v sobě).

Opravdové uskutečnění se oproti tomu vyznačuje kontinuitou – neustálé pozorování jednoho (estetická a filosofická kontemplace) není přechodem od neviděného/neuvažovaného k viděnému/uvažovanému, což právě definuje změnu, nýbrž invariantní, přitom však vrcholně aktivní setrvání v příslušném emotivně-kognitivním stavu. Protože se cíl (to, pro co se aktivita „děje") nenachází mimo tyto akty, neexistuje žádný vnitřní důvod, proč by měly přestat, proč by měly být opuštěny. Do jejich esence je zapsána trvalost. Minulost a budoucnost je vůči nim něco akcidentálního.

Princip a termín (východisko a cíl) jsou u činností tranzitivních nesoučasné, u činností imanentních simultánní. Nesoučasnost principu a termínu činnosti je dána tím, že se mezi ně vkládá potencialita (pasivní možnost). Termín aktu ještě není, ale může být – činnost k jeho realizaci směřuje, a to se neobejde bez jeho posloupné aktualizace. Intervence potenciality také vysvětluje vnější situovanost termínu (realizovaného určení) ve srovnání s principem činnosti (tj. tranzitivitu děje). Takový děj nemá žádnou stabilitu, orientuje se mimo momentálně dosažený stav, není uskutečněním, nýbrž uskutečňováním (změnou). V případě činností vpravdě imanentních posloupnost mizí. Potencialita a tím pádem přerušení aktuální dimenze činnosti jejím nasměrováním k jinému uvolňuje místo

[19] Srov. Aristoteles, *Metafyzika,* IX, 6, 1048b 18-35. Původní řecká předloha vyhrazuje pro označení změn-pohybů termín *kinésis*, pro završené akty termín *enérgeia*. Na druhé straně používá aténský filosof často ještě obrat *entelécheia*. Vzhledem k významům těchto pojmů je možné vyčlenit termín *enérgeia* pro postižení změn, kdežto obrat *entelécheia* pro postižení v sobě završených aktů. Giovanni Reale zavrhuje takové omezení sfér pojmů kvůli prokazatelné nejednotnosti, s níž Aristoteles zmíněné termíny užívá (Srov. Giovanni Reale, *op. cit.,* str. 440-441). Nicméně signifikace těchto termínů je natolik výrazná, že je navrhované rozlišení když ne historicky, tak alespoň teoreticky ospravedlnitelné. *Enérgeia* může znamenat jakýkoliv akt, *entelécheia* klade důraz na přítomnost cíle v tomto aktu (na jeho definitivní završenost): „V první filosofii je *enérgeia* aktem-principem a *entelécheia* zase způsobem existování: způsobem existování toho, kdo je ve stavu vlastnění svého cíle (*la maniére d'exister de celui qui est dans l'ayance de sa fin*)." (Marie-Dominique Philippe, *op. cit.,* str. 326, nota 4.)

uskutečnění orientovanému na sebe, neboli uskutečnění, jehož „hybnost" je sice uchopením něčeho rozdílného od něj, ovšem přeneseného do jeho aktuální intimity.[20]

Jakou důležitost má však dané rozlišení v rámci metafyzické otázky po jsoucnu jako takovém? Proč jí věnujeme tolik pozornosti, když je v klasické metafyzice činnost odsunuta mimo esenci jsoucna a zbývá pro ni místo pouze v periferní ontologické oblasti akcidentality?[21]

Formulace otázky těží z konfuze pojmu akcidentálnosti s pojmem druhotnosti. Podle tohoto až příliš rozšířeného názoru jsou nepodstatná (akcidentální) určení nějaké skutečnosti nedůležitá. Pod takové tvrzení by se ale žádný klasický metafyzik nepodepsal. Termíny podstatný a nepodstatný jsou v prvé řadě termíny technické a neobsahují žádnou hodnotící konotaci. Nepodstatné, neesenciální neboli akcidentální dimenze jsoucna jsou navíc tak rozmanité, že se na ně nelze dívat nějakou jednolitou hodnotící optikou. Jistě, řada akcidentálních determinací jsoucen nemá prakticky žádnou důležitost, dotýkají se jsoucen jen „zpovzdálí".[22] Jenže tyto případy vůbec nevyčerpávají širokou škálu akcidentality, která je jsoucnu vlastní. Zvláště pak činnost věcí zaujímá mezi případky privilegovanou pozici. Operativní potence jsoucen totiž vycházejí z jejich esencí, takže navzdory reálnému rozdílu mezi potencemi, činnostmi a esencí reality není jejich ontologická

[20] Posledně jmenovaná varianta se vztahuje na kognitivní akty, které jsou ve svých obsazích závislé na rozdílném od sebe. Nicméně vlastní přítomnost poznaného obsahu je vůči aktu imanentní, třebaže ho zároveň neprocesuálně orientuje mimo sebe (reprezentativní hodnota intencionálního poznání). Pro hlubší proniknutí do tohoto centrálního problému aristotelské metafyziky promýšlejme následnou pasáž francouzského filosofa Yvese Simona: „Když dosáhne subjekt tranzitivní činnosti svého cíle, náleží činnost minulosti. Pracuje se jen na tom, co ještě není hotovo ... a proto práce předznamenává budoucí dílo. Tranzitivní činnost se tak jeví jako akt nedokonalého jsoucna, nakolik je nedokonalé: a to je definice změny. Imanentní činnost je svou esencí mimo jakoukoliv mobilitu. Pochopíme-li nějakou pravdu, naše inteligence se jí nepřestane zabývat, tak jako dělník přestane pracovat, když dokončí své dílo; když dosáhneme kýženého cíle, nepřestaneme ho milovat. Kontemplace a radost přesahují čas, poněvadž nepodléhají změně... V rozumovém životě člověka se bezpochyby vyskytuje diskurz a v životě touhy snaha; avšak diskurz rozumu a snaha vůle, což jsou jisté obrazy duchovní mobility, čerpají svůj charakter změny z nedokonalosti našich duchovních kapacit, a ne ze své povahy imanentních aktů. Jestliže je imanentní činnost dotčena změnou, jde vůči ní o něco naprosto případkového; postupujeme v myšlení, poněvadž nepoznáváme dostatečně, toužíme po něčem, protože to plně nevlastníme. Je-li myšlení zbaveno svých akcidentálních omezení, je uskutečněním (v tomto ohledu) dokonalého subjektu, a to samé platí pro lásku. Avšak materialistický sklon inteligence, jejímž prvním předmětem je hmotná realita, působí, že jen málo lidí dokáže uchopit tuto úžasnou ideu nehybné aktivity shodné se spočinutím, která není ničím jiným než permanentní dokonalostí (skrze ni) dokonalého jsoucna a která neustále vychází z tohoto jsoucna ne proto, aby pokaždé vyplňovala nedostatky inteligence, nýbrž aby zajistila trvání vlastního rozvinutí (*pour assurer la durée d'un épanouissement*). V myšlení neschopném překročit sugesce představivosti je pojem činnosti výlučně spojen se změnou, takže v životě ducha se pak podléhá pokušení preferovat to, co se co nejvíce podobá tanci atomů či plynutí vod. V tom případě se nerozlišuje činnost a práce, spočinutí a pasivita (*inertie*); neuzná se jiné uspokojení než nedokonalé uspokojení neustálé snahy, spočinutí v kontemplaci a citová stabilita vztahem k stejnému se ohodnotí jako prázdnota, nuda, smrt. Před pravdou bez hledání se upřednostní hledání bez pravdy, štěstí vytěsní velikost, lůno Abrahámovo pozemská konzumace." (Yves Simon, *Introduction a l'ontologie du connaitre,* Desclée De Brouwer, Paris 1934, str. 105-107.)

[21] U konečných jsoucen není jejich činnost totožná s jejich esencí, poněvadž zatímco esence jakékoliv skutečnosti vykazuje imunitu vůči změně (je invariantním momentem jsoucna), u činností evidujeme vznik, zánik či variaci-modifikaci. V zájmu bezrozpornosti je tudíž nutné zařadit operativnost mezi akcidentální rozměry reality.

[22] Např. není významné, kolik kapek deště mne dnes zasáhlo při odpolední procházce parkem, kolikrát jsem mrkl očními víčky, na kolik lidí jsem dnes pohlédl atd.

spřízněnost přehlédnutelná.[23] Typy činností manifestují typy realit, a z toho je patrné, že Aristotelova distinkce slouží k základní orientaci metafyzika při esenciální klasifikaci jsoucen.

Abychom lépe pochopili právě řečené, uvědomme si, že v objektivně pluralistické metafyzice náleží jak bytí, tak i činnost více skutečnostem. Distribuce činností na různá jsoucna je požadována samotnou platností principu sporu. Kdybychom chtěli všechny protichůdné činnosti, které evidujeme v realitě, přiřknout jedinému jsoucnu, stáli bychom před neřešitelným rozporem, jak jsme viděli při argumentaci ve prospěch existence mnohých substancí v našem univerzu.[24] Proč jsou ale vlastně jsoucna činná? Má existence činných jsoucen v tomto světě nějaký hlubší smysl, anebo máme co dělat s prostým faktem, který musíme bez dalších otázek jednoduše konstatovat?

Aristotelsko-tomistická metafyzika rozlišuje v této souvislosti dva druhy uskutečnění – první a druhé (*actus primus et actus secundus*). Tzv. první uskutečnění (*actus primus*) je dáno přirozeností jsoucna, tedy veškerou jeho nutnou výbavou, která ho charakterizuje již při jeho vzniku (esence plus atributy). Tzv. druhé uskutečnění (*actus secundus*) vykazuje náležitosti činnosti. Co se tím myslí? To, že vzniku a dění podléhající jsoucna jsou při svém vstupu do existence uskutečněna jen základně, avšak jejich poslední určení (určitost) jim zatím schází. Je to právě činnost, která má poslední určitost skutečnosti zprostředkovat. Vzhledem k tomu, že je způsob činnosti jsoucen předurčen jejich přirozenostmi, považuje se poslední určení jsoucna za rozvinutí samotné přirozenosti činné skutečnosti.[25] To zůstává sice něčím bytostně akcidentálním, avšak vyžadovaným přirozeností daného jsoucna.

---

[23] Marie-Dominique Philippe na příkladu ukazuje činnost filosofického poznávání a milování autentických hodnot jako esenciální pro konkrétní lidský život, třebaže z ontologického klasifikačního hlediska se jedná o akcidenty: „Tyto aktivity už nejsou čistě případkové, jsou esenciální pro Petrův život, ačkoliv z bytostného pohledu zůstávají ve srovnání s Petrovou podstatou něčím akcidentálním. Tyto aktivity nám umožňují odhalit u Petra něco podstatného, něco, co vůči němu není případkové, nýbrž co je mu opravdu vlastní a co ozřejmuje to, co patří k jeho nejhlubší intimitě. Jsme tedy v přítomnosti něčeho vskutku mezního, co zdokonaluje Petrův život; niterný život Petra tyto aktivity vyžaduje. Podobnou poznámku bychom mohli učinit i na adresu Petrovy existence. Soud *Petr existuje* má modalitu, která není nutná: je nahodilé a případkové, že Petr existuje; a přesto tato existence, kterou vlastní, proniká veškerou jeho niternou identitu." (Marie-Dominique Philippe, *op. cit.,* str. 468).

[24] Srov. přednášku o substancialitě jsoucna.

[25] Činnost je jistým typem komunikace. Co je činné, je činné ohledně něčeho (sebe či jiného) a svou činností udílí (sobě či jinému) nějaké určení. V přednáškách o kategorii vztahu jsme viděli, že se činnost podílí na jeho ustavení. Z naznačených poměrů můžeme vyvodit přinejmenším dva závěry. 1) Díky své činnosti může jedno jsoucno navázat určitý kontakt se jsoucnem jiným tím, že mu něco udělí-sdělí (např. nějakou energii); 2) Zvláště díky činnostem vyššího řádu je jimi vybavené jsoucno schopno vlastního sebezdokonalování. J. De Finance shrnuje oba body v krátkém tvrzení: „Díky tomuto objektivnímu charakteru se nám začíná činnost jevit jako kosmická vazba, neboť zdokonaluje jsoucno jeho vztažením ke zbytku univerza." (Joseph De Finance, *Être et Agir,* Beauchesne, Paris 1945, str. 237.). „Substance jako již daná skutečnost," pokračuje francouzský myslitel, „je metafyzickým východiskem, z něhož se jsoucno vydává za dosažením sama sebe (*d'oú l'être s'élance á la conquete de soi*) ... Druhý akt (tj. činnost) nepřebíjí akt první (tj. substanci): tím, že z něj vychází, vyjadřuje jeho požadavky a odpovídá jim; dovoluje mu tak být více autenticky sám sebou. Krátce, je to zdokonalená substance, která je cílem činnosti" (*ibid.,* str. 240). Metafyzický pluralismus implikuje existenci mnohých a tím pádem omezených jsoucen. Existence každého jednotlivého jsoucna vedle jsoucen jiných není neutrální, neboť celek skutečnosti apeluje na každý svůj jednotlivý moment. Částečnost volá svou povahou po celku. Proto může být omezené jsoucno sebou samým jen svým adekvátním zařazením do celku reality. Činnost zde plní svou nezastupitelnou službu: „Je podivuhodné, že v této komunikaci s jinými dosahují věci svého autentičtějšího bytí. Omezená skutečnost není zcela sama sebou než pod podmínkou, že nezůstane sama v sobě. Nezdokonalí se, když nevyjde sama ze sebe; není možné vyjít ze sebe, než prostřednictvím vztažení se. Nyní vidíme, že činnost je pro konečný subjekt prostředkem k překonání jeho esenciální omezenosti, který ho svým způsobem napojuje na celek skutečnosti." (*Ibid.,* str. 243).

Jak nám tedy zkoumání typů činností může konkrétně pomoci v orientaci při metafyzické klasifikaci věcí? Podle Aristotela a podle většiny realistických metafyziků se na nejnižším bytostném stupni nalézá jsoucno anorganické. Proč? Poněvadž zmíněné „první uskutečnění" tohoto druhu reality vstupuje pouze do dění tranzitivního. Pokud se něco v anorganické sféře děje, dochází vždy k působení jednoho jsoucna na jsoucno jiné. Přitom se přenáší nějaká energie (kinetická, tepelná apod.). Sdílení, přenášení energie je vždy ztrátové na straně jedné (na straně toho, co dané určení udílí) a „ziskové" na straně druhé (příjemce energetické komunikace). Nicméně předávanou energii si v této oblasti žádné jsoucno nepřivlastní tak, že by ji využívalo ve svůj prospěch a pro naplnění vlastní finality. Tento typ tranzitivního dění je typem neustále otevřené energetické komunikace (sdílení) – určité kvantum energie je tu stále „k dispozici" a za určitých podmínek dochází k jejímu samovolnému přenosu na vhodné receptory. Tím, že žádné anorganické jsoucno nedokáže usměrnit energetický tok do sebe a zmocnit se ho jako prostředku pro svůj vlastní účel, stávají se neživé skutečnosti samy pouhými prostředky (médii) přenosu. Neživá příroda je tak navzdory povrchnímu zdání neustálým a nezastavitelným energetickým proudem, který v této zóně bytí nemá žádnou finální destinaci. Neživé entity jsou natolik „vydané" silám svého bytostného kontextu, že jsou zcela pro jiné – jejich působení nesměřuje „dovnitř", nýbrž „navenek"; jejich dynamické „determinování" nevychází z nich samých, ale vždy od jiného. Svět neživé hmoty je světem hetero-determinace (tranzitivnosti).[26]

Vyšší stupeň jsoucnosti je přisouzen tzv. jsoucnu vegetativnímu. Tento typ jsoucna již není čistým energetickým médiem. Není totiž v rovině „druhého uskutečnění" realizováno jenom něčím odlišným od sebe, nýbrž udílí si samo své vlastní uskutečnění.[27] Klasická charakteristika živých jsoucen – *motio sui ab intrinseco* – označuje tu jejich vlastnost, díky níž v nich energetický tok přírody není jen prostě předáván jiným, ale je z jejich „nitra" usměrněn do jejich „nitra". Život, počínaje oním vegetativním, se vyznačuje sebevytvářením a jistou reflexivností. Stojíme před prvním stupněm autodeterminace jsoucna.[28] Energetická komunikace mezi rostlinami a jejich prostředím probíhá jistě na více úrovních, ale jedna z jejích nejtypičtějších forem se nazývá nutritivní asimilací. Rostliny si přivlastňují energetické zdroje ze svého okolí a žijí z nich – zbavují je jejich původní autonomie a „přetvářejí" je ve vlastní organismus. Takové „přetvoření" se neobejde bez hluboké transformace asimilovaných živin. Jejich identita je proměněna podle potřeb rostliny či živočišného organismu. „Druhé uskutečnění" vegetativního jsoucna, tj. jeho činností zprostředkovaná determinace, ho oproti jeho „prvnímu uskutečnění" posunuje dále na škále bytostné intenzity. Svou životní operací se takové jsoucno stává zralým, dosahuje svého biologického maxima.

Jsoucno animální (říše živočišná) vykazuje ještě vyšší stupeň aktivity, což svědčí o vyšším stupni jeho esenciálního zařazení v bytostné hierarchii reality. Je totiž nadáno smyslovým poznáním, a to je zcela nový způsob komunikace jsoucna s jeho okolím. Je-li poznání

[26] Odtud také časté pokušení koncipovat anorganickou oblast bytí jako systém pouhých vztahů.

[27] Problémem kauzality u živých jsoucen se budeme zabývat na svém místě.

[28] Fyzikální heterodeterminace je nahrazena biologickou autodeterminací. Nicméně vegetativní způsob života není opravdovým reprezentantem imanentní činnosti: „U vegetativního života je imanentní jen efekt činnosti, činnost sama není imanencí, nýbrž produkcí. Cílem vyživování je budování organické integrity, což je termín rozdílný od nutritivní činnosti, podobně jako se liší výsledek eficience od eficience samé; a nutrice není nic jiného než cesta vedoucí k tomuto rezultátu. Jsouc eficiencí a ne kvalitou, vegetativní činnost spočívá v proměnách, v postupném určování nedokonalého subjektu takového typu, že jeho úplná určitost spadá vjedno s posledním momentem činnosti. Teprve s životem animálním, s poznáním a s touhou, vidíme povstávat činnost, která se zdokonaluje v sobě samé a není o sobě vztažena k nějakému efektu, která je aktem dokonalého subjektu a neimplikuje žádnou změnu." (Yves Simon, *op. cit.,* str. 121-122.)

opravdu poznáním, dochází v něm ke sjednocení poznávajícího s rozdílným od něj, aniž by to přivodilo zánik asimilované skutečnosti. V poznání je tak respektována identita poznaného, činností potvrzená identita poznávajícího neruší odlišnost termínu kognitivní operace. Animální jsoucno vstupuje díky poznání do styku s jinými jsoucny, získává vztahem k nim své vlastní určení (autodeterminuje se) a nechává je přitom být tím, čím jsou. Již na této úrovni se ukazuje, že jsoucna vyššího řádu nemohou dosáhnout posledního sebeurčení bez respektované existence odlišného od nich.[29]

V člověku je poznání pozvednuto až k racionalitě. Rozum se emancipuje od biologického tlaku živočišnosti a na rozdíl od smyslů přehlíží celek skutečnosti. Kognitivní návrat rozumové činnosti k sobě samé je vědomou autoreflexivitou umožňující realizaci hodnoty pravdy. V ní člověk nahlíží svůj život jako zakotvený v celku metafyzického univerza a jako vposledku určený vztahem k tomu, co má statut nejzazší a nejdokonalejší skutečnosti. Tou, jak jsme při analýze Aristotelova textu viděli, je vrcholné operativní uskutečnění příslušné racionální a volní potence. Dosažení maximální aktualizace specificky lidských operativních potencí nazývá Aristoteles štěstím (životním naplněním). Poslední dokonalost člověka tak spadá vjedno s optimálním užíváním rozumu a vůle.[30]

Nepřehlédněme, že klasický koncept finality lidského bytí nemá nic společného s frenetickým aktivismem, jak by se snad z našeho výkladu mohlo zdát. Poslední smysl lidského života leží v rovině činnosti, avšak tato činnost je imanentní a jako taková zprostředkuje subjektu jeho nejzazší zdokonalení. Proto se vlastně imanentní operace rozumu a vůle nepočítají ke kategorii činnosti, nýbrž řadí se ke kvalitám. Neboť racionálně-volní intencionalitou se člověk autodeterminuje, stává se aktivně tím, čím v linii prvního uskutečnění ještě není. Poznání není převoditelné jenom na činnost – v něm se totiž subjektu zpřístupňuje poznané, a to v modu kognitivní existence kvalitativně určuje samotného po-

[29] U jsoucen živočišných však není poznání emancipováno od jejich biologických potřeb, takže v řadě případů je kognitivní respekt jinosti počátkem fyzické destrukce poznaného jsoucna (kořisti).

[30] Aristoteles na toto téma naráží i v rámci svého metafyzického výkladu v *Metafyzice,* IX, 8, 1050a 37-38. Tento náznak je v jeho *Etice* rozvíjen jako centrální pojem lidské životní operativity. Tomáš doplňuje zmínku komentovaného autora za použití metafyzických pojmů tranzitivní a imanentní činnosti: *„Unde manifestum est, quod etiam felicitas in tali operatione consistit, quae est in operante, non quae transit in rem exteriorem, cum felicitas sit bonum felicis et perfectio ejus. Est enim aliqua vita felicis, scilicet vita perfecta ejus. Unde sicut vita est in vivente, ita felicitas in felice. Et sic patet quod felicitas non consistit nec in aedificando, nec in aliqua hujusmodi actione, quae in exterius transeat, sed in intelligendo et volendo.“* (Tomáš Akvinský, *In Metaphysicam...,* loc. cit., n. 1865).

znávajícího. Kognitivní vlastnění poznaného je novým, kvalitativním způsobem existence poznávajícího.[31]

V tom tedy spočívá hlavní význam teorie možnosti a uskutečnění. Možností podmíněné uskutečnění vytrhuje konečná a dění podléhající jsoucna z jejich partikularity a uděluje jim tím jejich finální dokonalost. Míra této dokonalosti pak závisí na stupni otevřenosti dotyčné partikulární reality k celku jsoucího.

Literatura pro kapitolu

Aristoteles, *Metafyzika*, kap. 9.
Tomáš Akvinský, *Commentaria in Metaphysicam Aristotelis*, liber IX.
Yves Simon, *Introduction a l'ontologie du connaitre*, Desclée de Brouwer, Paris 1934.
Joseph De Finance, *Être et Agir*, Beauchesne, Paris 1945.

[31] „Imanentní aktivita prezentuje všechny charaktery kvality; je vůči konajícímu subjektu něčím zcela interním a je schopna více než vše ostatní vnášet do něj specificky odlišné modality... Z důvodu imanentního aktu, který je vykonáván, je subjekt *takový a takový*, v posledním uskutečnění vnitřního určení (*en acte ultime de détermination intrinséque*), aktuálně dobrý nebo špatný, smutný nebo radostný, v intencionálním vlastnění toho či onoho předmětu. Více než u touhy se kvalitativní povaha imanentní činnosti projevuje v případě poznání, v němž jde v podstatě o existenci na způsob (pod kvalitou) poznaného subjektu." (Yves Simon, *op. cit.,* str. 97.) Kdyby bylo možné myslet poznání jako proces vztahující se vnějškově k poznanému, pak by si uchovalo čistotu své operativní esence (bylo by jen a jen činností). Tak tomu však není v jeho realistickém pojetí: „Pokusme se nyní charakterizovat přesněji tento fundamentální fakt poznání. Definovali jsme ho jako sjednocení, vlastnění, připodobnění. Ale tyto termíny nejsou dostatečné; neboť se pod nimi skrývá jakási dualita. Jenže poznání překonává ve svém vlastním řádu každou dualitu. Subjekt se nestává podobným objektu: stává se objektem. Poznání je způsobem bytí: *cognoscens in actu est cognoscibile in actu.*" (Joseph De Finance, *Être et Agir,* Beauchesne, Paris 1945, str. 261.) O něco dále čteme: „Pojem intence je příbuzný s pojmem relace, *ad aliquid.* Intencionální bytí je zcela vztaženo k předmětu, který reprezentuje, anebo k cíli, který anticipuje. Každý pokus o jeho izolované chápání ho zbavuje jeho přirozenosti. V této reifikaci, v tomto zvěcnění intencionálního jsoucna vidí tomista kapitální hřích moderní filosofie. Třebaže esenciálně implikuje relaci, intencionální jsoucno není čistou relací, nýbrž kvalitativním určením subjektu a zároveň způsobem existence objektu. Zdokonaluje subjekt vnitřní dokonalostí, ačkoliv ne fyzickou; nevztahuje ho jednoduše k předmětu; umožňuje mu se jím jistým způsobem stát" (*ibid.,* str. 262-263). S žádoucí technickou precizností je otázka rozvedena Janem od Sv. Tomáše: *„Actio immanens non est formaliter acti physica de praedicamento actionis, sed metaphysica, quae est qualitas; virtualiter autem potest esse transiens et productiva, sed inquantum immanens, formaliter est qualitas, alias non esset immanens per se et ratione sui, sed ratione termini inhaerentis ipsi agenti, quod est esse immanentem non in ratione actionis, et ut actio est, sed ratione termini, non ut ab actione attacti, sed per rationem recepti ... haec immanentia seu inhaerentia termini in ipso agente, vel in alio subjecto, omnino per accidens se habet ad actionem in ratione ipsa actionis, quia non ipsa actio perficit immanenter, neque actuat ipsum agens, sed est fieri ipsius termini et terminus est qui actuat et inhaeret agenti non ut agens, sed ut passum inhaerentiae ejus. Quid autem pertinet ad essentialem variationem actionis, quod terminus ejus qui inhaeret in passo, habeat pro passo ipsummet agens, vel aliud subjectum extra agens?"* (Jan od Svatého Tomáše, *Cursus philosophicus,* 3, 354b.)

34 Eficientní kauzalita

Pro spontánní myšlení není existence eficientních příčin žádný problém. Moderní filosofická kritika se však od tohoto bezprostředního spoléhání na „evidence" distancuje. Proto se i nad naším problémem vznášejí otazníky. První reflexivní náznak ale ukazuje, že tak jako nelze v kauzalitu naivně jen věřit, tak ji taktéž nelze naivně „kriticky" eliminovat. Přechod od spontánního spoléhání na existenci eficientní příčiny k jejímu filosofickému ospravedlnění vede přes analýzu objektivně jsoucí změny. V ní se soustředíme na momenty identity a diference, kterými je měnící se jsoucno charakterizováno. Výsledkem je odhalení nutnosti existence eficientní příčiny. Existence eficientní příčinnosti je dokazatelná jen tehdy, překročíme-li čistě popisnou registraci fenoménu změny směrem k jejím metaempirickým podmínkám. V našem případě není ani tak těžké ukázat, že eficientní příčina existuje; obtíže se vrství okolo její esence. Závěrečná kapitola ukazuje problém ze zorného úhlu pojmů identity a diference proměnného jsoucna.

34.1 Úvod

Nereflektovaný, spontánní přístup člověka ke každodenní realitě počítá s existencí příčin, které mají garantovat vysvětlení celé řady událostí. Za příčinu se běžně považuje ta skutečnost, která odpovídá na tázání hledajícího myšlení. Ptáme-li se na „proč" nějakého faktu či nějakého děje, pátráme v naprosté většině případů po odpovědi kauzálního typu. Proč je diamat tvrdý? Proč jsou někteří lidé alergičtí na zvířecí chlupy? – těmito otázkami hledáme faktory zodpovědné za výskyt jmenovaných fenoménů. Kdybychom se tedy spolehli na bezprostřední dynamiku lidského rozumu, neměli bychom se zavedením tématu kauzality příliš velký problém. Ale filosofie je ze své povahy nedůvěřivá vůči každé kriticky nereflektované danosti. Odvolání na přirozený sklon lidské mysli ke kauzální interpretaci reality nemůže stát na místě spolehlivého důkazu. Moderní myšlení tuto nedůvěru mohutně podporuje, neboť nové kognitivní metody současných věd umožňují takový výklad fenoménů, který se zásadně míjí se spontánními, myšlenkově neprohloubenými představami člověka zakotveného v každodenní skutečnosti.

Aristotelsko-tomistická metafyzika je na kauzálním výkladu reality přímo vybudována. Přitom se její diskurz o příčinách odvíjí od základních otázek, které si člověk klade tváří v tvář zkušenosti.[1] Padá-li tedy podezření moderní filosofie právě na oddávání se přirozené spontaneitě myšlení, zasahuje její kritika klasické pojetí příčin plnou silou. Přitom jak tradiční, tak moderní stanovisko k problému mají jedno společné – totiž přesvědčení, že zkušeností zachycený profil reality není poslední dimenzí toho, co existuje, nýbrž že

[1] „Tomáš Akvinský se ujímá aristotelské metody filosofického dotazování a teorie analogické plurality příčin, odpovídajících na mnohé základní otázky, které lidský rozum nemůže neklást... V důsledku toho interpretuje skutečnost podle plurality inteligibilních perspektiv (*ratio formalis sub qua*), tj. podle plurality definitivních pohledů na věci z hlediska jejich materie, jejich formy, jejich činitele, jejich cíle a jejich exemplárního modelu." (André De Muralt, *La pensée médiévale et les problématiques contemporaines,* in: *Encyclopédie Philosophieque Universelle,* IV, *Le Discours Philosophiques,* Presses Universitaires de France, Paris 1998, str. 1402.) Aristotelovo představení jednotlivých příčin nalezneme např. ve 3. kapitole první knihy jeho *Metafyziky:* „Jest tedy zřejmo, že tato věda má pochopiti počáteční příčiny – tvrdíme totiž, že každý tehdy něco ví, když se domníváme, že zná první příčinu toho. O příčinách se však mluví ve čtverém významu. O jedné z nich říkáme, že jest podstatou a bytností – neboť otázka ‚proč?' vede nás ke konečnému pojmu a v konečné odpovědi na první ‚proč?' jest příčina a počátek –, druhou nazýváme látkou a podmětem, třetí jest ta, odkud počíná pohyb, a čtvrtá jest v protikladu k této, tj. účel a dobro – neboť je konečným cílem veškerého vzniku a pohybu." (Aristoteles, *Metafyzika,* I, 3, 983 a 23-32.)

tento údaj vyžaduje výklad a vysvětlení. Klasičtí metafyzikové odhalují tzv. metaempirické příčiny, jež zachraňují samotné fenomény před kontradiktorním rozpadem, moderní interpreti zase pátrají v hlubinách poznání po důvodech, proč je ono poznané právě takové a ne jiné. V obou případech jde o překročení čisté konstatace jevů směrem k nalézání faktorů, které by vysvětlily jejich povahu. Jinak ani ve vědě nelze postupovat.

Jak jsme již při analýze Aristotelovy koncepce metafyziky viděli, nemá konstatace jako taková žádnou autoritativní hodnotu, protože její protiklad může být konstatován naprosto stejnohodnotně. Čistě konstatativní postoj ke skutečnosti proto nutně ústí do rozporu či do zdánlivě přijatelnější pozice zásadní skepse.[2] Tlak na odůvodňování je však při jakémkoliv myšlenkovém postoji neúprosný. Otázka po možné platnosti opaku vyzývá k odůvodnění zastávaného stanoviska. Pokud není z této kognitivní dynamiky vytěsněna objektivní skutečnost, nedá se téma kauzality smysluplně obejít.[3] Pokud se ale teorie kauzality subjektivizuje, pak je s objektivním nárokem obhajován ten či onen důvod její objektivní neplatnosti. Jelikož ale v kauzalitu spontánně věříme, povstává nutnost odůvodnění tohoto způsobu nepoučeného myšlenkového stereotypu – musíme odhalit skryté determinace, které přivádí naše myšlení k rozchodu s pravou povahou reality. Tím však kauzalita vstupuje znovu proti vůli kritiků do hry. Konečně pokud se myšlení formalizuje, dochází k náhradě kauzální explikace jsoucna jiným modelem interpretace.[4]

Zaměříme naši pozornost na aristotelsko-tomistické pojetí příčinnosti. Podobně jako řada jiných stěžejních pojmů klasické ontologie nemá pojem příčiny pouze jeden význam. Aristoteles i Tomáš počítají s jeho analogičností. Již bylo naznačeno, že tradiční metafyzické učení hovoří o čtyřech zcela primárních, základních a vzájemně nepřevoditelných významech pojmu příčiny – příčině materiální (*causa materialis*), formální (*causa formalis*), eficientní (*causa efficiens*) a finální (*causa finalis*).

Poněvadž chceme udržet pohled na celek reality, nebude nás zde zajímat problém příčiny materiální. Tento druh příčiny, který se dále rozčleňuje do více základních významů,

---

[2] Východiskem všech druhů skepticismu je čisté, případně zprostředkované konstatování protikladných tvrzení (zprostředkované skrze odkaz na protikladnost odůvodňování příslušných tvrzení), jejichž pravdivostní hodnota je následně prohlášena za nerozhodnutelnou. Rozhodnutelnost by bylo nutné hledat za hranicemi pouhé konstatace, tj. v bližším prozkoumání bezprostředně daného nebo v prozkoumání tzv. nerozhodnutelných explikací. Moderní skepse je živena selháním tzv. definitivních výkladů problémů a proto se stahuje na úroveň čirých konstatací (popisů). V takové atmosféře se i otázka kauzality ocitá ve sféře konstatací bez explikační funkce. Jedna z možností, jak zbavit kauzalitu její základní metafyzické role, je proto např. její výklad přes pouhou časovou následnost dějů (*hoc post hoc*). Taková koncepce nevyžaduje víc než pouhou konstataci toho, co vidíme: fenomén č. 2 následuje fenomén č. 1, a jelikož se to děje pravidelně, považujeme fenomén č. 1 za příčinu fenoménu č. 2 (srov. Humova interpretace kauzality). Nicméně právě na tomto příkladě se ukazuje, jak je takový typ myšlení ošidný. Neboť redukce metafyzické dimenze kauzality na její empiricky dostupnou podobu si totiž žádá explikaci. Hume např. ruší objektivitu kauzálního vztahu mezi jevy tím, že ji vysvětluje čistě psychologicky (vírou – *belief*). Není těžké nahlédnout, že se jedná o dokonale autokontradiktorní počin: subjektivní víra se stává *příčinou* naší příčinné interpretace reálných dějů. Pro tento výklad Hume samozřejmě nárokuje objektivitu, neboť jinak ani nemůže. Likvidovat klasický koncept kauzality nepřiznaným odkazem právě k tomuto konceptu kauzality je však, šetrně řečeno, poněkud nešťastné řešení.

[3] To budeme v další části přednášky také obhajovat.

[4] „Vznik moderní mechaniky s Galileem a Descartem uděluje pojmu příčiny nový, logický obsah: vztah kauzality je tedy definován jako jistý poměr mezi fenomény téhož typu." V propracovanější podobě, i když stále na téže linii formalizovaného myšlení, se pak kauzalitě rozumí takto: tím, jak klasický koncept kauzality padá, dochází k jeho nahrazení konstatacemi následnosti fenoménů. „Matematický pojem funkce dovoluje její kvantitativní vyjádření: konstantní vazby se stávají kauzálními zákony. Tak se pojímá příčinnost: jako regularity bez potřeby reálných příčin. To, co rozhoduje v kauzálním zákoně, je vztah sám, který je fixním momentem, a ne termíny vztahu, které se mění, čímž představují partikulární podmínky zkušeností či pozorování." (J. Largeault, *Causalité,* in: *Encyclopédie philosophique universelle,* II, *Les notions philosophiques,* Presses Universitaires de France, Paris 1990, str. 285.)

má své místo jen v oblasti hmotného jsoucna. Proto spadá reflexe o materiální příčině do kompetence filosofie přírody. Metafyzika operuje se spřízněným, ovšem obsahově ne zcela identickým pojmem možnosti (pasivní potence). O ní se někdy přeneseně uvažuje na způsob příčiny materiální, a to z důvodu podstatného momentu trpnosti (receptivity), který je těmto oběma dimenzím skutečnosti přikládán. Nicméně receptivita materiální příčiny a receptivita pasivní potence nejsou jedno a totéž. Materiální příčina implikuje pasivní potencialitu, ale opak neplatí. Kde se vyskytuje matriální příčina, tam je jsoucno vtaženo do časoprostorových omezení. Nic takového se neděje z důvodu přítomnosti pasivní potence – ta je přítomna i u jsoucen nehmotných.[5] Jelikož pak pasivní potencialita vstupuje do materiálního rozměru skutečnosti a navíc se vyskytuje i v entitách transcendujících hmotné poměry, získává plné právo na metafyzickou reflexi.

Metafyzika se tedy musí soustředit na příčiny zbývající: formální, eficientní a finální. Formální příčinou se myslí na esenciální akt jsoucna. Protože jsme se k esenci jsoucna již vyjadřovali z více hledisek,[6] nebudeme toto téma dále rozpracovávat. Obrátíme pozornost tedy jen k příčině eficientní a finální.

34.2 Existence eficientní příčinnosti

Mezi výše jmenovanými příčinami vykazuje příčina eficientní nejvyšší stupeň odolnosti proti moderní kritice. Zatímco objektivnost pojmů materie, formy i účelu je ze všech stran zásadně zpochybňována, útoky na tzv. účinnou příčinnost byly vždy podstatně umírněnější. To samozřejmě neznamená, že by moderní filosofie beze všeho přijímala tradiční aristotelský koncept eficience. Naopak. Pojem eficience obhájil svou pozici v dnešní době jenom proto, že byl jeho obsah oproti antické předloze podstatně restrukturován. Skutečnost, na níž se chápání tohoto pojmu tříbí, je fenomén změny. Je nepochybné, že se jeho aristotelská interpretace diametrálně odlišuje od jeho soudobého výkladu. To se pak zákonitě podepisuje i na chápání pojmu eficience.

Chceme-li proniknout do problému, je potřeba zvážit nutné implikace dění neboli změny. Nemůže být rozumné pochyby o tom, že změna fakticky existuje. Kdo by chtěl popřít objektivní danost změny, musel by se zbavit myšlenkové diskurzivity. Každé obhájené stanovisko předpokládá předchozí kognitivní proces (argumentaci), což zřejmě platí i o argumentaci v neprospěch objektivity změny. Sebevyvrácení této snahy je proto více než patrné. Změna tudíž náleží k objektivním rysům skutečnosti. Jak ale máme tento fakt myšlenkově zachytit? Aristoteles nepropadá žádné iluzi o tom, že by se jednalo o nějakou snadnou otázku.[7] Kde se skrývá potíž, to se ukáže právě při hledání implikací bezrozporné koncepce faktu změny.

Co vše musí být v pojmu změny alespoň implicitně dáno, aby nešlo o pojem v sobě rozporný? K nejnápadnějším charakteristikám jakékoliv změny patří sukcesivnost (následnost). Změnu lze konstatovat jedině tehdy, když něco přestává být tím, čím doposud bylo, a začíná být tím, čím ještě nebylo. Proto je esence změny vázána na reálně rozdílné fáze (F1 – F2). Dokud existuje pouze stav-fáze č. 1, *ještě* se nic neděje. Když existuje stav-fáze č. 2, *už* se zase nic neděje. F1 a F2 mají svoji identitu a jako takové jsou vzájemně rozdílné. Z toho je ale vidět, že k postižení změny nestačí ani konstatace identity nějakých entit, ani konstatace jejich rozdílu. Neboť identita jako taková vylučuje jakoukoliv změnu a tvr-

[5] Např. lidské myšlení, ačkoliv je ve své povaze nehmotné, není odlučitelné od receptivity a tedy od pasivní potenciality.

[6] Srov. přednášky o transcendentálním určení esence, o proměnách koncepce principu sporu v dějinách a o historické vykolejenosti Hegelovy dialektiky.

[7] Srov. Aristoteles, *Fyzika,* III. loc. cit. Tomáš tuto pasáž komentuje: *„Difficile est accipere quid sit motus“* (Tomáš Akvinský, *In Phys.,* l. 3, n. 6).

zení diference spočívá ve srovnání identity dvou a více vztažených identit a konstatování jejich rozdílu. Mají-li se věci tak, jak jsme vyložili, je nutné změnu „lokalizovat" mezi F1 a F2. Přitom ji ale není možné pojímat jako jakési F3, tedy jako nějaký mezistav ležící mezi extrémy vymezujícími počátek a konec procesu. To by totiž vůbec nic neřešilo, neboť změna by se tím ve své nejvlastnější povaze eliminovala. Konzistentní koncept změny musí proto obsahovat a sjednocovat identitu s diferencí. Samozřejmě, že hlavní záměr Aristotela je neupadnout přitom do rozporu. Pak ovšem nelze tuto syntézu provést *sub eodem respectu*, neboli ze stejného hlediska. Uvidíme, jak se řeckému metafyzikovi daří z této obtížné situace uniknout.

Nejprve však zapátrejme po dalších nutných podmínkách bezrozporného myšlení faktu změny. Kdybychom si chtěli vystačit pouze s uvedenou suksesivností (následností) determinací, pojem změny by se nám vnitřně rozpadl. Podmínka následnosti musí být doplněna o podmínku identity. Neopakujeme tím ale vlastně to, co jsme již řekli? Je-li změna jakousi bezrozpornou syntézou identity a diference, pak moment změny zvaný diference nemůže být „čistý", musí se držet v hranicích stanovených momentem zvaným „identita". Následnost fází reprezentuje diference (tj. povstávání stále nových stavů-fází) a náš druhý apel pouze znovu připomíná, že dění není žádnou „čistou diferenciací".

Rozeberme však problém detailněji. Jestliže dojde ke změně, vzniká něco, co tu ještě nebylo, případně zaniká něco, co tu bylo. Uvažujme tyto dvě konstatace: 1. Bolí mne zuby. 2. Katedrála sv. Víta je v Praze. Jde o dva soudy, které byly vyřčeny v posloupné následnosti (1, 2). Nicméně tento typ suksese je vůči obsahu soudů zcela vnější, neboť *in re* není bolest mých zubů následovaná existencí katedrály sv. Víta v Praze. Posloupnost se týká mého myšlení a charakterizuje jeho procesualitu, jeho proměnnost, jeho reálné dění. Proč je ale v tomto případě změna jen na straně mého myšlení, a ne na straně myšleného? Poněvadž vnější následnost není dostatečnou podmínkou pro realizaci změny. K tomu se vyžaduje následnost, kterou můžeme nazvat vnitřní.

Jak se odlišuje následnost „vnější" od následnosti „vnitřní"? O sobě diferentní reality mohou existovat současně, anebo třeba i následně. Existují-li současně (viz náš příklad), není možné je koncipovat jako dva momenty jednoho procesu. Neboť všechny takto jsoucí reality mají svoji identitu a v tomto ohledu jsou vůči změně imunní. Existují-li následně, stojíme před dvěma variantami následnosti. V prvním případě jde o již zmíněnou posloupnost vnější. Ta může být dána buď posloupností myšlenkových aktů, jimiž jsou tyto skutečnosti zachyceny, stejně jako tomu bylo i u simultánně jsoucích realit. Uveďme k tomu konkrétní příklad. Nejprve myslím na zavraždění Césara v římském senátě, a poté na svůj dnešní odpolední program. Posloupnost mezi uvedenými skutečnostmi, která zde přichází v úvahu, je jak typu kognitivního, tak i typu objektivně reálného (César byl zavražděn objektivně dříve, než jsem realizoval svůj dnešní odpolední program). – Avšak ani tato objektivní suksesivnost mezi oběma ději z nich nečiní vnitřně kontinuální proces, takže poměr mezi F1 (smrt Césara) a F2 (moje odpolední procházka) nejsou vyhodnotitelné jako jedna změna.

Jenže vysvětlit filosoficky změnu znamená vysvětlit vždy nějakou *jednu* změnu. Proč? Protože jednota je transcendentálním určením jsoucna, a je-li změna jsoucnem, musí být každopádně něčím jedním. Dvě rozdílné, vnitřně nepropojené reality, byť by v sobě byly třeba i dynamické povahy (jako v našem druhém příkladě), žádný proces nedefinují. Vždyť smrt Césara a moje procházka nijak nesouvisí, jde o dvě mimoběžná historická fakta. Odlišnost F2 od F1, která musí být charakteristikou opravdové změny, nesmí být taková, že by F2 neměla nic společného s F1. Pak by se konstatovaná suksesivnost proměnila

v následnost dvou či více zcela samostatných entit, což navozuje situaci „čisté diference", která, jak jsme viděli, esenci změny nejenže vůbec nepostihuje, nýbrž přímo likviduje.[8]

Co tedy zajišťuje identitu, která musí vyvažovat suksesivní diferenciaci, má-li jít o změnu? Je jí identita měnícího se jsoucna. Tu je třeba za všech okolností zachovat. Opuštění identity ve prospěch diferenciace (povstávání stále nového) se v transcendentálním pohledu rovná naprostému zablokování změny. Nově vznikající určení jsou v sobě uzavřenými celky, které nekvalifikují něco jiného od sebe. Pak ovšem ani nelze konstatovat jejich vnější suksesivnost. Kdyby vznikající determinace byly něčím o sobě jsoucím, byly by substancemi. Podle klasického učení vznikají substance instantně, tj. neprocesuálně.[9] Pokud se v tom tradiční metafyzika nemýlí, pak z toho plyne nemyslitelnost změny bez jejího základu, který je shodný s identitou měnící se substance. Závěr čerpá své ospravedlnění z nahlédnutí, že žádný soubor neprocesuálních daností[10] nemůže vytvářet žádnou, tedy ani čistě vnější suksesivitu.

Nemohla by však esence substance spočívat právě v procesualitě? To opravdu není možné, poněvadž být substancí znamená být v sobě určitou a v sobě jsoucí realitou. Bytostná inseita je v přímém protikladu s tím, co není v sobě. Jenže je to právě proces, který se vyznačuje exterností svých jednotlivých momentů. Kdo by chtěl rozumět substanci na způsob dění, anihiloval by její esenci, neboť procesní fáze jsou situovány mimo sebe, kterýžto stav v případě substance nepřichází vůbec v úvahu. Ta je naopak inseitně koncentrovaná, takže vše, co ona sama není, je buď akcidentem, nebo nějakou jinou substancí. Co kdyby se ale nežádoucnost konstituování substance přes externitu obešla pojímáním procesu v jeho celistvosti? Substancí by pak bylo dění jako takové, mimo nějž již už nic není (jako u Hegela). Tím bychom dosáhli dvojího efektu. Na jedné straně by substance nebyla procesuální, protože proces jako celek už žádnému dalšímu procesu nepodléhá.[11] Na straně druhé by však esence reality (jediná Substance) nebyla ničím jiným než děním. Na svém místě jsme byli nuceni tento model skutečnosti odmítnout kvůli jeho vnitřní rozpornosti. Jestliže klademe rovnítko mezi identitu a diferenci, zbavujeme významu každý pojem, včetně pojmu jsoucna jako progresivního dynamismu.

---

[8] Řekli jsme, že úvaha platí i pro případ dvou či více suksesivně povstalých dějů (změn). Jelikož jsou tyto změny vzájemně diferentní a ontologicky nesouvislé, neustavují žádnou jednu změnu. Dvě či více změn totiž nejsou momenty nějakého základnějšího dění. Možnost dění dění otevírá nepřijatelný regres do nekonečna: *„Agere et pati sunt motus et significant motum. Si igitur in agere et pati esset motus, sequeretur quod motus sit alicuius motus et generatio generationis et permutatio permutationis. Sed hoc est impossibile."* (Tomáš Akvinský, *In Metaphysicam Aristotelis commentaria,* lib. XI, lect. 12, n. 2386.) Přesto snad zazní otázka, zda různé dějinné události, byť vnitřně nesouvislé, přece jenom neustavují jistý typ dění-změny? Nestačila by tato čistě vnější suksese ke konstituci změny? Proč máme pátrat po nějaké další její podmínce? Při zodpovídání otázky se musíme zamyslet nad tím, proč smrt Césara a moje dnešní procházka vytvářejí určité dění, třebaže mezi oběma momenty schází nějaká vnitřní souvislost. Je tomu tak proto, že uvedené události jsou různě časově situovány. Jenže my máme odhalit konstitutivní podmínky změny, a ty nejsou dány časovou situovaností jejích fází. Neboť podmínkou možnosti času je změna, ne naopak (čas je mírou změny). Čas je tedy od změny odvozen, a tudíž nemůže být její ustavující podmínkou.

[9] *„Quandoque ergo contingit quod utrique mutationis termino est unum commune subiectum actu existens et tunc proprie est motus, sicut accidit in alteratione et augmento et diminutione et loci mutatione."* (Tomáš Akvinský, *De Potentia,* 3, 2 corp.) *„Generatio enim et corruptio non sunt proprie motus, sed mutationes quia motus sunt successivi, sed generatio et corruptio sunt mutationes instantaneae."* (Tomáš Akvinský, *In I De Anima,* l. 6, n.75.)

[10] Jsou-li vznikající určení něčím samostatným, tj. o sobě jsoucím, mají substanciální povahu, a pak má modus jejich vzniku právě ohlášenou podobu.

[11] Kdyby se změna měnila, dění dělo, pohyb hýbal atd. nastolilo by to již několikrát indikovaný regres do nekonečna.

Druhá otázka je ale pro náš účel ještě podstatnější. Když substance nemůže být procesem, plyne z toho automaticky, že nemůže vznikat procesuálně? To jistě neplyne. Jestliže pojmeme vznik substance jako přechod z možnosti do uskutečnění, pak se jak Aristoteles, tak Tomáš mýlí, když zastávají neprocesuálnost geneze podstat. Vše tedy stojí a padá s vysvětlením podmínek vzniku substance. Je skutečně přechodem z možnosti do uskutečnění, tj. je změnou stejně jako každá jiná změna?

Kdyby byla ještě nevzniklá substance předcházena svojí postupně aktualizovatelnou možností (tzv. možnost substance), muselo by se každopádně jednat o možnost nevzniklou. Neboť pokud by sama možnost vznikala, bylo by to možné jen na základě nějaké její možnosti. Má-li být možnost nutnou podmínkou vzniku, nemůže sama vznikat, protože pak z ní namísto podmínky činíme podmíněné a řítíme se opět do nekonečného regresu.[12] Není ale třeba vedle možnosti přičíst k nutným podmínkám posloupného vzniku taktéž samotnou substanci? Pokud ano, pak by se výše předvedená úvaha týkala i jí samé – jakožto podmínka progresivního vzniku by sama nemohla progresivně vznikat (tedy být takovým vznikem konstitutivně podmíněna). Co vzniká postupně, realizuje se po částech. Běží-li o změnu akcidentální, dochází k tomu, že něco v sobě již ustaveného (substance) získává „po částech" jistou determinaci. Aby něco mohlo být takto získáno, musí se ono něco vyznačovat komplexností, přičemž každý moment komplexu je již v umenšené míře tím, co je onen komplex v jeho celistvosti (např. učím-li se, jsou jednotlivé fáze učení označitelné jako poznatky, stejně jako jde o poznatky v podobě finálního – postupně vzniklého – uceleného souboru). Kdyby ale podobnou cestou (postupně) vznikala i substance, musela by být v umenšené, méně komplexní míře dána již ve fázi č. 1 a přes další fáze by směřovala ke svému „zkompletování". To by ovšem s sebou neslo její „skladebnou" povahu – byla by z postupně realizovaných a tedy reálně rozdílných a v principu osamostatnitelných momentů. Jelikož jsme již nemožnost skladebné koncepce substance nahlédli, plyne nám z toho, že substance nemůže vznikat procesuálně.

Proto nezbývá než pojmout vznik substancí jako jejich neprocesuální genezi, v níž je současně dána i možnost vzniklého. Vrátíme-li se do východiska naší úvahy, pak můžeme snadno pochopit, že kdyby jednotlivé fáze změny disponovaly bytostnou samostatností, zrušilo by se tím jakékoliv dění.[13] Z toho plyne, že jednotlivé momenty dění-změny jsou akcidenty. Jsou-li akcidenty, náleží něčemu odlišnému od sebe (substanci). V každé změně je tudíž nutně zastoupena identita substance, která tuto změnu zakládá. Ve světle našeho výkladu lze bezvýhradně souhlasit s Tomášovými výroky, které se snaží zachytit esenciální rysy jakékoliv změny:

„In nomine enim mutationis et transitus designatur aliquid idem, aliter se habere nunc et prius."[14]

„In omni mutatione oportet esse aliquid idem, aliter et aliter se habens."[15]

V každé změně tedy běží o bytí nějaké substance (jsoucna o sobě) v suksesivně rozdílných stavech. Rozdílnost fází procesu není stejného typu jako „statická" diference mezi dvěma a více jsoucími realitami, které jsou již existenčně aktualizované. Diferenciace

[12] Srov. Aristoteles, *Metafyzika,* VII, 8.

[13] Opakujme to, co jsme vyzvedli o něco výše: žádný soubor neprocesuálních daností neustavuje děj (proces).

[14] „Slovem změny a přechodu se označuje něco identického, které se nyní nachází v jiném stavu, než bylo předtím." (Tomáš Akvinský, *De potenia,* 3, 2 corp.)

[15] „V každé změně musí být něco identického, co prochází různými stavy." (Tomáš Akvinský, *Comp. theol.,* I, c. 99.)

mezi jednotlivými stavy měnícího se jsoucna se rozprostírá do časově následných momentů. Změnou se navozuje nějaká nová situace a novost se *ipso facto* odlišuje od toho, co je „staré" (dřívější). Poznáváme-li mnohost statickou, konstatujeme, že něco zde *je*, konfrontujeme-li se s nějakou změnou, uvědomujeme si, že *nastalo* něco, co zde ještě nebylo, anebo že *zaniklo* něco, co zde ještě před jistou chvílí bylo.[16] Celá problematičnost fenoménu změny se soustředí právě sem – když se něco změní, je tomu tak proto, že alterovaná skutečnost ještě takovou ve své předchozí fázi nebyla. Proč však nebyla tím, čím je nyní? Protože její identita byla jiná.[17] Anebo řečeno jinak – jsoucno nebylo tím, čím je nyní, protože předtím nemělo to, co nyní má. Kdyby determinace, která vzešla ze změny, patřila k dřívější identitě jsoucna, vůbec nic by se s ním změnou nestalo, tj. nezměnilo by se.

Plyne z těchto poměrů něco závažného? Klasická metafyzika, která hájí platnost principu sporu, hledá původ nového určení jsoucna v nějakém jiném jsoucnu, které by se reálně lišilo od jsoucna dotčeného změnou. Neboť má-li nějaká entita od jistého okamžiku určení, kterým dříve nedisponovala, nemůže ho mít ze své vlastní identity (ze sebe), ale od jiného. Základní analýza ustavujících momentů změny tedy vede k odhalení existence tzv. eficientní příčinnosti. Její nepřijetí znamená ohrožení identity jsoucna. Nemá-li totiž jsoucno novou determinaci kauzálně od jiného, má ji ze sebe. Kvůli její novosti ji však ze sebe nemá, poněvadž pak by nebyla nová (tj. z procesu vzešlá).[18] Tato pozice je zřejmě rozporná.

34.3 K esenci eficience

Dokazování existence eficientní příčinnosti teoreticky rozvíjí obsah pojmu změny. Bez takového myšlenkového prohloubení primární koncepce dění zůstáváme v rovině pouhé konstatace. Tím, že změna vynáší na světlo to, co ještě nebylo, znepokojuje náš rozum, který je uvyklý pátrat po souvislostech fenoménů. Ale jaká je souvislost mezi tím, co nebylo, a tím, co najednou je? Tato prostá otázka nutí rozum k teoretické interpretaci změny, k opuštění čistě konstatativního přístupu. Při popisu změny si můžeme dovolit říci, že to, co není, předchází to, co se děním uskutečnilo. Jak je ale možné, že to, co není, předchází to, co je? Vždyť to, co není, nepředchází, protože jakožto nicota nevysvětluje reálnost fáze před vznikem. Změna se však zdá být veskrze reálná, takže žádný její moment by neměl vypadnout z hranic reality.

[16] Zánik něčeho je zároveň povstáním něčeho nového. To souvisí s tím, že změna neprobíhá v žádném ontologickém vakuu, ale v realitě samé. Jestliže je to realita, která se mění, musí být stav, který byl proměnou eliminován, nahrazen stavem novým.

[17] Tvrzení se bezpochyby netýká základní identity věci (její esence), nýbrž tzv. její širší identity, tj. onoho komplexu určení (i akcidentálních), které v daném momentu věci náleží.

[18] Znovu vidíme, že je to ve změně přítomná identita a diference jsoucna, které vyjevují problematičnost změny a které vedou k její kauzální explikaci. Snahy o eliminaci identity či diference jsoucna ve změně, stejně jako snaha o rozmělnění jsoucna v dění, se ukázaly jako naprosto neprůchodné. Alternativou ke klasickému kauzálnímu řešení problému je tvrzení o povstání nového stavu jsoucna z nicoty. V tomto pokusu je respektován požadavek nutnosti původu nového z něčeho jiného, než je momentální identita jsoucna, které se angažuje v procesu. Nicméně fakt změny se tím uspokojivě vysvětlit nedá, potíž se takto jen odsouvá. Byla to totiž právě dosud nejsoucí, ale změnou navozená odlišnost, která si vynutila myšlenkové překročení identity měnícího se jsoucna směrem k něčemu jinému. Dosadíme-li však na místo této jinosti nicotu, jsme na tom úplně stejně, jako kdybychom setrvali v hranicích identity měnícího se jsoucna, tj. nevycházíme z rozporu. Nově uskutečněné určení má totiž také svoji identitu (je akcidentem substance a má tudíž svoji konstitutivní totožnost), a ta stojí v rozporu s „identitou" nicoty, která má být důvodem jeho získání. Nicota totiž také nemá ono inkriminované určení (je dokonce přímo jeho popřením), a tak se toto „vysvětlení" ocitá v nezáviděníhodné situaci toho, co má být vysvětleno.

Spolehlivost prosté konstatace je tedy napadnutelná už v jednoduchém reflexivním myšlenkovém pohybu. Při bezstarostném popisování by se totiž mohlo do našeho poznání lehce vloudit něco, co se míjí s povahou popisované reality. Deskripce změny je odkázána na pojem nicoty; ale lze s tímto pojmem vůbec zacházet bez jakékoliv jeho interpretace? Promítneme-li nicotu do reality v té podobě, v jaké se vynořuje v popisném myšlení, pak se vystavujeme nebezpečí její ontologizace, neboť se rázem stane nutnou podmínkou skutečnosti samé (tj. skutečného děje). Hrozba rozporu je zde nasnadě. Teoretická interpretace změny, myšlenkové uchopení naší prvotní zkušenosti s dynamikou reality, není tedy nějaké vykonstruované pojmové schéma, které bychom aplikovali na bezproblematickou dějinnou skutečnost.

Čistě popisnému přístupu unikají souvislosti a jeho metodická absolutizace otevírá prostor kognitivní svévoli. Důvody proměn skutečnosti totiž nejsou zjevné. Každá teoreticky nezaložená konstatace je proto neodůvodněná, tj. potenciálně arbitrární. Zásadní odmítnutí explikace fenoménů by pak s sebou nutně neslo i faktickou, nikdy neodstranitelnou libovolnost tvrzení.[19] Fenomén změny, stejně jako i jiné fenomény, si žádají důkladnou interpretaci.

Předchůdný stav změny tedy nemůže být nicotou. Zároveň však nesmí být tím, čím se má teprve stát. Právě v tomto teoretickém momentě Aristoteles zavádí nezjevnou potenciální dimenzi reality, která je principem změny. Jsoucno se mění, tj. stává se tím, čím za daných okolností být mohlo a může. V kategoriální terminologii to znamená, že substance disponují potencemi, které akcidentálně destabilizují jejich bytí – co je v o sobě jsoucí skutečnosti prozatím stabilní, je zároveň, ovšem z jiného hlediska, též mobilní. Působením odpovídajícího činitele se jsoucno díky své mobilitě (potencialitě) tímto či oním způsobem mobilizuje (mění). Aristoteles rozlišuje potence aktivní a pasivní. V mobilním světě mají oba typy potencí své nezadatelné místo. Kdyby jsoucno nemělo potence aktivní, nebylo by činné. Jelikož esence jednotlivých skutečností není ani mobilní, ani mobilizovatelná, nemůže být sama o sobě bezprostředním principem činnosti konečného jsoucna. Činnosti takového jsoucna jsou totiž samy mobilní, nestálé, proměnné, nahodilé, kdežto esence věcí žádnou změnu nepřipouští. Kdyby bylo jsoucno činné přímo svou esencí, jeho činnost by byla kontinuální a bez variací. Taková činnost je jistě možná, ale pak máme co dělat s maximálním operativním uskutečněním činitele, které, jak jsme viděli v přednášce o aktu a potenci, na sebe bere povahu imanentního kvalitativního určení.[20] Činnost konečných realit je tudíž nutně zprostředkovávána tzv. aktivními (operativními) potencemi.

Kdyby se však mobilita týkala samotné esence jsoucna, ztrácelo by toto jsoucno každou, byť sebemenší změnou svoji totožnost. V tom případě by dění neimplikovalo žádnou identitu, což již bylo prokázáno jako rozporné.

Pokud by jsoucno nedisponovalo žádnými pasivními potencemi, neexistoval by žádný důvod, proč se stává tímto a ne oním. Neboť pak by byl antestav vzniklého charakterizován čistě negativně – jako negace toho, čím jsoucno prozatím není. Čím však jsoucno prozatím není? Vším, co leží za hranicemi jeho momentální identity. Pak by se ovšem mohlo

[19] S fenomenologickým přístupem k realitě a s rezignací na explikační možnosti lidského poznání se musí nejprve vyrovnat noetika, a teprve následně a odvozeně s ním souvisí metafyzické problémy.

[20] U této příležitosti je dobré si uvědomit, v jakém poměru stojí příčina eficientní k příčině formální: „(Příčina formální) imanentně určuje, zatímco příčina eficientní může činit či činí, avšak obě se vzájemně překrývají v tom smyslu, že eficience není ničím jiným než vnějším prodloužením příčinnosti formální, která svým aktem nese příčinu eficientní." (Michele Bastit, *Les quatre causes de l´etre selon la philosophie premiére d´Aristote,* Éditions Peeters, Louvain 2002, str. 308.)

stát třeba i jinou substancí, anebo něčím, co koliduje s jeho esencialitou. Je-li antestav vzniklého čistou negací, pak jsou tyto rozporné důsledky nevyhnutelné.[21]

Po provedené analýze podmínek změny tedy vypadá situace následovně: změna nastává, když nějaká substance vybavená aktivní, operativní potencí působí na jinou substanci, která toto působení přijímá prostřednictvím odpovídající potence pasivní. Uvedený závěr se citelně rozchází s pouhým popisem fenoménu změny, nicméně nechceme-li se vzdát přirozeného chápání reality, nezbývá nám než hledat nezjevné důvody bezprostředně zjevného.

Zamýšlíme-li se nad esencí eficience, vedeme naše myšlení k hlubšímu pochopení jeho metafyzické povahy. Do této roviny jistě patří i otázka, proč je jsoucno vlastně činné? Otázka může být zodpovězena na více úrovních a do určité míry již vlastně i zodpovězena byla. My se však dotazujeme na poslední smysl činnosti jsoucna, jde nám o účel jeho činnosti. K tomu již bylo něco řečeno při traktaci problému uskutečnění. Měli jsme příležitost si uvědomit, že konečná jsoucna svými činnostmi vzájemně komunikují, že si touto cestou napomáhají k dosažení své plnější reality v rovině tzv. druhého uskutečnění. Je-li nějaká konečná věc predisponována, aby se stala tím, čím v jistém momentě své existence ještě není, pak nelze na takový ontologický apel odpovědět jinak než operativně. Jelikož ale daná skutečnost své další uskutečnění jen anticipuje,[22] nemůže si ho nijak udělit ze svých vlastních zdrojů. Je v tom odkázána na jiná jsoucna (viz jejich aktivní potence). Činnost jsoucna[23] je právě tímto aktem udělení určení jinému jsoucnu. Proto můžeme říci, že činnost konečného jsoucna je nezbytná k jeho začlenění do celku existující reality a tím pádem k dosažení jeho bytostné plnosti.

Když jsme v přednáškách o jednotě a mnohosti jsoucna reflektovali problém metafyzické komunity věcí, zápasili jsme o pochopení toho, v čem se existující entity shodují a v čem se liší, a z jakého důvodu. Jsou-li jsoucna mnohá, musí se odlišovat, ale zároveň se musí v něčem shodovat. Navzdory své rozdílnosti jsou nějakým způsobem jedno. Máme již dostatečnou zkušenost s tím, že poslední proniknutí do esence faktu uni-diverzity jsoucna nám zůstává odepřeno. Podobnou bezmoc musíme připustit i v případě poznání esence eficientní příčinnosti. Stačí se totiž jen zeptat, v čem má vlastně eficientně zajišťovaná komunikace určení mezi jednotlivými jsoucny spočívat. Odvětíme, že to, co má jedno jsoucno v modu aktuality, je sděleno tomu jsoucnu, které je tomu predisponováno svou pasivní potencí. Budeme-li se o sdílené realitě vyjadřovat jako o nějakém aktu (určení), pak

[21] Radikalizovaná negativnost antestavu vzniklého neukládá žádnou limitaci tomu, co je realizovatelné. Jedině tehdy, vstoupí-li *pasivní možnost* do změny jako její nutná podmínka, dochází k limitaci dění na to, co je právě ve vztahu k tomuto či onomu jsoucnu možné. V přednášce o aktu a potenci jsme zaregistrovali, že pasivní možnost není žádnou bezobsažnou vyprázdněností, nýbrž precizně strukturovanou dispozicí k vlastní aktualizaci.

[22] Touto anticipací vlastního sebeuskutečnění je právě pasivní možnost, kterou dotyčné jsoucno disponuje.

[23] Řešíme-li problém smyslu činnosti konečného jsoucna, vycházíme z danosti činností tranzitivních, které však nalézají své poslední ospravedlnění v operacích vyšší třídy, tj. v operacích imanentních. Jsoucno svými pasivními potencemi čeká na své uskutečnění, které si samo operativně udílí. Na závěr našeho pojednání se k tomuto tématu ještě krátce vrátíme.

se tedy zdá, že tentýž akt, který je nejprve v příčině, přechází na stranu jsoucna, v němž je příslušný účinek vyvolán.[24] Přenos aktu se zdá být samotnou podstatou eficience.

Nicméně, vložíme-li toto tvrzení do interpretačního kontextu klasické metafyziky, nemůžeme si nevšimnout potíží, které se ihned vynoří. Existují typy eficientní komunikace, jejichž povaha je natolik přehledná, že se nad ní není nutné nějak hlouběji zamýšlet. Dámli někomu nějaký předmět, jsem eficientní příčinou přenosu předmětu ode mne k jinému. Sdílená (udělená) věc si v celém procesu zachovává svoji identitu, podléhá jen lokálnímu přesunu z vlastnictví jednoho do vlastnictví druhého.

Co když ale půjde o určení, která jsoucnům náleží tak těsně, že tvoří součást jejich širší identity?[25] Neztratí ani ona přenosem na jinou skutečnost svoji původní totožnost? Vyjděme z toho, že žádné jsoucno nemůže eficientně sdělit svoji vlastní identitu. Proč? Protože identita každého jsoucna je nesdělitelná a nepřenosná. Kdyby nějaká realita dokázala eficientně reprodukovat sama sebe, musel by se efekt od této příčiny lišit, a zároveň by byl totožný, což je rozporné. Z toho je zřejmé, že se eficientní kauzalita týká jen skutečností sdělitelných.

Tím se ale dostáváme před jisté dilema: jsoucno nemůže eficientně sdělit samo sebe, zároveň však musí sdíleným obsahem nějak disponovat, musí ho mít v dosahu své široké identity. Neboť pokud by ho vůbec nemělo, nemohlo by ho ani sdílet. Připusťme prozatím, že eficientně činné jsoucno předává jinému jsoucnu něco, co je vůči oběma entitám případkové. Je v takovém případě sdílené určení totéž v příčině a v účinku? Víme, že klasická metafyzika zapovídá možnost existence zcela identického akcidentu ve dvou subjektech. Kdo si uvědomí, jaký poměr panuje mezi podstatou a případkem, pro toho není obtížné nahlédnout ospravedlňující důvod tohoto zákazu.[26] Kauzálně komunikované určení tudíž není zcela identické v příčině a v účinku. Zároveň ale nesmí být ani úplně jiné, poněvadž pak by padl základ kauzálního vztahu, který je dán jakousi identitou mezi příčinou a efektem. Vždyť efekt je efektem proto, že má něco od příčiny, tj. že vlastní to, co je i v příčině.

Řešení problému je dostupné jen tehdy, jestliže pojem identity nemá naprosto univocitní význam, nýbrž když je v něm místo pro jistou (analogickou) pluralitu signifikátů.[27] Z této mnohosti významů pojmu identity musíme vyloučit význam identity individu-

[24] „Pojem činitele implikuje především jsoucno, které je v uskutečnění, má jisté konstitutivní určení a dokonalost, a zároveň to, že toto jsoucno sdílí nějakou aktualitu, nějakou dokonalost buď jiným jsoucnům v případě činnosti tranzitivní, nebo sobě samému v případě činnosti imanentní." (Jacques Maritain, *Sette lezioni sull´essere e sui primi principi della ragione speculativa,* Massimo, Milano 1985, str. 142.) Pro rozptýlení možného nedorozumění je třeba podotknout, že činnost imanentní nepředstavuje eficientní produkci, nýbrž kvalitu. Nejde tedy o rozpad identity jsoucna, k němuž by nevyhnutelně došlo, pokud bychom problému rozuměli optikou kauzální eficience: „Esenciální rys imanentní činnosti, definovaný Aristotelem prozatím ještě negativně, ale naprosto jasně, spočívá v tom, že není produkcí nějaké skutečnosti, že není cestou vedoucí k realizaci termínu odlišného od ní samé, neboli jedním slovem, že se esenciálně rozchází s výkonem eficientní kauzality." (Yves Simon, *Introduction a l´ontologie du connaitre,* Desclée De Brouwer, Paris 1934, str. 72.)

[25] Problém je tedy kladen s ohledem na bytostně přivlastnitelná určení, ne s ohledem na sdílené entity, které zůstávají vnější ve vztahu k aktérům jejich transferu. Předám-li peníze či knihu druhé osobě, jsem eficientní příčinou prezence předaného předmětu u jiného jsoucna, přičemž se identita komunikované reality nijak nezměnila (jde o stále tytéž peníze, tutéž knihu, tentýž předmět). Je však tento model komunikace aplikovatelný na všechny druhy eficientního sdílení?

[26] Akcident je způsob existence substance. Kdyby měly dvě substance zcela tentýž způsob případkové existence, vycházelo by to, co je výrazem čistě individuální povahy jednoho jsoucna, ze jsoucen dvou. To je nepřijatelné, protože rozporné.

[27] *„Quia enim unum et ens dicuntur multipliciter, oportet quod ea quae dicuntur secundum ea, multipliciter dicantur, sicut idem et diversum, quae consequuntur unum et multa. . . "* (Tomáš Akvinský, *In Metaphysicma Aristotelis commentaria,* lib. V, lect. 12, n. 930.)

ální – příčinně sdílený obsah nemůže být individuálně identický v příčině a účinku, neboť v příčině participuje na totožnosti příčiny, v účinku naopak na totožnosti účinku.

Objasněme to blíže. Záleží na tom, zda sledujeme osud příčinně sdíleného aktu o sobě, či zda náš náhled rozšíříme i o subjekty, které vstupují do kauzálního vztahu. Podíváme-li se na sdílený akt o sobě, porozumíme některým zvláštním textům, v nichž klasičtí metafyzikové vyjadřují své stanovisko ke dvěma konstitutivním momentům změny – k činnosti (*actio*) a trpnosti (*passio*). To, co je eficientně sdílené (nějaký akt), je sdílené ve vztahu k možnosti (disponibilitě) jiného jsoucna, které je schopno sdílené určení přijmout. Daná možnost je možností právě *tohoto* uskutečnění, neboť každá možnost je konkrétně strukturovaná. Jaký je tedy rozdíl mezi předávaným aktem činitele a přijímaným aktem v účinku? Nezbývá než potvrdit jejich naprostou identitu: sdílený akt příčiny je aktem účinku, nakolik je účinkem. To je dáno tím, že tato možnost je možností tohoto uskutečnění. Z perspektivy obsahu se sdělené neliší od přijatého. Průběh, dynamismus, změna má svoji jednotu, jeden děj se vždy týká jednoho.

Přesto však lze v tomto jednom rozlišit mnohost aspektů, a to tehdy, přesuneme-li naši pozornost od samotného obsahu k tomu, co tento obsah udílí (příčina), nebo k tomu, co tento obsah přijímá (účinek). Třebaže je děním charakterizovaný akt věcně týž,[28] je aktem příčiny, nakolik vychází od jiného (*procedens ab alio*); je aktem účinku, nakolik je recipován v jiném (*ab alio in alio*).[29] Z toho je zřejmé, že příčina a účinek se navzdory své odlišnosti shodují v nějakém jednom (komunikovaný obsah);[30] že svým dynamickým způsobem kopírují povahu plurálně jsoucí reality, která je rovněž jedním a mnohým, identickým a různým.

Právě v této míře participace na univerzální struktuře plurálního jsoucna se stává eficientní kauzalita něčím pro nás ne zcela pochopitelným. Zůstaneme-li na úrovni akcidentální příčinné komunikace, není obtížné vysvětlit obě nutné podmínky, které charakterizují kauzálně sdílený akt, totiž jeho identitu a diferenci. Daný akt je stejný jak v příčině, tak v účinku proto, že to, co je v příčině, je též v té či oné intenzitě i v účinku – účinek má něco jen díky příčině, která sdíleným aktem disponuje.[31] Zároveň je tento akt také různý, poněvadž je aktualizací možnosti, jenž je vždy možností jsoucí na něčem jiném (vposledku „na" substanci). Diferenciace komunikovaného aktu je zaručena jeho recepcí v jiné sub-

[28] Tomáš se dokonce odvažuje ztotožnit činnost s trpností: *„agere et pati sunt idem"*! Viz následná poznámka.

[29] Srov. k tomuto problému Tomáš Akvinský, *In octo libros Physicorum expositio,*lib. III, lect. 5, n. 317, 318 a 320, kde je poukaz k problému eficientní kauzality nepřehlédnutelný.

[30] Každý účinek nese větší či menší podobnost se svou příčinou (podobnost specifickou, generickou či analogickou): „Není nezbytné poznat příčinu k tomu, abychom poznali, že účinek je účinkem, tj. že v tom, čím je, není ze sebe... K poznání účinků není nezbytné poznávat příčinu, jíž jsou ony účinky výsledkem; nicméně je též pravda, že poznáváme-li účinky jako takové, poznáváme zároveň s tím nejen fakt, že zde musí být nějaká příčina, ale také, že tato příčina musí být schopna ony účinky vyvolávat; čímž se jistým způsobem dosahuje i poznání příčiny. Její poznání stojí v proporci k poznání účinků, tzn. že se pro každý účinek vyžaduje adekvátní příčina. Ve skutečnosti nemůže z jakékoliv reality vyplynout jakákoliv realita; kdo dává, musí být schopen dát to, co dává, jinak by dával a nedával, což je rozporné. Příčina musí nějakým způsobem předobsahovat účinek, a toto virtuální předobsahování příčinu charakterizuje." (Carlo Giacon, *Veritá, esistenza, causa,* Zanichelli, Bologna 1973, str. 225-226.)

[31] Je dobré mít stále na mysli, že obsah kauzální komunikace nepodléhá naší představivosti. „Vidíme," píše v souvislosti s problémem kauzálního sdílení J. Maritain, „že komunikace bytí ... implikovaná vztahem příčiny a účinku není předáním nějaké představitelné entity (pevné či kapalné?), která by přecházela z jednoho do druhého, nýbrž sjednocení v uskutečnění, které je zároveň poslední dokonalostí činitele (tranzitivního) a příjemce, takže jeden i druhý sdílí jeden akt, svou činností vstupuje činitel do příjemce – *actio in passio*." (Jacques Maritain, *Sette lezioni sull´essere e sui primi principi della ragione speculativa,* Massimo, Milano 1985, str. 166.)

stanci – to, co je obsahově stejné, je v přivlastněné něčím odlišným od toho, od čeho akt vychází (od příčiny).[32]

Nyní však se podívejme na jiný typ eficience, totiž ten, jehož výsledkem už není jen nějaká akcidentální modifikace jsoucna, nýbrž vznik nových substancí (*generatio*). V tomto případě máme na jedné straně akt činitele, ale odpovídající receptor na druhé straně schází. Účinek (substance) není pouhou modifikací něčeho již předchůdně jsoucího;[33] je zcela novou, svébytnou realitou. Zatímco jinost[34] komunikovaného aktu případkové povahy je garantována odlišností recipující substance a je tudíž předchůdnou podmínkou samotné kauzální komunikace, nemůže mít jinost vzniklé substance takový preexistující základ. Jinost nového jsoucna je rovněž kauzálně vyvolána.

Je-li tomu tak, pak se nemůžeme vyhnout otázce, zda příčina substanciálního jsoucna už nějak obsahuje jeho novost (jinost, diferenci), či nikoliv. Možné odpovědi jsou jen dvě a obě ústí do teoreticky slepé uličky. Pokud totiž příčina (např. rodiče) svůj účinek v jeho odlišnosti již obsahuje, pak k žádnému vzniku nedochází, poněvadž to, co již je, se nestává. Pokud daná příčina tuto odlišnost zrozené substance nijak neobsahuje, nemůže ji kauzálně vyvolat. V obou verzích je vznik nové substance znemožněn. Jak tedy máme chápat eficientní příčinnost vedoucí k ustavení svébytných jsoucen? Zdá se, že žádný konečný činitel nemá kauzální moc k povolání nových substancí do jejich existence.

Pro pochopení vzniku, který je implikován změnou, je odkaz k příčině zcela nezbytný. Co vzniklo, má nutně svoji adekvátní příčinu, na níž závisí.[35] Obrátíme-li však perspektivu a jdeme-li od příčiny k účinku, tj. ptáme-li se, jak je vůbec možné, že příčina vyvolá svůj účinek, pak mohou nastat a za jistých okolností také nastávají nemalé problémy. Aby změna byla reálná, musí být účinek reálně rozdílný od příčiny, tj. musí být v něčem odlišný od výchozího stavu, musí s sebou nést určitou novost. Pokud jde o změnu v akcidentální rovině, je diference účinku a příčiny dána už jiností recipující substance; pokud jde ale o vznik nových substancí, nemáme co činit se změnou na jiném, nýbrž s povstáním novosti, která je závislá na příčině z důvodu identity propojující účinek s příčinou. Avšak z příčiny vychází rovněž diference, která už však na identitu příčiny převoditelná není – což signalizuje útok na samotný princip identity.[36]

---

[32] Možnost je vždy možností substance, tedy možnost něčeho odlišného od příčiny. Tím je dána i diference účinku od příčiny. Možnost jsoucí sama o sobě není konzistentním pojmem – jeho vyvrácení jsme již provedli tak, že jsme poukázali na implikaci nekonečného regresu. Oproti tomu se možnost jsoucí v jiném (možnost substance) do této diskvalifikující situace nedostává, neboť tak jako není o sobě, tak ani o sobě nevzniká – vzniká pouze substance a její možnosti s ní. Takové pojetí možnosti už nevyžaduje danost další možnosti jako vysvětlení jejího vzniku.

[33] Pokud by tomu tak bylo, stal by se ze substance akcident. I to je ale rozporné (v pozadí takového výkladu se skrývá monismus).

[34] Jiností (diferencí) zde myslíme odlišnost účinku od příčiny.

[35] Víme, *že* (*quia*) příčina je, a do jisté míry i *co* je (známe její esenci v různě hlubokých kognitivních průhledech).

[36] Proto uplatnění čistě analytického přístupu nevede k objasnění problému eficientní kauzality. Účinek má svoji nezpochybnitelnou novost, poněvadž pokud by ji neměl, reálnost změny (vzniku) by se rozplynula. Maritain to nepřehlíží, když říká, že se tajemství bytí ještě více zatemní, „když přejdeme k principu kauzality. Můžeme poznamenat, že se tak stává, poněvadž se jedná o princip především existenční, a co je spojeno s existencí něčeho, vykazuje vždy obzvláštní tajemnost" (Jacques Maritain, *Sette lezioni...*, str. 165). Rovněž J. De Finance odhaluje nedostatečnost pouhé analýzy, máme-li správně vysvětlit eficientní kauzální působnost: „Tato vazba," tvrdí autor na adresu poměru příčiny a účinku, „zůstává nesrozumitelná pro toho, kdo setrvává toliko v rovině čistých logických determinací. Bytostné překypování (*surabondance*) kauzality se zdá být prohrou identity. Abychom odhalili pravý smysl činnosti, musíme překročit oblast striktní analýzy." (Joseph De Finance, *Etre et agir,* Beauchesne, Paris 1945, str. 223.)

Jak je tedy možné, že něco substanciálního skutečně nově vzniká? Explikační moc nicoty již selhala – tvrdit, že nově vznikajícím substancím schází dostatečné kauzální krytí, znamená rezignovat před rozporným myšlením. Metafyzik je tudíž v zájmu konzistence svého výkladu eficientní kauzality nucen k otevřenosti vůči možnosti existence transcendentní Příčiny. Toto filosofické téma nachází své místo v teodiceji, která je částí speciální metafyziky. Problém kauzálního vzniku nových substancí souvisí s esencí poznání. Abychom totiž pochopili, jak je možné kauzální kladení nových substancí, musíme svou pozornost obrátit ke kognitivnímu aktu Příčiny, v němž je novost (diference) obsažena na úrovni esence. Poznání je totiž to, co umožňuje přítomnost jiného, nakolik je jiné.

V této souvislosti si můžeme uvědomit, že onen matematicko-logický modus uchopení problému kauzality, o němž jsme se zmínili na počátku naší přednášky, nerespektuje existenční aspekt kauzální eficience, který je však pro ni nanejvýš typický. Pro hlubší proniknutí do tématu je důležitá otázka, co se míní diskutovanou analytičností, která vyjevuje v případě interpretace eficientní příčinnosti svoji nedostatečnost. Právě to, že diference účinku uniká mimo vlastní kauzální relaci, která je založena v identitě mezi příčinou a účinkem: „Dále vidíme, v jakém smyslu lze chápat eficientní kauzalitu jako identifikaci. Díky svému aktuálnímu určení (přirozenému či kognitivně získanému) se činitel podobá tomu, co produkuje, inteligibilní rysy účinku jsou identické s inteligibilními rysy jeho vlastní příčiny. V tom spočívá vztah homogennosti, která zajišťuje pochopitelnost dění. To nijak neodstraňuje fakt, že v dění je nutně něco nejasného a nesrozumitelného a to v té míře, že pokud bychom chtěli beze zbytku uplatnit identifikaci, v níž spočívá celá explikativní síla vztahu účinku k jeho vlastní příčině, odsoudili bychom se k negaci změny, a právě proto vyvstává konflikt mezi identitou a realitou. Rozum v kauzální explikaci ztotožňuje různé (a je pravda, že pouze identické je zcela srozumitelné, každá mnohost implikuje potencialitu), a tudíž zde musí rezignovat na čistou, jednoduchou či absolutní identifikaci příčiny s účinkem, tj. na plně srozumitelné vysvětlení, a to z důvodu reálné rozdílnosti příčiny od účinku. . . " (Yves Simon, *op. cit.,* str. 114.)

Poté, co jsme absolvovali přednášky věnované problému jednotě a mnohosti jsoucna, můžeme vidět problém eficientní kauzality trochu jinak než právě citovaný autor. Pro něj je každá mnohost myšlenkově neproniknutelná z titulu samotné mnohosti, neboť tato podle něj vždy implikuje potencialitu. A jelikož je poměr eficientní příčiny a jejího účinku nezbytně spojen s mnohostí (příčina není účinek), vychází mu z toho zásadní neinteligibilita eficientní produkce. Výsledek našeho zkoumání otázky plurality jsoucna však vyzněl jinak – mnohost není vždy a nutně symptomem nedokonalosti, naopak, pluralita je vlastní dokonalostí jsoucna. To, co stimuluje rozum k úniku z imanence dění, není tedy mnohost implikovaná kauzální produkcí, nýbrž ten aspekt plurality jsoucna, který má podobu opravdové novosti efektu a její nezredukovatelnosti na identitu imanentně situované příčiny.

Jaký závěr máme tedy nakonec učinit? Plyne z výše uvedeného nemožnost analytičnosti principu kauzality? Jde o princip syntetický, který je dostupný jen skrze zkušenostní konstatace a tudíž zbavený jakékoliv nutnosti, která se požaduje k jeho vědecké apodiktičnosti? Nic takového naštěstí neplyne. Klasičtí metafyzikové velmi dobře vědí, že smyslová zkušenost netvoří dostatečně pevný základ k nezvratné formulaci principu: „Můžeme také poznamenat, že princip kauzality vyvozuje tak málo z empirické či psychologické generalizace, že je obtížné učinit s ním nějakou zkušenost; chci říct, že když hledáme konkrétní příklady principu kauzality, je každý nalezený příklad shledán v tomto či onom ohledu jako nedostatečný. Když se zamyslíme nad známým příkladem tělesa, které narazí do tělesa jiného, víme na základě dlouhé experimentální zkušenosti, že je v něm skryta příčina pohybu druhého tělesa; víme velmi dobře, *že* náraz je příčinou pohybu atakovaného tělesa, ale nevidíme, *v čem* tato příčina, tento důvod spočívá: jde o skutečnost značně tajemnou a v tomto ohledu je příklad, který hledáme, velmi nedostatečný. Všimněte si, že jeden z argumentů empirických filosofů, např. Davida Huma, je položen tak, jako by se racionalita a bezprostřední evidence principu kauzality měly převést na každý partikulární případ kauzace, v němž je tento princip ve hře; a proto také řeknou: ale kde vidíte v tom, že jedna koule narazí do koule druhé, a priori rozumový požadavek pohybu druhé koule? Vidíme velmi zřetelně na základě pouhé reflexe pojmů, o nichž jsme právě hovořili, tj. pojmů jsoucna nahodilého, jsoucna zapříčiněného, *že* jsou tyto pojmy nutně spojené a *že* jeden vyžaduje druhý jako to, co má být důvodem jeho vstupu do existence; ale to neznamená, že víme v každém jednotlivém případě, *co* je tímto důvodem existence." (Jacques Maritain, *Sette lezioni...*, str. 164.)

Proto není iluzorní koncipovat nějakou příčinu, jejíž identita není shodná s identitami[37] kladených účinků a která přesto tyto účinky vyvolává i s jejich rozdílností od ní samé.

Literatura pro kapitolu

Carlo Giacon, *Veritá, esistenza, causa,* Zanichelli, Bologna 1973.

Joseph De Finance, *Etre et agir,* Beauchesne, Paris 1945.

Jacques Maritain, *Sette lezioni sull´essere e sui primi principi della ragione speculativa,* Massimo, Milano 1985.

Yves Simon, *Introduction a l´ontologie du connaitre,* Desclée De Brouwer, Paris 1934.

Michele Bastit, *Les quatre causes de l´etre selon la philosophie premiére d´Aristote,* Éditions Peeters, Louvain 2002.

J. Largeault, *Causalité,* in *Encyclopédie philosophique universelle,* II, *Les notions philosophiques,* Presses Universitaires de France, Paris 1990.

André De Muralt, *La pensée médiévale et les problématiques contemporaines,* in *Encyclopédie Philosophieque Universelle,* IV, *Le Discours Philosophiques,* Presses Universitaires de France, Paris 1998.

Čím je tedy dána analytičnost principu kauzality, pro vědeckost metafyziky nezbytná? Její záchrana přichází z distinkce, která respektuje nejednoznačnost pojmu „analytický". Jen ten, kdo operuje toliko jedním a pro tradiční metafyziky tzv. prvním významem pojmu „analytický", odmítne analytičnost principu. Tento význam s sebou nese to, že predikát je nutně obsažen v subjektu. Tak je např. pojem činnosti implikován v pojmu myšlení (srov. např. Tomáš Akvinský, *In Metaphysicam Aristotelis commentaria,* lib. V, lect. 19, n. 1054–1057, kde jsou prezentovány tzv. čtyři způsoby vypovídání o sobě, *modi dicendi per se*). K principu kauzality však nedospíváme čistou analýzou nějakého změnám podléhajícího subjektu, pověvadž jeho definice příčinnou závislost prostě neobsahuje. Když jsme o něco výše definičně charakterizovali změnu, tvrdili jsme společně s Tomášem, že k tomu stačí konstatování postupně realizované jinosti (diference) na něčem identickém. V této definici není po kauzální závislosti žádná stopa, takže ji z ní ani nemůžeme analyticky odvodit (srov. např. Carlo Giacon, *Veritá, esistenza, causa,* Zanichelli, Bologna 1973, str. 222-224: autor odmítá formulaci principu kauzality v podobě „každý účinek závisí na své příčině", poněvadž se jedná o obyčejnou tautologii, a nahrazuje ji formulací správnou, která zní: „každé jsoucno, které nemá nějaké určení ze sebe, má ho od jiného"). Jenže je tu ještě druhý význam pojmu „analytický", totiž ten, v němž již nejde o implikaci predikátu v subjektu, nýbrž naopak o implikaci subjektu v predikátu (např. vlastním subjektem pojmu „schopný humoru" je člověk, takže tento predikát zmíněný subjekt nutně implikuje a je z něho analyticky odvoditelný). Princip kauzality je analytický přesně v tomto druhém významu – pojem jsoucna zapříčiněného nutně implikuje pojem jsoucna nahodilého jako svůj vlastní subjekt: „Na adresu principu eficientní kauzality je třeba poznamenat totéž, co bylo řečeno o principu dostatečného důvodu a o principu finality: jedná se o propozici o sobě nutnou, jako nutnou poznanou, avšak náleží k druhému způsobu perseity. Není to v pojmu postihujícím konstitutivní určení subjeku, v němž bychom četli onen atribut. Predikát není částí definice subjektu či snad samotnou definicí subjektu; je to subjekt, který je implikován v predikátu jako jeho vlastní subjekt. Srovnáme-li ... dva pojmy jsoucna nahodilého a jsoucna zapříčiněného, neboli majícího v jiném důvod své existence, vidíme, že vlastním subjektem toho, co má důvod své existence mimo sebe, je právě jsoucno nahodilé." (Jacques Maritain, *Sette lezioni...*, str. 167.)

[37] I v tomto případě musí být mezi Příčinou a účinkem zachována identita, avšak pouze identita analogická.

35 Problém finality jsoucna

Moderní věda, orientovaná na konstatovatelná fakta, nemá dostatečné prostředky k postižení finality jsoucna, která se bezprostřední fakticitě zásadně vymyká. Stane-li se ideálem vědění matematika (jasnost a zřejmost univocitních konceptů), nemá problém finality šanci na vědeckou rehabilitaci. Aristotelský pojem finality není myslitelný bez adekvátního pojetí potence – historie filosofie však ukazuje, že právě v tomto směru došlo k osudným dezinterpretacím jeho myšlení. Osvětlení a důkaz objektivity pojmu finality probíhá přes analýzu pojmu činnosti. Ta se nemůže realizovat bez svých nutných podmínek, mezi nimiž je vedle eficience i její finalitní zaměřenost. Klasická metafyzika počítá finální příčinu mezi tzv. příčiny vnější. Nicméně její vliv sahá až k vnitřní povaze jsoucna. Není-li naznačená souvislost vyvážena patřičnými distinkcemi, podlehne esence skutečnosti dynamickému diktátu čistě vnějšího finálního zaměření. Metafyzické závěry se týkají i zkoumajícího subjektu – člověka. Nahlédnutím vztahu člověk – metafyzické vědění je nám zprostředkována pravda o naší nesmrtelnosti, neboť být člověkem neznamená v posledku nic jiného než být stále, esenciálně, finálně pro nezaniknutelné Absolutno.

35.1 Úvod

Pojednání o finalitě (účelnosti) jsoucna jsme si nechali až na samotný závěr našeho kurzu, poněvadž v linii rozvíjení metafyzických problémů patří právě sem. Finis, cíl je totiž to, co završuje následnost určitých etap děje, co je vyvrcholením smysluplně uzpůsobeného procesu. Pokud bychom koncipovali téma finality pouze takto neutrálně, totiž jako prosté uzavření nějakého zpětně reflektovaného dynamismu, nemuseli bychom při jeho pojednání narážet na žádné větší obtíže.

Že však námět finality není kladen na klidném, neutrálním poli intelektulních diskuzí, o tom svědčí takřka spontánní podezření, které se zmocní mnohých dnešních myslitelů již při jeho prostém ohlášení a pojmenování. Proč? Důvodů je více. Jeden z nich může spočívat v oprávněné výhradě vůči příliš naivní racionalizaci skutečnosti. Ta se projevuje bezmeznou důvěrou v naši schopnost určit finální „proč" každého děje a faktu, přičemž je v ní nepřehlédnutelný silný antropocentrický akcent. Zeptáme-li se například, proč ve světě zvířat existují psi anebo koně, nejsou v takové perspektivě vzácností zcela bezelstné odpovědi typu „aby je člověk mohl použít k hlídání či k namáhavé práci".

Když se však dotazujeme na tradiční aristotelské pojetí finality, vstupujeme tím do říše podobných prostomyslností? Podle výkladu některých „osvícených" autorů je tomu skutečně tak. V takových kritikách bývá aristotelská finalita prezentována jako vlastní plod antického antropocentrického racionalismu, který byl moderním vývojem již dávno a neodvolatelně překonán. Přitom jsou mnohé takové názory evidentně zatíženy neprověřenými interpretačními schématy, v nichž se inkriminovaná finalistická koncepce reality jeví opravdu jako směšná naivita.[1] Jestliže však nepodlehneme podobným ideologizacím, můžeme se přesvědčit, že klasické pojetí finality je s to podobným námitkám odolávat.

[1] Zesměšňování aristotelského pojetí finality v realitě bývá umožněno její znetvořenou prezentací, např. její absolutizací, zatímco ve skutečnosti zastává Aristoteles finalitu toliko relativní: „... aristotelská finalita není absolutní: oko existuje s výhledem na cíl, avšak není modré kvůli nějakému cíli (viz *De generatione animalium,* V, 778 a 32-33). Odmítá se tento pojem z důvodu neschopnosti rozlišení mezi cílem absolutním a relativním? Anebo se dává přednost zesměšnění nepřítele za účelem jeho snadnější likvidace?" (Bertrand Souchard, *Aristote de la physique á la métaphysique. Réceptivité et causalité,* Editions Universitaires de Dijon, Clamecy 2003, str. 45.)

Další důvod, který blokuje přístup k otázce finality jsoucna, spočívá v oblíbené heideggerovské námitce proti post-parmenidovské koncepci rozumu, který je nahlížen jako hlavní zdroj technologické manipulace jsoucna.[2] Podle této interpretace přestali postparmenidovští filosofové naslouchat samotnému jsoucnu a zmocnili se ho takovými racionálními kategoriemi, které člověku vposledku zajišťují jeho technickou vládu nad světem. Tak jako člověk odjakživa eticky vnitřně zápasí o podmanění si vlastních emočních sil (sebevláda), bojuje také formou racionalizace reality o naprostou nadvládu nad ní. Chceme-li v praktickém životě dosáhnout stanovených cílů, musíme k nim zaměřit adekvátní prostředky. Tuto praktickou zkušenost se sebou samým pak měl rozumný tvor přenést na ostatní skutečnost, takže se mu při tehdejší nedostatečnosti transcendentální reflexe začaly cíle jevit jako něco objektivního, zasazeného ve skutečnosti samé a nezávislého na lidském rozvrhovateli.

Nicméně ani tato interpretační zkratka není prosta neblahé ideologizace. Bližší analýza Aristotelových výpovědí totiž ukazuje, že si řecký metafyzik více než jasně uvědomuje začleněnost myšlenkově-volního dynamismu v člověku do globální hybnosti celku reality. Lidská cílevědomost (vědomost cíle) je tak specificky antropologickým výrazem toho, co se ve více či méně zahalené podobě odehrává na všech úrovních jsoucího.[3] Proto Aristoteles nikdy netvrdí, že příroda napodobuje umění, nýbrž naopak, že umění napodobuje přírodu (tj. že v sobě reprodukuje podobný dynamismus, jaký je pro samotnou přírodu typický).

Nakonec se zmiňme ještě o dalším důvodu, který většinu současných filosofů od reflexí nad tématem finality jsoucna odrazuje. Tento klasický problém byl totiž v dějinách často

[2] Viz závěr naší přednášky o hlavních rysech metafyzického poznání.

[3] B. Souchard dobře ukazuje, jak je moderní napadání aristotelské finality v jejím údajně antropomorfním eticko-praktickém původu neudržitelná. Kdo opravdu pečlivě studuje patřičné Aristotelovy texty, nemůže nevidět, jak obezřetně Aristoteles v rozvíjení tématu finality postupuje. Nenacházíme v nich žádnou stopu jednoduchého a přímočarého přenosu praktického konceptu cíle do jsoucna jako takového. Přírodu naopak Aristoteles popisuje jako mnohdy pokusně tápající k tomu, co se plně projeví až na úrovni lidského bytí. Aristotelova opatrnost vychází z jeho bezprostřední a mnohonásobně opakované zkušenosti s různorodou realitou. V ní dochází k náhodám a k rozumově nepochopitelným událostem. Infrahumánní oblast jsoucího své cíle skrývá a nepředkládá je našemu na přítomnost orientovanému patření:

„Mezi formou, cílem a eficiencí panuje taková jednota, že je jejich separace težko myslitelná. Co vlastně umožňuje separaci obecně a distinkci mezi materií a formou zvlášť? Jaká forma ducha umožňuje distinkci a separaci, když ne matematika? Rozdíl mezi přírodou a technikou není jen ten, který probíhá mezi dvěma realitami; je také rozdílem mezi dvěma způsoby myšlenkového postupu. Ideálem matematiky je jasnost a distinkce: příčiny jsou separovány, aby nevznikla konfuze, elementy jsou rozlišeny a zdánlivě vyjasněny. Jestliže v matematice se postupuje od jasného k jasnému, není tomu tak ve filosofii přírody (a v metafyzice – pozn. R. C.), která jde od konfuzního k rozlišenému anebo od jasného pro nás k jasnému o sobě. Pro imaginaci je mnohem jednodušší koncipovat rozlišení příčin v technice, než je vidět v konfuzní jednotě v dynamickém jsoucnu. Tak jako postupujeme při chápání aktu a potence v nasvíceném přítmí reality (*dans un processus clair-obscur de compréhension*) při současném odmítání prostorové jasnosti a rozlišenosti, tak rovněž musíme při chápání přirozené kauzality odmítnout technicko-matematickou separaci a distinkci. I když je pro nás technické chápání (reálných principů – pozn. R. C.) jednodušší, neznamená to, že by tato jednoduchost byla výrazem skutečného pochopení. Naopak, šlo by o konfuzi chápání přírodně-filosofického (a metafyzického – pozn. R. C.) s chápáním matematickým, která činí z reality technické schéma.

Jestliže Aristoteles užívá k manifestaci reálných příčin technických analogií, pak jde nejen o literární a rétorický způsob postupu, který nepostihuje jádro problému, ale sahá k těmto prostředkům také proto, že se matematická distinkce oproti reálné ambivalenci vyznačuje předností jasnosti. Poměr přirozené skutečnosti a techniky je tudíž dvojí. Reálně je to přirozené jsoucno, které má primát před technikou: technika napodobuje hybnost reality, která je jejím vzorem. Avšak z hlediska expozice, metodologicky, předchází technika přirozenou skutečnost. Přirozenou kauzalitu reality vnímám jasněji v technice, poněvadž příčiny jsou rozlišené. Ale chápat technickým způsobem horizont přirozené kauzality znamená zaměnit primát ontologický za logický.

pojednáván v těsné blízkosti s problémem Boha-Stvořitele, což je pro mnohé intelektuály neklamným znamením aliance teleologie (*telos* – cíl) s teologií (theos – Bůh). Anti-teistická skepse tak do svého zpochybňování strhává vše, co má nutnou vazbu na teistickou tezi, tedy podle zmíněné interpretace i otázku finality. Uvidíme však, že základní metafyzické rozpracování problému naznačenou vazbu nijak nepotřebuje. Jestliže tedy pojem finality jsoucna nemá žádnou nezdravě racionalistickou, prakticko-etickou ani náboženskou provenienci, zkoumejme možnosti jeho racionálního založení v rámci realisticky fundované metafyziky.

35.2 Teoretická fundace finality jsoucna

35.2.1 Specifikace obtíží a jejích kořenů

V přednášce o genezi metafyzického poznání jsme se seznámili se způsobem, jakým Aristoteles dochází k formulaci teorie příčin jsoucna. Učení o příčinách je vypracovanou odpovědí na spontánní tázání rozumu, které v nás vyvolává povaha smyslově přijímané reality. Jaký rys této reality vede naše myšlení k předpokladu existence finální příčiny?

Stejně jako tomu bylo v případě příčiny eficientní, je i nyní stimulem zkušenost. Jednotlivé fáze, které v určitých procesech předcházejí realizaci nějakého výsledku, se odvíjejí tak, jako by ho svou dynamikou respektovaly. Proto se jednotlivé etapy změn nezdají být uzavřenými celky, spíše to vypadá, jako by byly určovány finálním momentem procesu na způsob determinace částí vztahem k celku. Tato hypotéza se týká především dění organického. Ať už nějaký organismus roste, či jenom uchovává svoji identitu, pokaždé se nabízí možnost interpretovat jeho chování skrze dynamickou relaci částí k celku.[4]

Je však opravdu v možnostech vědy tuto otázku vůbec nastolit? Když klíčí nějaké semeno, lze tento biologický děj analyzovat prostřednictvím fyzikálních a bio-chemických kategorií. Je možné popisovat reakce a procesy, jimiž se tato životní dynamika vyznačuje. Vědecký rozbor fakt se musí ze zásady omezit na to, co je empiricky dostupné – v tom se většina dnešních badatelů v oblasti empiricky zpracovatelných dat shodne. Pokud se ale kritéria vědeckosti nastaví podle empiristického kánonu, pak pozbývá otázka finality dění šanci na vědecký rozbor. Účelnost procesů totiž není nijak bezprostředně dostupná, protože přítomná fáze děje je podle této hypotézy predeterminačně vztažena k něčemu, co ještě vůbec neexistuje (k budoucímu výsledku). Jak však může to, co prozatím neexistuje, kauzálně působit na to, co již existuje? To je otázka, na niž se nejsnáze a zdánlivě

Díky separaci máme konstitutivní vazbu matematiky a techniky. Matematika separuje formu od materie, tak jako technika od sebe odděluje jednotlivé příčiny. Je to Platón, který zavádí tuto separaci. Matematika postupující od počtu má praktickou (operatorní) funkci. Je možné rozumět praktickému a utilitárnímu původu matematiky, která se rozvíjí společně s obchodem. Geometrie ... dovoluje vyměření polí a tím pádem znovuustavení právnických vztahů po nilských záplavách. Tím, že matematika intelektuálně separuje formu od materie, umožňuje technice vykonávat separaci reálnou. S Platónem se přirozené jsoucno matematizuje a technika se může rozvíjet, avšak věda o přirozeném jsoucnu už není kontemplativní, nýbrž praktická. Proto je pro meta-matematika normální, že umění předchází přirozenou realitu. Primát matematických věd implikuje skrze separabilitu primát techniky.

Primát božské demiurgie, pojem modelu vyplývají u Platóna z jeho meta-matematického postoje ke skutečnosti. Oproti tomu znemožňuje Aristotelovi primát fyziky odvozovat vědění o přirozeném jsoucnu z nějakého technického schématu, třebaže je používá za účelem jeho přístupnější ilustrace. Naneštěstí to, co je jasnější a zřejmější, není nutně více pravdivé... Tvrdit, že reálná kauzalita má technický původ, znamená podlehnout iluzím o explikační hodnotě matematiky. Vyjasňující distinkce zde zahaluje reálnou konfuzi. Pro Aristotela není studium přírody předstupněm jejího technického zvládnutí..." (Bernard SOUCHARD, *op. cit.,* str. 77-78).

[4] Když dojde např. ke zranění nějakého organismu, nastartují se v jeho poškozené části takové biologické procesy, které, je-li to ještě možné, vedou k nastolení původní organické integrity. I zde se tedy zdá, že část pracuje pod taktovkou celku.

racionálně odpovídá zavržením finalitní explikace skutečnosti. Důvod takové negativistické pozice je zřejmý: neporozumění finalistické tezi.[5] Co ještě není, postrádá jakoukoliv působnost,[6] takže eliminovaný pojem cíle-příčiny (*finis-causa*) za sebou nechává místo pouze pro pojem cíle-účinku (*finis-effectus*), tj. pro fakticky realizovaný výsledek děje.

Je pravda, že současná věda disponuje koncepty, v nichž se ukazuje predeterminovanost (naprogramovanost) jistých procesů (např. pojem genetické informace). V scientistické perspektivě je však i genetická informace organismu pouhým výsledkem předchůdného dění (historie daného druhu, jedince atd.), to znamená, že je chápána jako čistě faktická „zkušenostní" sedimentace dějinně podmíněných živých jsoucen. Proto není možné stanovit principiální paralelu mezi touto vědeckou koncepcí a klasickým pojmem finality.

Klasický pojem finality nelze redukovat ani na eficienci, ani na její výsledek. Specifikum tradičně pojatého cíle dění spočívá v nároku na jeho kauzální moc vůči již existujícím jsoucnům, navzdory jeho efektivní nepůsobnosti. Řečeno jinak – ačkoliv něco ještě není uskutečněno ve své budoucí plnosti (např. vyvíjející se organismus), orientuje tento finální stav všechny fáze momentálního růstu směrem k sobě. To znamená, že realita, která je budoucí, vykonává kauzální „vládu" nad již jsoucím v přítomnosti, tedy že přítomnost v sobě ono budoucí již nějak nese a podléhá jeho režii. Nutno přiznat, že něco takového je jen těžko pochopitelné.[7]

Když jsme se v lekci o možnosti a uskutečnění zamýšleli nad poměrem těchto nadkategoriálních určení jsoucna, zaměřili jsme nejprve naši pozornost na fenomén změny. Přitom jsme nahlédli, že bez uvedených pojmů – momentů reálného dění – není změna metafy-

[5] Uvidíme, že se v úvahách o finalitě jsoucna pátrá po nutných podmínkách dění v jeho dvojím aspektu – činném a trpném. Budeme se muset např. zamyslet nad tím, zda je vůbec možné působení eficientní příčiny bez její finalitní predeterminace. Neboli budeme si klást otázku, zda je účinek přítomen v příčině na způsob jejího cíle, či nikoliv. Již tato otázka vede k určitému paradoxu: „Je tedy třeba, aby byl účinek již nějak přítomen v příčině. Pokud by tomu tak nebylo, zůstal by bez důvodu: proč by vznikl takový, a ne spíše jiný? – Avšak, na druhé straně, účinek se nemůže nacházet v příčině svou vlastní realitou, neboť kdyby tomu tak bylo, nemusel by již být nijak produkován. Je tedy nutné, aby byl v činiteli jako v něm nejsoucí, ‚na způsob svého nebytí' – ale přitom jako ve svém bytí vyžadovaný; právě to definuje přítomnost něčeho na způsob cíle." (Joseph De Finance, *Connaissance de l´etre,* Desclée de Brouwer, Paris – Brugges 1966, str. 420.)

[6] Uvedená námitka se vztahuje na ty typy procesů, v nichž celek ještě není uskutečněn (např. na biologický růst). Jedná-li se o dynamickou relaci částí vzhledem k již existujícímu celku (např. vztah části organismu – organismus jako celek), přestává být námitka účinná.

[7] „Melouny určené jako pokrm pro rodinu, dýně jako občerstvení pro přátele – tyto zjednodušující argumenty vrhly otázku finality do pochybností. Ostatně je nemyslitelné, že by efekt předcházel svoji příčinu, takže finální příčina nemůže být pravou příčinou, poněvadž pravá příčina figuruje mezi předpoklady nějakého fenoménu. Jak by mohlo to, co ještě není, determinovat to, co je? ... Jenže naše neschopnost to pochopit ještě neznamená, že by finalizované skutečnosti neexistovaly. Často se vyskytuje snaha o jejich redukci na iluze či fikce a poukazuje se na to, že ony údajné finalizované skutečnosti pocházejí z mechanických a fyzikálně-chemických příčin. Tato redukce nepřesvědčuje: přehlíží tajemství uspořádané souvislosti (*agencement*) a organizaci příčin, jejichž vysvětlení skrze působnost náhody by bylo směšné. Mezi těmito fakty finality lze zmínit regulaci a regeneraci embrya, tj. schopnost, kterou v jistém stadiu svého vývoje disponuje, vystavět z fragmentu znovu celý organismus nebo jeho určitou oblast či orgán. Věci se chovají tak, jako by existovala působnost celku vzhledem k částem. Tváří v tvář těmto fenoménům byl okolo roku 1920 zaveden termín ‚holismus' k označení toho, co se tradičně nazývalo finalismem. Holismus, neboli teze, podle níž není celek zredukovatelný na své části, stojí v kontrastu s analytickými postupy, které věda běžně používá. Říká se, že věda nemůže být jiná než redukcionistická. Zastánci holismu a finalismu namítají, že redukce živého jsoucna na fyzikálně-chemické procesy nemůže být vposledku vysvětlující. Umírnění redukcionisté míní, že reflexe o finalitě nejsou slučitelné s metodami vědy a že z ní musí být vyloučeny. Jde však o vyloučení čistě metodické, které netrvá na neexistenci toho, co se skrývá za jeho zády: finalita může mít své legitimní místo v metafyzice." (J. Largeault, *Finalité,* in *Encyclopédie philosophique universelle,* tome I, *Les Notions Philosophiques,* Presses Universitaires de France, Paris 1990, str. 994.)

zicky vysvětlitelná. Dnešní neochota ke kladení problému finality jsoucna, a to nejen na úrovni partikulární vědy, ale i ve filosofii, má kromě jiného důvod i v dějinných proměnách pojetí možnosti a uskutečnění. Jak ještě připomeneme, pro Aristotela existuje niterné napojení pojmu finality na pojem potence, jak v jeho aktivním, tak v jeho pasivním smyslu. Proto se není třeba divit, že se změna konceptu potence nevyhnutelně odráží i na pojmu účelnosti. Můžeme to konkrétně ilustrovat na Descartově interpretaci aristotelského pojetí pasivní možnosti:

„... co se týče definice pohybu, je zřejmé, že realita, o níž se říká, že je v možnosti, je pojímána jako nejsoucí v uskutečnění (*intelligi non esse in actu*); takže když někdo tvrdí, že pohyb je uskutečnění jsoucna v možnosti, nakolik je v možnosti, musíme tomu rozumět tak, že pohyb je uskutečnění jsoucna, které není v uskutečnění, nakolik není v uskutečnění; a to je evidentní rozpor, anebo to přinejmenším v sobě skrývá velikou nejasnost."[8]

Descarta už nezajímá metafyzický pohled na změnu, takže ani nepřipouští nezbytnost pojmů aktu a potence k zdárnému pochopení její nejvlastnější povahy. Jeho myšlení se spokojuje pouze s tím, co je zřejmé a jasné, zatímco uchopení změny přes koncepty aktu a potence za Descartovým požadavkem hodně zaostává. Ostatně, jak již víme, Aristoteles vnitřní zahalenost změny sám otevřeně deklaroval.[9] Řeckému metafyzikovi je zcela cizí nadřazovat umělé metodické zásady nemanipulovatelné povaze skutečnosti včetně skutečnosti lidského myšlení, které sice s sebou v zaměření na určité objekty mnohdy nese nepřekonatelné nejasnosti, ale i přesto je možné dopracovat se k apodiktickým závěrům. Stačí si jen uvědomit podstatný rozdíl mezi poznáním těch nejzákladnějších, ale zároveň nejobecnějších nutných podmínek nějakého faktu (např. změny skrze pojmy aktu a potence), a mezi poznáním jeho konkrétní esence, které už nám uniká. Navzdory tomu univerzální závěr o jeho partikulárních případech platí.

Descartes rozumí určení „aktu" ne jako principu jsoucna, ale jako „brutálnímu faktu". Potenci pak pojímá jako negaci tohoto aktu. V takovém přístupu se Aristotelova definice změny nemůže jevit jinak než rozporně. Exigence „jasnosti" a „rozlišenosti" (*ideae clarae et distinctae*) posouvají Descarta do odlišné perspektivy, z níž se změna proměňuje v mechanistickou záležitost. K jejímu vysvětlení už stačí jen eficientní příčina. Eliminace aristotelského pojmu potence se pak ve svém posledním důsledku projevuje v eliminaci pojmu finality z Descartových úvah o přírodě.

Je známo, že Descartes uvedl novověké filosofické myšlení na nové cesty. Je však také známo, že jeho intelektuální originalita není zas tak radikální, jak to bylo progresivními historiky filosofie po dlouhou dobu proklamováno. Moderní studie o historicko-teoretických předpokladech Descartova díla ukázaly, že jsou v něm často jen silně a působivě akcentovány tendence, které byly vlastní některým jeho filosofickým předchůdcům. Ani negace pojmu finality oklikou přes dezinterpretaci pojmu potence není originální Descartovou „zásluhou". Byl to již Vilém z Ockhamu, který přistoupil k problému možnosti a uskutečnění takovým způsobem; Descartovi na prahu moderní éry stačilo jen umně transponovat jeho myšlenky do nového intelektuálního prostředí. Slavný britský nominalista zavrhuje metafyziku a nahrazuje ji logikou, v níž pojmy aktu a potence získávají zcela nové významy. V osudné epistemické restrikci už nejsou ničím jiným než logickými modalitami atribuce (*possibilis-necessaria*). Reálným základem těchto logických operací je to, co pře-

[8] René Descartes, *Lettre CDLXXVI quater a Boswell,* 1646, Oevres IV, str. 697-698, citováno v Marie-Dominique Philippe, *L´Etre. Recherche d´une Philosophie premiére,* vol. II, 1er partie, Téqui, Paris 1973, str. 421.

[9] Srov. Aristoteles, *Fyzika,* III, 2, 201 b 27 ss.

žilo nemilosrdnou operaci Ockhamovou břitvou – „brutální" fakt existence věcí. Ty závisí na absolutní moci Boha (*potentia absoluta Dei*), což znamená, že ve skutečnosti může být a může se stát absolutně cokoliv, vyjma toho, co implikuje rozpor. Tím ovšem dochází k naprostému vyprázdnění pojmu možnosti. Je-li možné naprosto vše (*potentia absoluta Dei*), žádná skutečnost není k ničemu vnitřně předurčena, nemá žádné přirozené sklony a tendence, které by směřovaly ke svému přirozenému cíli, nemá v sobě žádné napětí mezi tím, co je pro ni objektivně naplňující a objektivně frustrující. Je pouze vržena do reality, přirozeným rozumem nedešifrovatelné, a je vydána všanc absolutní, vnější moci.[10]

35.2.2 Pojem finality jsoucna

Na svém místě jsme viděli, že objektivní pojem změny implikuje pojmy možnosti (*potentia – dýnamis*) a uskutečnění (*actus – enérgeia*), které svou dynamickou souhrou změnu definují. Aristoteles věděl, že všechny tyto koncepty nemají pouze jeden význam, že se pod tlakem samotné reality rozčleňují do svých dalších významových poloh.

Jednou ze základních distinkcí v rámci pojmu uskutečnění je jeho rozlišení na uskutečnění fundamentální, ustavující či první a uskutečnění odvozené, neustavující či druhé. První člen distinkce vyjadřuje esenci nebo přirozenost jsoucna, druhý člen pak jeho činnost. Právě při analýze činnosti odkazoval Aristoteles na pojem cíle – na jeho základě rozlišil činnosti na tranzitivní a imanentní. Operace, kterou je vytvářen nějaký efekt mimo ní samotnou, zastupuje první typ činnosti. Aktivita, která nesměřuje k účinku mimo sebe, nárokuje titul „imanentní". Aristoteles prohlašuje, že cílem jsoucna je jeho činnost.

Co má však toto tvrzení vůbec znamenat? Přidržíme-li se tradiční terminologie, pak neznamená nic jiného, než že jednotlivá jsoucna jsou tím, čím jsou, s výhledem na své poslední uskutečnění. Tento soud je třeba interpretovat prizmatem výše uvedené distinkce. První část propozice, v níž je řeč o bytí jednotlivých jsoucen, postihuje moment jejich primárního uskutečnění. To je pak deklarováno jako orientované k dalšímu stupni uskutečnění, které má konečnou povahu (uskutečnění druhé). Konečnost-definitivnost aktualizace jsoucna je pak chápána prostřednictvím pojmu cíle, neboť cíl je takovým právě proto, že je v řadě k němu směřujících etap něčím již dále nepřekročitelným (*ultimus*). Konečně poslední vrchol jsoucnosti věcí není Aristotelem viděn v žádné formální determinaci, nýbrž v jejich adekvátní činnosti. Pokusme se toto tvrzení obhájit.

[10] M.-D. Philippe ilustruje tento historický předpoklad Descartovy antifinalistické pozice velmi výstižně: „Místo aby znovuobjevil Aristotelův objev, zůstává Ockham na úrovni termínů, slov, jazyka, na úrovni popisu zkušeností. Neuvažuje distinkci aktu a potence jinak než v rovině logických modalit atribuce (nutná a možná) a v rovině existenčního soudu konstatujícího pouze fakt existence či neexistence. Metafyzika bytí v uskutečnění a v možnosti se vytrácí. Z této metafyziky nezbývá než její formální, logický výraz (atribuce nutná a atribuce možná) a její fundament: ‚hrubá' konstatace (*la constatation ‚brute'*) faktu existence či neexistence něčeho. Tím, že likviduje metafyziku aktu a potence, otevírá tento Aristotela používající teolog cestu k meta-logice možností. Argumentace vedená přes pojem *potentia absoluta*, která zamýšlí vyzvednout všechny možnosti tvořící předmět Božího chtění, se stává vrcholnou aktivací teologického myšlení (*le raisonnement théologique par excellence*). Už to není uskutečnění, cíl jsoucna, který je posledním metafyzickým vysvětlením, nýbrž možnost vycházející z všemoci Boha a spolu s ní čistě faktická existence věcí, která na nás doléhá jako danost, jako výsledek svobodného chtění Boha. Možnost, která je v Aristotelově perspektivě primární z pohledu genetického (z hlediska existující jednotliviny), se stává primární v řádu inteligibility a zároveň, díky všemoci Boha, i primární absolutně; fakt existence klesá na úroveň limitu, termínu, rezultátu." (Marie-Dominique Philippe, *op. cit.,* str. 462-463.) Za úvahu stojí i autorova aktualizace daného problému směrem k naší nejžhavější přítomnosti: „Neexistuje náhodou jistý paralelismus mezi primátem možnosti a primátem nevědomí-podvědomí v rovině psychologické či metapsychologické? Nestojí toto tvrzení psychologů o primátu nevědomí v pozici posledních důsledků tendencí, které se nejprve projevily v oblasti teologické, v argumentaci o *potentia absoluta?* Sekularizací tohoto typu argumentace se dospívá k primátu nevědomí. Zdá se tedy, že můžeme odůvodněně říct, že teze o primátu nevědomí vposledku závisí na nominalismu, stejně jako na materialismu, jak to dobře postihl Marx." (*Ibid.,* str. 462, pozn. 39.)

Již jsme připoměli, že Aristoteles odhaluje finalitu skutečnosti v postupných krocích, přičemž v první fázi zkoumání rozebírá povahu zkušenostně dostupného dění. Jestliže se něco děje (mění), pak se v tom ne vždy,[11] ale často manifestuje účelnost. Její danost ovšem není zkušenostně patrná. Bariéra bezprostřední zkušenosti se změnou je prolomena jejím metafyzickým prohloubením, což se děje rozumovým průnikem k její esenci, k jejímuž postižení slouží pojmy možnosti a uskutečnění. Sestoupíme-li na tuto rovinu, uvažujeme měnící se jsoucno ze dvou základních hledisek, tj. z hlediska jsoucna, které se něčím stává (*ex parte passivi*), a z perspetivy jsoucna, které tuto změnu aktivně působí (*ex parte activi*). Vyjádřeno jinak: prochází-li nějaká realita proměnou, je to umožněno jednak její pasivní potencí, jednak činitelem, který zmíněnou potenci aktualizuje. Princip finality ovládá dění v obou směrech – jsoucno se může stát jen tím, k čemu je vposledku předurčeno (hledisko pasivní možnosti), a téže zásadě podléhá i jsoucno činné – jeho činnost sleduje přirozeně determinované cíle.

Argumentujme ve prospěch finality v obou rovinách, a sice nejprve z hlediska pasivní možnosti jsoucna. Každé omezené jsoucno existuje v kontextu plurality a již tím je vydáno vlivům svého prostředí. Ovlivnitelnost konkrétního jsoucna ze strany jsoucna jiného spadá vjedno s jeho receptivitou, tj. s možností (pasivní) přijmout vliv určitého činitele. Ptejme se, zda je jsoucno svými pasivními možnostmi přirozeně predeterminováno k určitým aktualizacím, či nikoliv. Nyní již chápeme, že o korektním zodpovězení této otázky rozhoduje způsob rozumění pojmu potence. Koncipujeme-li ho čistě záporně jako negaci aktu, pak neexistuje žádný objektivní důvod, pro nějž by bylo změnám podléhající jsoucno finálně předurčeno k dosahování nějakých určitých, sobě přiměřených aktualizací-cílů. Vymezení možnosti prostřednictvím negace uskutečnění znamená naprosté vyprázdnění definovaného pojmu – pak už nic nebrání absolutizaci toho, co dané jsoucno aktuálně je. Neboť tím, čím každé jsoucno momentálně aktuálně je, zároveň není tím, čím momentálně ještě není nebo čím ani nikdy nebude. Nemá-li však jsoucno žádné sobě vlastní pasivní potence k tomu, aby se stalo něčím jiným, než momentálně aktuálně je, pak všechny nové determinace zůstávají mimo něj, nestávají se opravdu jemu vlastní. Uvedená nová (tj. změnou získaná) určení nejsou v tomto případě nijak vázána na subjekt, čímž se však vytrácí nutná podmínka jakékoliv změny[12] a nejde tudíž o dění, o změnu. My ale zkoumáme nutné podmínky změny, takže nemůžeme přistoupit na definici pasivní potence jsoucna přes znak „negace uskutečnění". Ohlašme proto mezizávěr, k němuž jsme zatím došli – je-li změna změnou, odehrává se vždy v rámci nějakého jsoucna, které je přirozeně vybaveno[13] jistými pasivními potencemi, které ho otvírají jeho novým aktualizacím, tj. tomu, aby se stalo něčím jiným, než čím momentálně aktuálně je.

V dalším kroku budeme postupovat formou nepřímého dokazování, v němž se zaměříme na udržitelnost námitky proti koncepci pasivní potence jako „přirozené predeterminace k jistému uskutečnění". Co by se tedy stalo, kdyby pasivní možnosti jsoucna nebyly exi-

[11] Pro Aristotela neplatí tvrzení, podle něhož „vše, co se děje, děje se účelně". V přednášce č. 24 jsme dali prostor Aristotelově koncepci náhody, pro kterou je neúčelnost jedním z rozlišujících znaků. Na tuto okolnost je nutné brát zřetel při formulaci tzv. principu finality, neboť jeho rozsah platnosti není absolutní. Proto např. J. Maritain správně reaguje na nepřijatelné vymezení pojmu finality v podobě soudu: „vše, co se děje, děje se s ohledem na nějaký cíl". Francouzský myslitel k tomu dodává: „To, co se děje náhodně, nepodléhá žádnému účelu." (Jacques Maritain, *Sette lezioni sull´essere e sui principi della ragione speculativa,* Massimo, Milano 1985, str. 155.)

[12] Viz přednáška o eficientní příčinnosti.

[13] Že se jedná o „přirozenou výbavu" jsoucna, je dáno nemožností vzniku možností na již konstituovaném jsoucnu. Kdyby totiž možnosti jsoucna nevznikaly zároveň s jeho vlastním zrodem, nastartoval by se při jejich vznikání regres do nekonečna – viz taktéž přednáška o eficientní příčinnosti.

gencí právě takového či onakého aktu, tj. kdyby nebyly nijak konkrétně strukturovány?[14] Důsledek by byl tento: jsoucno by se mohlo stát naprosto vším. Jeho potence by sice byly opravdu jeho a nebyly by pouhou negací ještě nepřivlastněného uskutečnění, ale jelikož by nebyly tendencí k právě takovému či onakému aktu, byly by možností všech uskutečnění bez omezení a bez hierarchické provázanosti.

Jaké šance na úspěch má tento koncept možnosti? Žádné, jelikož je teoreticky nekoherentní. Subjekt otevřený svými potencemi ke všem aktualizacím by se svým reálným děním dostal do rozporu sám se sebou. Např. člověk by rozumem a vůlí byl a nebyl zároveň předurčen k myšlení a chtění celku skutečnosti – byl, protože jmenované schopnosti mají prokazatelně transcendentální rozpětí; nebyl, protože podle analyzované teze nejsou potence subjektu predispozicí k žádnému zvláštnímu a v sobě vymezenému uskutečnění. Tyto protikladné charakteristiky by navíc potencím příslušely ve stejném ohledu – právě z titulu potenciality, která by nediferencovaně stála[15] i nestála ve vztahu k aktualizaci A. Opozice klasického pojetí pasivní potence tedy zaniká v rozporu.

Jak se věci mají z opačné strany, tj. z hlediska činitele změny? Činitel změny, neboli předpoklad vzniklého, patří k nutným podmínkám bezrozporného výkladu každého dění. Kdybychom chtěli zbavit činitele jeho zaměřenosti k nějakému určitému cíli, mohl by eficientně působit prakticky cokoliv. Předpoklad vzniklého by tak mohl být předpokladem naprosto všeho, tedy i zcela protikladných účinků. Dění jakéhokoliv typu by se stalo nesrozumitelné, vědecky neuchopitelné, právě proto, že by se rozplynula jeho specifičnost v nejširším smyslu slova. Racionální vysvětlení procesů by pak vypadalo tak, že by mohl platit úplný opak uvedených důvodů, což by zavedlo měnící se reality a následkem toho i do našeho myšlení rozpor. Účinek každé eficientní příčiny by byl naprosto libovolný, tj. náhodný. Jednou by bylo eficientně působeno A a podruhé non A. Tatáž příčina by byla eficientním zdrojem kontradiktorních determinací, čímž by jakožto eficience ztratila svou určitost (anihilovala by).[16] Jelikož je však změna-dění objektivním momentem jsoucna a jelikož je existence odpovídající účinné příčiny nezbytnou podmínkou dění, je tím také

[14] Viz přednáška o možnosti a uskutečnění, kde jsme narazili na Aristotelův pojem „vnitřně strukturované možnosti".

[15] Tato vazba na příslušnou aktualizaci plyne ze samotné definice pasivní potence. Námitka, podle níž je zmíněná vazba jen faktická, tj. neplyne z povahy potence, ruší samotný pojem potence – neboť pak se aktualizace potence nijak netýká, odehrává se zcela mimo to, co ve své vlastní povaze je. Debata však na základě předchozí argumentace odůvodněně předpokládá, že potence je pro výklad dění nezbytná.

[16] Srov. Joseph De Finance, *La connaissance...*, str. 420-422. Autor se zde zdárně vyrovnává s Ockhamovým názorem, podle nějž je účinek dostatečně vysvětlen existencí eficientní příčiny. Postup argumentace je následující: Pokud bychom za kladení účinku učinili zodpovědnou jen výkonnou příčinu, měli bychom co dělat s tzv. čistou eficiencí (*hypothése d´une ordre de pure efficience*). Tehdy by účinek žádným způsobem nepreexistoval v příčině, poněvadž eficience jako taková neobsahuje určitost svého účinku – pouze ho klade v jeho vlastní existenci. Nestrukturované kauzální působení výkonné příčiny nemůže zdůvodňovat strukturu (určitost) svého efektu. Proto se všechny eficientně realizované produkty dění stávají racionálně nepochopitelné. Dodejme k De Financově konfrontaci ještě jednu doplňující poznámku. Odmítnutí finality přetrhává jakoukoliv proporci mezi příčinou a účinkem, čímž padá každá kauzální relace. Pak ani neexistuje důvod, proč by měl být účinek vůbec eficientně působen jiným. Že nemá ze sebe to, čím je, poněvadž je vzniklý? Ale finalitně neurčená eficientní příčina také v sobě nemá to, co se objevuje v efektu. Proto vznik daného efektu vůbec nevysvětluje. Srov. též Marie-Dominique Philippe, *L´Etre...*, II, 1er partie, str. 497: „Akt nelze zredukovat na tuto čistou výkonnost (*pur exercise*), na tuto čistou eficienci. Obsahuje totiž něco jiného, co manifestuje vlastní požadavky cíle – požadavky, které se v eficienci projevují ve sjednocení se s cílem a v jisté přítomnosti cíle. Akt je tudíž mimo čistou eficienci, hraje v ní roli kvality, a sice kvality, kterou eficience nemůže postihnout; jestliže ji chceme vysvětlit, musíme uvažovat cíl, cíli vlastní kauzalitu... Akt je to, co je. Má v sobě vlastní účel. Přitahuje k sobě a sjednocuje. Nepůsobí eficientně na jiné a nezávisí na jeho spolupůsobení. Nesměřuje k produkci nějakého účinku: je v sobě a přitahuje vše k sobě."

dána objektivní existence cílové zaměřenosti každého činitele (*omne agens agit propter finem*).

Aby se vůbec něco mohlo cestou eficience realizovat, předpokládá to predeterminovanost příčiny jejím účinkem.[17] Protože však účinek neexistuje před svým eficientním stanovením, nemůže se v tomto případě jednat o kauzální vliv „fyzický". Aristotelští filosofové tudíž připisují finální (účelové) příčině tzv. kauzální vliv intencionální.[18] Tímto termínem se myslí to, že eficientní příčina je predeterminována k ustavení právě takového a ne jiného účinku.[19] Účinek výkonné příčiny (*causa efficiens*) je zároveň pojímán jako cíl

[17] Srov. Jacques Maritain, *Sette lezioni...*, str. 148-149.

[18] Intencionalita zde zastupuje fakt přítomnosti finálního uskutečnění jsoucna ne v jeho eficientně realizovaném stavu, nýbrž v jeho reálné anticipaci dané tendencí k němu (*in-tendere* = směřovat k). Kauzalita finální příčiny bývá také označována jako „metaforická", což však neznamená, že by ji scházel reálný vliv. Termín metafory neboli přeneseného smyslu je v této souvislosti užit proto, že běžně považujeme za nejvlastnější příčinnost působení příčiny eficientní. Vycházeje od tohoto základního významu kauzálního vlivu pak hovoříme i o vlivu cíle na to, co je cílem určeno (přenos pojmu eficientního vlivu na vliv finální): *„Attractio autem non est propria motio, quia motio est transitus aliquis, illa autem attractio solum est convenientia et sympathia unius ad alterum, ut trahatur ab illo, quod non nisi translative dicitur motio"* (Jan od Svatého Tomáše, *Cursus philosophicus, Philosophia naturalis*, I, q. 13, a. 2, 276 b 26-32). *„... causalitas finis est metaphorice actio..., sed non metaphorice est causalitas... Quatenus ergo vera causalitas est, veram quoque et realem mutationem importat et identice est idem cum actu amoris... Formaliter est autem vera dependentia ab ipso appetibili ut spirante, ratione cuius dicitur moralis motio, sed vera dependentia"* (*ibid.*, 282 b 1-15).

[19] *„Agens... non movet nisi ex intentione finis: si enim agens non esset determinatum ad aliquem effectum, non magis ageret hoc quam illud. Ad hoc ergo quod determinatum effectum producat, necesse est quod determinetur ad aliquid certum, quod habet rationem finis. Haec autem determinatio, sicut in rationali natura, per rationalem fit appetitum, qui dicitur voluntas, ita in aliis fit per inclinationem naturalem, quae dicitur appetitus naturalis."* (Tomáš Akvinský, *Summa theologiae*, I-II, 1, 2 corp.) *„Si agens non tenderet ad aliquem effectum determinatum, omnes effectus essent ei indifferentes. Quod autem indifferenter se habet ad multa, non magis unum eorum operatur quam aliud... Impossibile igitur esset quod ageret."* (Tomáš Akvinský, *Summa contra gentiles*, 3, 2 corp.)

(*finis*) činného jsoucna. Neboť činitel jedná za účelem realizace odpovídajícího efektu.[20] Popřít tento závěr znamená neuznat „naprogramovanost" účinných příčin ke zcela určitým účinkům, což se rovná negaci nutné podmínky samotného eficientního působení. Kdo tedy nemá důvod k tomu, aby popřel existenci eficientních příčin v měnící se realitě, nemá ho ani k tvrzení bezúčelnosti dění.

35.2.3 Obtížnost koncepce finalizované skutečnosti

Třebaže má finální příčina v aristotelsko-tomistické metafyzice zcela výsadní postavení,[21] narážíme při jejím výkladu na nemalé obtíže. Její principiálnost z ní činí kauzální podmínku par excellence ve vztahu ke všem ostatním příčinám (eficientní, formální, materiální). Cíl je eficientně realizován až na konci procesu, ale jelikož máme co činit s procesem finalizovaným, musíme připustit intencionální přítomnost téhož cíle již na jeho počátku v podobě vlastního důvodu jeho spuštění. Přestože je finální příčina klasifikována jako vnější příčina jsoucna, nemůže zůstat bez dopadu na nejniternější povahu skutečnosti. To znamená, že samotné esence věcí v sobě nesou zapsány stopu cíle, k jehož dosažení jsou přirozeně určeny. Navzdory své vnějškovosti se tedy cíl vlamuje do nitra jsoucna.[22]

---

[20] Operativní potence „dovolují živému jsoucnu nejen činnosti obrácené do jeho okolí, ale též vlastní sebezdokonalení a dosažení vlastního cíle... Tyto činnosti jsou tedy něčím opravdu novým, nezredukovatelným na kvality (tj. na operativní potence – pozn. R. C), zdokonalujícím živé jsoucno. To je samozřejmě obzvláště pravda u vyšších stupňů života, jako u duchovního života poznání a lásky; ale je tomu tak i u všech ostatních vitálních operací, neboť se vždy ukazují být jako něco více než forma, která stojí na jejich počátku, jako něco více než eficience, jako něco, co zpřítomňuje vlastní cíl, jako něco, co tento cíl dovoluje žít a v míře možného asimilovat. Ve srovnání s fyzikálním děním manifestuje vitální operace dokonalejší sebepřekonávání, neboť v sobě dokonaleji vlastní cíl živého jsoucna; ten je přítomnější ve vitálních aktech než v čirém fyzikálním dění... Můžeme ještě upřesnit: akt jsoucna, viděn jako akt-princip-cíl, se jeví ve své extatičnosti, jako prolamující limity formálních determinací, jako jdoucí za... Vitální operace v sobě obzvlášť ukazuje toto napětí a to v míře, v jaké je zaměřena k dosažení cíle a v jaké má tento cíl již nedokonale v sobě. Cíl se nachází na počátku vitálního dění a na jeho konci. Proto je dokonce ve dvojím smyslu nad (*au delá*) formální determinací jsoucna: ve stavu extrémní nedokonalosti (jako možnost) a ve stavu poslední dokonalosti (jako druhé uskutečnění). Tato dvojí přítomnost cíle ve vitální operaci vyžaduje koncipovat akt jako princip-cíl a možnost jako kapacitu cíle. Akt a potence jsou dobře myslitelné v jejich vztahu vyjadřujícím tuto dvojí přítomnost cíle." (Marie-Dominique Philippe, *L´Etre...*, str. 480 a 494.) M.-D.Philippe chápe uskutečnění-akt jako neredukovatelný na formu-determinaci. Akty-činnosti, nejsou-li v sobě plně určené (dokonale imanentní), směřují k produkci nějakého efektu, k vytvoření určité kvalitativní determinace (např. habitu apod.). Tento účinek v podobě determinující formy je však svou povahou určen k vlastnímu sebepřesažení v další, intenzivnější a ještě imanentnější činnosti. Každá maximálně imanentizovaná operace je kvalitou (viz přednáška o eficienci), avšak ne každá kvalita je činností. Proto není akt jakožto druhé uskutečnění ve své metafyzické povaze zredukovatelný na formu, která extatické sebepřesahování neimplikuje. Klasičtí metafyzikové vyjadřovali toto extatické sebepřesahování aktu jako jeho sdělování a šíření. Co dosáhne jisté míry skutečnosti, realizace, tíhne přirozeně k vlastnímu sebesdílení – ne eficientnímu, nýbrž na způsob *atraktivity* (ad-trahere = přitahovat), což je způsob vlivu finální kauzality. Termín „extáze" zde označuje vyjití ze sebe bez pohybu a změny a tedy i bez jakékoliv „sebeztráty". Akt tedy ve svém nejvlastnějším výrazu plně završuje realitu jsoucna, přivádí ho k jeho nejautentičtější a nejzazší určitosti-skutečnosti. Zároveň však takové intenzivní dovršení jsoucna implikuje jeho komunikovatelnost, tj. aktivní otevřenost k jinému.

[21] Finální příčina je v rámci tohoto myšlenkového směru chápána jako příčina všech příčin (*causa causarum*), tj. jako onen kauzální princip, bez něhož by žádná ze zbývajících příčin nemohla svoji kauzalitu vykonávat: *„Unde finis est causa causalitatis efficientis, quia facit efficiens esse efficiens et similiter facit materiam esse materiam et formam esse formam."* (Tomáš Akvinský, *De principiis naturae,* cap. 3, n. 354). „Cílem je dán důvod působení příčiny eficientní, protože každý činitel koná s výhledem na cíl tím, že k němu směřuje. Z eficientní příčiny se určuje příčina formální. Neboť každý činitel produkuje něco sobě podobného. Z příčiny formální plyne příčina materiální. Protože materie musí být taková, aby odpovídala požadavkům formy: nelze postavit dům k bydlení ze šlehačky. Takže vzhledem k jedné a téže věci je to její finální příčina, která zpřítomňuje důvod a osvětlující příčinu všech jejích definic z ostatních příčin." (Giuseppe Barzaghi, *La filosofia a schede,* ESD, Bologna 1998, str. 76.)

To je důvod, proč se metafyzika o tuto příčinu intenzivně zajímá, proč ji neponechává v kompetenci filosofie přírody. Kdybychom zredukovali povahu cíle (*ratio finis*) jen na poslední moment, termín nějakého procesu, neměl by v metafyzice žádné místo, protože by byl esenciálně vázán na dění a změnu, což je oblast spadající do teoretické působnosti kosmologie.[23] Vstupuje-li ale do samotné esenciální konstituce reality, musí se při jeho definování ujmout slova metafyzika.

Zachytit vlastní povahu aktu-cíle je obtížné především proto, že není snadné stanovit harmonický, bezrozporný vztah mezi esencí jsoucna, která je pro něj neměnitelnou daností, a jeho finálním završením, které toto jsoucno v jistém čase své existence ještě nedosahuje. Jelikož charakter cíle poznáváme z dění, hrozí přitom velké nebezpečí, že ve finalistickém pohledu esenci jsoucna zdynamizujeme. A nejsou to jen Hegelem inspirovaní myslitelé, kteří bytnost veškeré skutečnosti vidí jako proces. I aristotelsky či tomisticky orientovaní filosofové mohou do tohoto moderního myšlenkového proudu nastoupit z právě nastíněného tradičního metafyzického stanoviska ke jsoucnu.

Ilustrativním příkladem tohoto intelektuálního souběhu dvou protikladných filosofických světů je námi často citovaný francouzský myslitel Joseph De Finance.[24] Postihuje dva způsoby, v nichž se finalita jsoucna vyjadřuje. K cíli mohou být zaměřeny jednak etapy nějakého postupného procesu, jednak části již daného celku (např. organismu). V obou případech lze situaci vystihnout skrze vztah částí k celku. To ovšem nejsou všechny nutné podmínky realizace finality. K tomu je třeba zavedení jejího dalšího znaku – dynamiky.[25] O něco dále se pak autor snaží obnažit poslední základ finalizace skutečnosti a hovoří o tzv. radikální finalitě.[26] Obrat „radikální finalita" vyjadřuje, že cíl (*finis*) je přítomen v samotném základu jsoucna, tj. že je zapsán do „kořenů" (*radix*), z nichž jako jsoucno vychází. Co je tímto základem jsoucna? Co je tímto jeho „kořenem"? Nejprve prozraďme, že De Finance vidí jako poslední důvod finalizace skutečnosti přítomnost Celku jsoucna v jeho jednotlivých částech. Není-li Celek skutečnosti vysvětlitelný čistou genetickou kompozicí svých částí, pak tyto části nějak derivují z Celku, a ten je v těchto částech opravdu jistým způsobem přítomný. Specifikace tohoto poměru Celek-část však již může vzbudit určité rozpaky. Podle De Finance stojí v základě každého jsoucna jeho bytostný akt (*esse*), který je imanentní i transcendentní zároveň. Díky transcendenci bytostného aktu je každá entita vztažena k Celku reality jako ke svému cíli. A protože je finalita v souladu s před-

[22] Tady je nutné rozlišovat různé typy cílů. Některé z nich zůstávají evidentně zcela mimo esenciální konstituci jsoucna a bez minimálního vlivu na ní (např. jízda na koni, jíž někdo zamýšlí vyplnit svůj odpolední program). Jinak je tomu u cílů, které jsou vyžadovány potenciálními momenty přirozenosti jednotlivých jsoucen. Pak je nezbytné říci s Tomášem: *„Finis autem, inquantum movet agentem per intentionem est causa etiam in fieri et corrumpi. Inquantum vero res per suam formam ordinatur in finem, est etiam causa in essendo."* (Tomáš Akvinský, *In Metaphysicam Aristotelis commentaria,* lib. VII, lect. 17, n. 1660.) Aristoteles tuto otázku rozebírá v 17. kapitole 7. knihy své *Metafyziky.*

[23] „Problém, který vyvstává před filosofem, je vědět, zda je kauzalita vázaná jen na dění, či zda existuje i v rovině samotného bytí." (Marie-Dominique Philippe, *op. cit.,* str. 536.)

[24] Joseph De Finance, *Connaissance de l´etre,* ed. cit., str. 418-419.

[25] „Charakter finality se plně objeví až prostřednictvím zavedení *dynamického* hlediska" (Joseph De Finance, *Connaissance de l´etre,* ed. cit., str. 419).

[26] Srov. *ibid.,* str. 426.

chozím vymezením vždy vázána na dynamiku, promítá se dynamika i do samotného jádra skutečnosti – jsoucno je svou nejvlastnější povahou bytím k jinému.[27]

Na tuto pozici nelze než kriticky reagovat. Je opravdu možné, že by esse, bytostný akt, dělal ze jsoucna něco vztahového? De Finance zapomíná, že partikulární jsoucno vždy potřebuje ke svému vztažení k jinému nějaký fundament, který se musí reálně lišit od subjektu vztahu.[28] Jinak by došlo k esenciální relativizaci jsoucího, k jeho desubstancializaci a sebezničující výsledek takové koncepce by na sebe nenechal dlouho čekat. Nevyhnutelným by se stal monismus; jelikož ten je rozpornou interpretací reality, nemohou platit ani De Financovy vývody. Navíc je rozhodující, jak se rozumí centrálnímu pojmu „dynamismus". Pokud se jím míní procesualita, pak se tato teze zásadně vzdaluje aristotelsko-tomistické teorii uskutečnění (aktu). Viděli jsme totiž, že akt není toliko procesuální, nýbrž že se dokáže imanentizovat na působ niterné kvality subjektu (*entélecheia*). Jsoucno se tedy může nacházet ve stavu „dosažení svého cíle", aniž by tím bylo procesuálně zdynamizováno.[29] Kdyby bylo entelechicky určené jsoucno procesuálně dynamické, nemělo by cíl v sobě, což je evidentní rozpor.[30]

[27] „Jako forma, a více než forma, je *esse* ve jsoucnu imanentní a transcendentní: imanentní jako ten nejintimnější akt, transcendentní díky nevyčerpatelnému bohatství svých možností. Každé partikulární jsoucno, ať je jakékoliv, je vždy obklopeno a obestřeno širším horizontem bytí. Přítomnost bytí v jsoucnu, které pro něj vždy zůstává něčím přesažným, má v něm tudíž charakter přítomnosti cíle (anebo spíše: každý cíl je jen specifikací tohoto radikálního cíle). Proto není dostatečné říci: *omne agens agit propter finem*; je třeba říci: *omne ens est propter finem.* Každé jsoucno *je* s výhledem na nějaký cíl. Jeho existence je existencí orientovanou: být, znamená být k (*etre c´est etre vers*). Každé jsoucno má smysl." (Joseph De Finance, *op. cit.,* str. 426.)

[28] Viz přednášky věnované kategorii vztahu.

[29] Viz přednáška o možnosti a uskutečnění.

[30] Připomeňme, že Aristoteles vyhrazuje termín *entelechie* pro ty druhy uskutečnění (aktu) jsoucna, které se vyznačují interním držením svého cíle. Proto jsou tato jsoucna v uvedeném ohledu povznesena nad jakoukoliv procesualitu. Právě díky neprocesuální imanenci cíle v různých subjektech smíme hovořit o finalitě jsoucna a ne o finalitě pouze mobilních entit. Finalita je tudíž určení, které má transcendentální rozsah, tj. týká se zcela všeho jsoucího. Srov. Jacques Maritain, *Sette lezioni. . . ,* str. 151, kde autor uplatňuje princip finality i ve vztahu k Bohu. Z platnosti principu finality je vyňato pouze to „jsoucno", které není autentické, tj. které postrádá svoji vnitřní esenci a jednotu (*ens per accidens* – náhoda). Aristotelská teorie finality proto stojí „uprostřed" dvou extrémů – racionalistického determinismu a absolutního kontingentismu, který tvrdí náhodnost všeho a tak se zvrhává v nový typ determinismu („Všemoc náhody ústí do nutnosti" – Bernard Souchard, *op. cit.,* str. 83). Finalita je v aristotelském náhledu víceznačný pojem. Označuje různé druhy aktů-uskutečnění jsoucna, počínaje aktem tranzitivního fyzikálního dění, charakterizovaného vnitřní nestabilitou a exterioritou, přes vitální aktivity jsoucna v jeho vegetativním, sensibilním, rozumovém stupni, a konče vrcholnou aktualitou První příčiny. Pro nás (*quoad nos*) je finalita nejvíce patrná v uskutečnění lidského bytí, neboť realita člověka je ve srovnání s realitou infrahumánní nejvíce intenzivní. Jestliže z úvah o finalitě vypadne transcendentální analýza nutných podmínek eficientní kauzace, pak se problém účelnosti nevyhnutelně jeví jako čistá antropomorfní projekce do celku reality. Metafyzik naopak díky zmíněné analýze ví, že finalita určuje každé jsoucno, třebaže není vždy schopen tuto účelnost konkrétně formulovat. Z tohoto limitu lidského poznání kritikové finality samozřejmě s oblibou těží. Cíl, *finis*, je však navzdory tomuto nepochopení principem jsoucna: M.-D. Philippe definuje finalitu skrze aktualitu reality – *„acte est la cause de l´etre selon la fin"* (uskutečnění-akt je principem jsoucna v linii finální příčiny – srov. *op. cit.,* str. 494). Jakožto princip je finalita nadána nutností, která má stejnou povahu principu eficientní kauzality: jedná se o druhý typ analytičnosti, což je poměr vyjádřený nutnou inkluzí subjektu v jeho vlastním predikátu. Pojmy „být činný s ohledem na cíl" (predikát) a „činné jsoucno" (subjekt) se k sobě mají tak, že první pojem nutně implikuje pojem druhý jako svůj inseparabilní subjekt (srov. Jacques Maritain, *Sette lezioni. . . ,* str. 158).

35.3 Metafyzika a finalita lidského života

Metafyzika neboli první filosofie kontaktuje celek reality, takže její závěry platí i pro zkoumající subjekt. Díky celostnému pohledu může člověk nahlížet svoji pozici v rámci metafyzického univerza. Jaká role mu v tomto neomezeném bytostném prostoru náleží?

V přednášce o fundamentálních rysech ontologického poznání již bylo ukázáno, že člověk jeho kultivací odpovídá na nejhlubší požadavek své přirozenosti. Lidská přirozenost soustřeďuje všechna nutná, specifická, vrozená určení. Ta jsou kromě dalšího zastoupena i operativními kapacitami rozumu a vůle. Jejich maximální aktivací dosahuje člověk své vrcholné realizace. Jelikož mají obě potence transcendentální rozpětí, stává se úloha metafyziky při osmyslňování lidské existence nezastupitelnou. Neboť rozum i vůle přirozeně tíhnou k celku skutečnosti, transcendují spontánně každé partikulární hledisko. Tato přirozená dynamika specificky lidských kapacit v sobě obsahuje nutnost svobodně zaujmout postoj k rozumově uchopenému celku reality. Jaké sebepojetí plyne člověku z takového pohledu?

Člověk může zkoumáním skutečnosti pochopit, že má poměr k Absolutnu. Kontaktuje-li totiž v rovině poznání a chtění vše jsoucí, dostává se do styku s tím, mimo co již nic není a co nemůže nebýt. Realita jako celek nevzniká a nezaniká, existuje naprosto nutně.[31] Z nitra lidské přirozenosti tedy vychází nutná vazba na něco absolutně nutného. Potenciální kapacita rozumu a vůle přirozeně „volají" po své adekvátní aktualizaci, kterou zajišťuje pouze celek skutečnosti.[32] Jednotlivé lidské pokusy o myšlenkové uchopení jsoucna jako takového jsou samozřejmě revidovatelné a do té míry též nahodilé (nenutné). Nicméně přirozený požadavek rozumu a vůle po přítomnosti integrální reality nelze nikdy revidovat, vymazat, nahradit. Pasivní potence se totiž definuje vztahem ke svému přiměřenému uskutečnění.

Zamyslíme-li se nad posledním důsledkem právě řečeného, můžeme tvrdit, že finální uskutečnění člověka závisí na explicitní rozumově-volní aktualizaci jeho bytí, které v sobě na počátku nese jen implicitní relaci k Absolutnu.[33] Člověk je svou přirozeností a tedy nutně, nezrušitelně určen k rozumově-volnímu životu s Absolutnem. Proto je také nesmrtelnou bytostí. Kdyby zanikl, musel by být svou přirozeností k tomuto zániku disponován. Ale přirozenost člověka je něco zcela jiného – vychází z ní nutný vztah k Absolutnu, který vyžaduje rozum a vůle. Toto vyžadování (exigence) finalizuje lidské bytí, tj. anticipuje

[31] Vznik reality jako celku navozuje reálnou možnost nicoty (jakožto antestavu vzniku celku skutečnosti), což je rozporné.

[32] „Přirozené volání" je metaforou pro nutnou, přirozenou exigenci adekvátního aktu.

[33] „Implicitní" znamená „vědomě neuchopenou", nicméně přesto zcela reálnou.

poslední cíl lidského života. Co je přirozené, je nutné, a nemůže být jinak. Požadavek Absolutna pramenící z lidské přirozenosti je právě takový, nemůže být než trvalý.[34]

Metafyzický přístup ke skutečnosti nás nejprve povšechně orientuje v tom, co je. Vzhledem k osudovosti námětu metafyziky jsme však nuceni pokračovat v dalším zkoumání a snažit se poznat, co vlastně oním Absolutnem je. Nelze se spokojit s vyjádřením, že je jím celek reality – to v sobě skrývá rezervy důležitých zpřesnění. Vždyť ne všechno v realitě existuje nutně. Otvírá se před námi nové pole hledání, iniciované otázkou: Co je posledním základem nutnosti celku jsoucího? Proč je vůbec něco absolutně nutné? Tím však již vstupujeme do oblasti metafyziky „speciální", tj. na půdu tzv. filosofie Boha.

Literatura pro kapitolu

Bertrand Souchard, *Aristote de la physique á la métaphysique. Réceptivité et causalité,* Editions Universitaires de Dijon, Clamecy 2003.

Joseph De Finance, *Connaissance de l´etre,* Desclée de Brouwer, Paris – Brugges 1966.

J. Largeault, *Finalité,* in *Encyclopédie philosophique universelle,* tome I, *Les Notions Philosophiques,* Presses Universitaires de France, Paris 1990.

Marie-Dominique Philippe, *L´Etre. Recherche d´une Philosophie premiére,* vol. II, 1er partie, Téqui, Paris 1973.

Aristoteles, *Fyzika,* III.

Jacques Maritain, *Sette lezioni sull´essere e sui principi della ragione speculativa,* Massimo, Milano 1985.

[34] Někdo by mohl namítnout: každá konečná (partikulární) skutečnost stojí z titulu své partikularity v reálném poměru závislosti s neporušitelným Celkem skutečnosti, což však nepůsobí nezaniknutelnost partikulárního bytí. Tedy ani člověku nezajišťuje vazba na tento Celek nesmrtelnost. Na to je třeba odpovědět: u skutečností, na něž se námitka odvolává, nevstupuje jejich reálný závislostní vztah přímo do jejich esence (přirozenosti), zatímco u člověka vychází právě z niterné nutné dimenze jeho bytí (z přirozenosti). Infrahumánní jsoucna nemají přirozenost nutně zaměřenou k tomu, co existuje nutně, takže jejich zánik (ztráta jejich existence) neimplikuje žádný rozpor. Oproti tomu člověk může být člověkem (tj. bytostí mající rozum a vůli) jen svým přirozeným vztahem k Absolutnu, které ho ve své existenčně-esenciální nutnosti přivádí k dosažení vrcholné bytostné plnosti (k cíli jakožto druhému uskutečnění). Z esence člověka tudíž vychází nutná vazba na nutně existující Realitu – zatímco pro tuto Realitu je vazba esence-existence nutná bezprostředně (z ní samé), je nutnost vazby přirozenosti člověka na nutnou existenci zprostředkovaná tím, že jde o existenci něčeho rozdílného od člověka. Přesto je tato diference vyžadována nejzazší identitou lidského bytí a přímo ji i zakládá. Člověk je nutný nejen ve své esenci-přirozenosti, ale i ve „své" existenci (chápané jako druhé, získané uskutečnění); tato nutnost mu patří jen zprostředkovaně jakožto přirozeně vyžadovaná a tedy finálně realizovatelná přítomnost jiného kvůli jeho vlastní identitě. Diskutovaný vztah navíc není jen prostým vztahem závislosti, nýbrž reálným, přirozeným požadavkem přítomnosti Absolutna v člověku, tj. exigencí reálného sjednocení s ním. Absolutno je tedy pro člověka tím nejzákladnějším dobrem, cílem, k jehož dosažení (ke sjednocení se s ním) je svou přirozeností nezrušitelně určen. Sjednocení se s tím, co nemůže nebýt, vede k nezrušitelnosti sjednoceného. Bez realistického koncipování filosofie nelze takový závěr pochopit. Jen realistická interpretace dynamiky rozumu a vůle totiž ukazuje, že v poznání a chtění jde o samotné bytí poznaného a chtěného, ne o nějakou jejich subjektivní reprezentaci. Přirozené chtění Absolutna je zároveň nezrušitelným (přirozeným) chtěním jeho neomezeného trvání, jakožto chtění vlastní (přivlastnitelné) dokonalosti. Jelikož je tato finalitní zaměřenost lidského subjektu odvozena ze samotného Absolutna, vyústilo by její nenaplnění do rozporu v tom, co je kladeno v samotném zájmu bezrozporné koncepce reality – v Absolutnu samém.

36 Participace a umírněný realismus

V historickém pohledu stojí pojem participace v úzkém spojení s Platónovou metafyzikou. Ta se ale nezdá být přijatelnou interpretací vlastní povahy skutečnosti. Nicméně již určité historické souvislosti naznačují, že by diskutovaný pojem mohl přežít i případné zhroucení Platónovy filosofické koncepce světa. Důvody, pro něž Platón zavádí teorii Idejí, vycházejí z autentických filosofických problémů, které se vynořují při snaze o konzistentní myšlenkové zachycení smyslové reality. To různé bagatelizace jeho učení systematicky přehlížejí. Aristoteles je nesmiřitelným oponentem Platónovy teorie participace. Jeho kritiky jsou mnohdy tendenční, ale řada z nich skutečně zasahuje Platónovo učení v jeho oficiálně předložené podobě. Nicméně ani Aristotelovo řešení problému není příliš uspokojivé. Tomáš Akvinský v mnohém přebírá Aristotelovu kritiku Platónova učení o Idejích, avšak ne zcela ji zavrhuje. Ukazuje, že si zasluhuje jisté rehabilitace a že se bez ní ani na umírněném realismu založená metafyzika neobejde.

36.1 Úvod

Filosofický problém participace se ve své paradigmatické podobě historicky váže k Platónově pojetí skutečnosti. Platónovo myšlení je přístupné velice různým, často i zcela protikladným interpretacím, a to platí nejen o celku, ale i o jednotlivých momentech složitého myšlenkového komplexu zakladatele aténské Akademie. Téma participace hraje v Platónově filosofickém systému klíčovou roli, takže se její případné zpochybnění rovná podkopání samotných základů platonismu. Platónův žák Aristoteles se stal zosobněním nesmiřitelného odporu vůči nekritické duplikaci skutečnosti, kterou platónská teorie participovaných Idejí implikuje, alespoň podle ortodoxní aristotelské interpretace. Neudržitelnost učení o normativních Idejích, na nichž má empirický svět účast, spatřuje Aristoteles v Platónově přehlédnutí významného rozdílu mezi separací logickou (abstrakcí) a reálnou. Zdá se tedy, že filosofie spočívající na noetických základech umírněného realismu není slučitelná s teorií participace, kterou lze obhajovat jenom za předpokladu přijetí extrémního realismu. Antiteze platonismu a aristotelismu projevující se při řešení fundamentálních filosofických problémů má tudíž vposledku noetické pozadí. Toto východisko by mělo být jasné pro každého, kdo je obeznámen se základními principy Platónova a Aristotelova myšlení.

Při promýšlení odkazu velkých postav z dějin filosofie se však vynořuje problém, který ruší samozřejmost tohoto standardního hodnocení vztahu mezi platónským a aristotelským přístupem k odhalování esence skutečnosti. Jeden z nejvýznamnějších středověkých myslitelů je totiž na jedné straně jednoznačným zastáncem aristotelského umírněného realismu, na druhé straně u něj hraje pojem participace neméně význačnou úlohu, než je tomu u Platóna. Tímto autorem je Tomáš Akvinský. Co z této konstelace plyne? Můžeme předběžně říci, že pokud má Aristoteles ve své kritice platónských Idejí a pojmu participace pravdu, pak je i Tomášova filosofie, která je v otázce participace úzce napojena na Platónovo dědictví, stejně nekonzistentní jako jeho idealistický antický předchůdce. Jako další možnost přichází v úvahu, že Aristotelova kritika platónské participace je buď zcela nebo alespoň zčásti nepřijatelná, takže určitým aspektům učení o participaci musí být přiznán nárok na platnost, což by zároveň zvyšovalo šance na úspěch metafyzické tomistické interpretace skutečnosti. Konečně poslední varianta: aristotelská kritika platónského pojmu participace v jeho konkrétní historické podobě je oprávněná, přičemž v Tomášově

filosofickém myšlení je Platónem inspirovaný pojem participace sice činný, avšak ve svých samotných základech modifikovaný, takže se na něj Aristotelovy námitky už nevztahují.

Která z možností je správná? Je pojem participace opravdu nutně vázán jen na filosofie vyznávané extrémními realisty, anebo mu je třeba přiřknout privilegované místo mezi ostatními důležitými pojmy i v rámci filosofie umírněného realismu? O zodpovězení těchto otázek se pokusíme v následující přednášce.

36.2 Participace u Platóna

Jak jsme řekli na počátku, paradigmatický výraz učení o participaci nalézáme u řeckého filosofa Platóna. Platónovo jméno je zprostředkovaně známo i filosoficky nevzdělané veřejnosti. Obraty jako „platónská láska" či „platónský svět idejí" se staly běžnou součástí jazyka a jsou dnes užívány převážně v nefilosofických kontextech. Oba dva užívané obraty v sobě nesou negativní konotaci, a sice odtažitost od konkrétního, reálného světa našich každodenních zájmů, tedy jakýsi únik do čistě iluzorní oblasti. Že se tyto fráze užívají právě tímto způsobem, není náhodné. Jde o periferní ozvěnu interpretačního přístupu k celé Platónově filosofii, podle něhož se aténský myslitel svými teoriemi zásadně, a tedy osudově minul s realitou našeho hmotného světa.

Nevyváženost tohoto negativního soudu můžeme alespoň tušit, když narazíme na diametrálně rozdílné posudky některých současných filosofických osobností. Realistický fenomenolog Dietrich von Hildebrand například tvrdí, že „velikost filosofického přínosu Platónova nikdy nebyla překonána",[1] a toto krédo Hildebrand vtělil do celého svého filosofického díla; hlubinná platónská motivace se v něm nedá přehlédnout. Italský tomista Cornelio Fabro zase hájí aktualitu platónské intuice participace, na níž prý nic nezměnila ani zásadní kritika ze strany Aristotela, ani antimetafyzické vyústění moderní filosofie:

> „Navzdory nejasnostem, selhávání, rozporům atd. Platónova myšlení a vývoje platónismu zůstává fakt, že jeho základní intuice participace přestála všechny útoky a zůstává ještě i dnes, po završení moderního myšlení a celého jeho výzkumu ohledně dialektiky aktu a subjektivity bytí, jedinou formulí vyjadřující vztah částí k Celku, konečného k Nekonečnu, existujících skutečností k Bytí samému. Právě prostřednictvím pojmu participace může být zachráněn, teoreticky uznán a založen samotný aristotelský akt."[2]

A konečně do třetice si stačí přečíst závěrečnou kapitolu pojednání o Platónově filosofii v díle G. Realeho, jednoho z největších současných znalců Platóna, která v deseti bodech shrnuje ty Platónovy objevy, na které v různých podobách a proměnách následně narážíme v celých dalších dějinách západní filosofie.[3]

Namátkou vybrané pochvalné posudky Platónova myšlení od současných filosofů nám dodávají odvahu pustit se do řešení úkolu, který jsme si na počátku předsevzali. Ptejme se tedy nejprve, proč Platón vůbec hovoří o nějaké participaci a jaké místo tato teorie sehrává v celku jeho filosofického systému.

V zásadě se dá říct, že Platón zavádí pojem participace ze dvou důvodů: 1) protože chce zajistit stabilitu našeho rozumového poznání; 2) protože chce vyřešit problém vztahu jednoty a mnohosti. Co se týče zmíněné stability rozumového poznání, ta musí být podle

---

[1] Dietrich Von Hildebrand, *Trojský kůň ve městě Božím,* Matice cyrilometodějská, Olomouc 1999, str. 110.

[2] Cornelio Fabro, *Partecipazione e causalitá secondo S.Tommaso di Aquino,* S.E.I, Torino 1960, str. 130.

[3] Srov. Giovanni Reale, *Storia della filosofia antica,* vol. II, Vita e Pensiero, Milano 1995, str. 362-374. Není jistě bez zajímavosti, že sám autor se otevřeně hlásí k platonismu.

našeho řeckého myslitele založena ve stabilitě předmětu tohoto poznání. Jelikož oblast skutečnosti, s níž nás kontaktují naše smysly, podléhá zásadním změnám, nelze ji chápat jako poslední fundament spolehlivosti lidského racionálního poznání. Byli to právě sofisté, kteří z měnlivosti, nahodilosti a ze stále jiné tvářnosti hmotné reality čerpali svoji odvahu popřít poznatelnost jakékoliv nadčasové pravdy a ubírali se směrem naprosté relativizace našich poznatků.

Platón nahlíží autodestruktivitu sofistické relativizace-historizace pravdy, neboť chápe, že se ani diskurz sofistů nedokáže zbavit hodnot obecnosti a nutnosti, protože obecnou a nutnou platnost svých relativizací si samozvaní učitelé moudrosti přinejmenším implicitně nárokují.[4] Je-li tudíž na jedné straně obecnost a nutnost nevyhnutelným údělem lidského poznání, na druhé straně však tyto kvality nenáležejí konkrétním a kontingentním předmětům našich smyslů, odkud se pak dostávají do našeho rozumu? Platónovo řešení je logické – obecnost a nutnost pojmů pochází z obecnosti a nutnosti předmětné sféry, která je postižitelná pouze rozumem a která má povahu Idejí-příčin.[5] Rozum se tedy na rozdíl od smyslů přirozeně pohybuje v ideální rovině světa.

Druhým důvodem k zavedení pojmu participace je již zmíněná Platónova snaha o vysvětlení vztahu mezi jednotou a mnohostí. Skrze smysly vnímáme mnohost existujících skutečností, rozum ji však nevyhnutelně a s objektivním nárokem chápe ve světle pojmů, které sjednocují mnohé v jedno. Sokrates, Protagoras a Gorgias jsou tři reálné, navzájem odlišné postavy z dějin antického myšlení. Nakolik se navzájem různí, natolik vytvářejí zcela určitou mnohost. Ale každý z těchto jedinců může, ba musí být označen objektivním pojmem „člověk" nebo „živočich", a v tomto ohledu vytvářejí tito jedinci jednotu v tom smyslu, že se v jistých ontologických určeních neliší, nýbrž shodují.

Platón má za to, že realita rozdílnosti jmenovaných jedinců není o nic větší než realita jejich vzájemné identity. Naopak propůjčuje aspektu jednoty v mnohém ontologickou nadřazenost, takže mnohé klesá pod úroveň jednoty a je z ní odvozeno.[6] Jednota je zajišťována existencí vždy příslušných Idejí, mnohost náleží do oblasti hmotného světa. Poměr mezi hmotnou a ideální sférou označuje Platón jako participaci. Participace jako vztah mezi Idejemi-příčinami a materiální realitou má zažehnat hrozící kontradikci spočívající v tom, že jedno je zároveň mnohé (Sokrates je identický s určením „člověk" a toto určení, jenž *per identitatem* náleží Sokratovi, kvalifikuje i jiná, od Sokrata odlišná jsoucna – Protagoru, Gorgiase apod.) a mnohé je zase jedno.[7]

Charakteristické znaky Idejí transcendujících hmotnou, na nich participující skutečnost jsou pak v Platónově pojetí: a) inteligibilita, tj. maximální poznatelnost; b) nehmotnost; c) bytostná plnost; d) neměnnost; e) ontologická samostatnost neboli perseita.[8] Žádný z těchto rysů nepatří v této podobě hmotným jsoucnům. Jelikož však Platón klade mezi Ideje a materiální rozměr skutečnosti vztah participace, není možné si myslet, že Ideje mají uvedené charakteristiky, kdežto hmotný svět je jejich úplným protipólem z důvodu absence těchto rysů. V tom případě by bylo rozporné tvrdit, že hmotné skutečnosti participují na Idejích. Participovat totiž znamená mít částečně to, co participovanému přísluší celostně. Proto i hmotné, smyslům dostupné realitě musí být v platónském pohledu vlastní určitá

[4] Srov. např. Platón, *Theaetetus,* 161 D – 162 B a *ibid.,* 171 A – 171 C.

[5] Nestabilní zónu skutečnosti reprezentovanou smyslově postižitelnými předměty lze podle Platóna stabilizovat jejím vztažením k příčině-Ideji. Srov. *Menón,* 98 A-B.

[6] Ve světle nepsaného Platónova učení by však bylo třeba toto tvrzení korigovat.

[7] K tomuto tématu srov. Giovanni Reale, *op. cit.,* str. 78-90, kde lze nalézt i textovou dokumentaci k jednotlivým charakteristikám Idejí.

[8] Srov. Platón, *Filebos*, 14 C. Platón zde naplno vyslovuje hrozící kontradikci mnohosti jednoho a jednoty mnohého.

inteligibilita, paradoxně i nehmotnost, ontologická konzistence, jistá neměnnost (neboť čirá změna je rozpor), a tudíž i jakási bytostná samostatnost.

Zdánlivá kontradikce těchto tvrzení mizí právě odkazem k pojmu participace. Hmotná jsoucna *mají* to, co Ideje *jsou*, ovšem v umenšené, nedokonalé, odvozené míře. Namísto termínu *méthexis* (participace) užívá Platón i jiná označení, např. *mímesis* (napodobení, imitace), *koinonía* (společenství), *parusía* (přítomnost), z čehož vyplývá nejen rozdíl obou vztažených oblastí, ale též jejich blízkost a spřízněnost. Význam těchto termínů je systematicky přehlížen těmi interprety (např. Nietzschem, ale i Aristotelem), kteří z Platónovy filosofie vytvořili její falešnou karikaturu, protože jí imputují to, co ve skutečnosti neobsahuje – totiž naivní duplikaci skutečnosti.

Dejme v této souvislosti slovo jednomu z nejpovolanějších – G. Realemu:

„Teorií Idejí Platón ... odhalil inteligibilní svět jakožto nehmotnou a metaempirickou dimenzi jsoucna. A tento inteligibilní nehmotný svět sice transcenduje oblast smyslovou, ovšem ne ve smyslu absurdní separace, nýbrž ve smyslu neempirické příčiny...; a je tudíž pravým důvodem bytí smyslové skutečnosti. Závěrem: Platónův dualismus není ničím jiným než dualismus toho, kdo připouští existenci metasensibilní příčiny jako důvod bytí samotného smysly postižitelného jsoucna, neboť nahlíží, že by bylo kontradikcí klást tuto příčinu do něj samého. Proto Platónův metafyzický ‚dualismus' nemá absolutně nic společného se směšným dualismem toho, kdo hypostazuje hmotnou skutečnost a pak ji klade do protikladu s ní samotnou."[9]

Separace Idejí v podobě zvěcnělého duplikátu konkrétní hmotné reality je nepřijatelnou bagatelizací Platónovy ontologie. Sám autor teorie Idejí v dialogu Parmenides výslovně tvrdí, že pokud by Ideje existovaly separovaně od konkrétních hmotných jsoucen, anihilovaly by v rozporu, neboť by ztratily svoji identitu:

„bude tedy (tj. Idea) jedna a identická v mnohých, přítomná ve své integritě zároveň ve skutečnostech mnohých a oddělených: avšak tak bude oddělena od sebe samé."[10]

Dialog Parmenides obsahuje dokonce i námitku, podle níž separovaná existence Idejí implikuje proces do nekonečna, čímž Platón anticipuje pozdější Aristotelovu výhradu známou pod označením „třetí člověk".[11] Není tedy nutné přehodnotit staletími zaběhlý jednoznačně negativní postoj k platónské Ideo-logii a souvisejícím pravdám (např. k teorii participace), když tradiční kritika Platónova učení o Ideách z velké části míří do prázdna?[12]

36.3 Participace u Aristotela

Aristoteles je obecně považován za neúprosného odpůrce všech specifických platónských tezí. Pokud se tento názor shoduje se skutečností, pak to ovšem není zřejmé pro celou

[9] Giovanni Reale, *op. cit.,* str. 95. O něco dále čteme: „... teorií Idejí ... chtěl Platón říci toto: smyslově vnímatelné jsoucno je vysvětlitelné jen prostřednictvím nadsmyslového, kontingentní pouze nekontingentním bytím, měnlivé pouze neměnným, relativní Absolutním, mnohé Jedním" (*ibid.,* str. 97). Je-li tomu skutečně tak, pak je Platónovo myšlení v tomto ohledu zcela v harmonii, a nikoli v kontrastu s myšlením Aristotelovým, který vznáší stejné požadavky.

[10] Platón, *Parmenides*, 131 B.

[11] Srov. *ibid.,* 132 A-B a 132 D – 133 A.

[12] Moderní studie ohledně Platónovy metafyziky jasně prokázaly důležitost tzv. nepsaných teorií v celém Platónově myšlení. Jedná se o doktrínu tvrdící existenci Jednoho-Dobra a neurčité Diády jakožto posledních podmínek-příčin existence konečných jsoucen. Platón toto učení vyhradil jen ústnímu podání v rámci své Akademie a odmítal ho zveřejnit písemnou formou.

délku trvání intelektuální kariéry nejznámějšího Platónova žáka, nýbrž jen pro její druhou fázi. Podle Wernera Jaegera totiž Aristoteles v raných stadiích svého filosofického vývoje zastával čistě platónské pozice a osvobozoval se od nich teprve postupným samostatným úsilím. Dokonce i v jeho Metafyzice, na kterou se následně zaměříme, narážíme na jasné stopy tohoto intelektuálního přerodu.[13]

V deváté kapitole první knihy Metafyziky začíná Aristoteles svoji nesmlouvavou kritiku teorie Idejí poukazem na princip *entia non sunt multiplicanda sine ratione* (netřeba zmnožovat jsoucna bezdůvodně) a dokládá, že její zastánci zdvojují realitu, aniž by to vedlo ke kýženému výsledku:

„Ti však, kteří za příčiny pokládají ideje, nejprve ve snaze, aby pochopili příčiny viditelných věcí, přibrali jiné ve stejném počtu s nimi, zrovna jako ten, kdo chce něco spočítati a myslí, že nemůže, dokud jest toho méně, a že teprve tehdy bude moci počítati, až to rozmnoží. Neboť idejí je skoro stejně tolik anebo ne méně než věcí, jejichž příčiny hledajíce postoupili od nich k oněm. Vždyť pro každou jednotlivou věc jest stejnojmenná idea nejen pro podstaty, nýbrž i pro vše ostatní, kde jest jedno v mnohém, a to jak u věcí smyslových, tak i u věčných."[14]

Již toto první Aristotelovo hodnocení Platónova učení o Idejích by pro nás mělo být podnětem k určité obezřetnosti při přijímání jeho vyhraněného kritického postoje, neboť uvedená výhrada je prokazatelně zkreslená. Ve svém obsáhlém komentáři k Aristotelově Metafyzice G. Reale ukazuje, že počet Idejí je ve srovnání s počtem hmotných skutečností významně redukován.[15] Aristoteles odmítá teorii Idejí i proto, že není vyvozena na základě logicky konzistentní argumentace a tvrdí, že mnohé platónské důkazy dokazují buď příliš mnoho, anebo naopak příliš málo.[16] Kritika 9. kapitoly první knihy Metafyziky se týká i těch argumentů ve prospěch existence Idejí, které sám Aristoteles označuje za „méně nepřesné". Myslí tím ty důvody, které nehypostazují obecné predikáty, nýbrž ty, které jsou vyvozeny jiným způsobem.

Např. nutno uznat, že pojem „stejný" je vypovídatelný o mnohých hmotných skutečnostech, zatímco v oblasti hmotné není skutečně nic stejného. Pojem „stejný" je proto podle Platóna založen v nadsmyslové Ideji „stejného". Aristoteles vyvádí na světlo kontradikci takového přesvědčení. Idea je totiž pro Platóna něčím, co je v sobě, má substanciální bytí. Ale Idea „stejného" se týká něčeho relativního, a to je v přímém rozporu s nutným vymezením Ideje. Idea „stejného" proto nemůže existovat. Navíc každý posun esence hmotných věcí do mimosmyslové oblasti implikuje nemožný regres do nekonečna, neboť je-li např. Sokrates člověkem a jeho Idea je též člověkem, pak musí být i tato dualita překonána kladením „třetího člověka", který však opět vytváří pluralitu vyžadující nové překročení atd.[17]

Z logických nesrovnalostí nevychází ani teorie absolutně prvních ontologických principů Jednoty-Dobra a neurčité Diády, protože i ona se hroutí pod tíhou rozporu. Je-li obecný

[13] Gilbert Romeyer Dherbey naopak s dostatečnou přesvědčivostí prokázal, že Aristoteles již v období svého členství v Akademii zastával názory, které striktně oponovaly Platónovým přesvědčením. Tuto otázku zde však nemusíme dále rozvádět, neboť se přímo netýká našeho tématu.

[14] Aristoteles, *Metafyzika,* I, 990 a 35-990 b 8. Je zajímavé, že v této kapitole Aristoteles občas hovoří v první osobě plurálu, čímž dává najevo svoji přináležitost k okruhu idealistických myslitelů Akademie.

[15] Srov. Giovanni Reale, *Aristotele. Metafisica,* vol. III. Sommari e commentario, Vita e Pensiero, Milano 1993, str. 74.

[16] Aristoteles, *Metafyzika*, 990 b 8-15.

[17] Srov. *ibid.,* 990 b 15-17. Viděli jsme, že argument tzv. „třetího člověka" byl anticipován samotným Platónem v dialogu *Parmenides,* 132 A.

predikát vždy indikátorem existence něčeho separovaného od konkrétního, predikaci podléhajícího subjektu, pak údajně absolutně první principy Jednoty-Dobra a neurčité Diády nemohou být skutečně prvními (a tedy skutečnými Principy), poněvadž i ony podléhají predikaci obecného termínu (termíny „jednota", „dobro", „dualita" jsou nesmazatelně obecné).[18] Jestliže Platón tvrdí, že Ideje jsou participovány pouze substancemi, pak se dá ukázat, že tento postoj je neudržitelný a že opět ústí do rozporu.

K tomuto problému se ve svém komentáři jasně vyjadřuje G. Reale:

„Podle Aristotela existuje strukturální konflikt mezi důsledky, k nimž vede logika důkazů existence Idejí, a důsledky plynoucími z analýzy povahy Idejí. Logika důkazů existence Idejí si vyžaduje přijetí Idejí všech skutečností, a ne pouze substancí (neboť je možné zredukovat jakoukoliv mnohost na jednotu pojmu); naopak samotná povaha Idejí vyžaduje, aby Ideje byly pouze Idejemi substancí, poněvadž ony samy jsou substancemi a poněvadž participace věcí na Ideách je substanciální, a ne jenom akcidentální; proto věci mají účast na Idejích, jen nakolik jsou substancemi, a stejně tak Ideje jsou Idejemi pouze substancí."[19]

Substancialita Ideje a substancialita hmotných jsoucen musí mít stejnou sémantickou hodnotu, jinak by substancialita Ideje nemohla být reálným důvodem jednoty mnohého v hmotném světě. „Je absurdní myslet," pokračuje Reale, „aby dvě entity vlastnily stejnou esenci a jedna byla substancí a druhá ne-substancí." Proto je nutné aristotelsky imanentizovat substancialitu nárokovanou Platónem pro transcendentní svět Idejí.

Ani zde však Aristotelova negace existence Idejí zdaleka nekončí. Přesažné ideální reality nemohou existovat také proto, že jsou mnohonásobně neužitečné, což znamená, že scházejí opravdové důvody k jejich zavedení. Jsou neužitečné k vysvětlení dynamické povahy skutečnosti, neboť Ideje neplní úlohu účinných příčin; jsou neužitečné pro vysvětlení bytí věcí, protože jsou od nich separované; a konečně pro svoji transcendenci jsou neužitečné i pro poznání hmotných skutečností.[20]

Z těchto souvislostí vyplývá i nutnost odmítnout pojem participace jako nekonzistentní:

„Řekneme-li, že (Ideje) jsou vzory a že jiné věci mají v nich účast, mluvíme naprázdno a je to pouhá básnická metafora."[21]

Podobnost mezi věcmi není dostatečným důvodem k zavádění participovatelných Idejí, poněvadž věci si mohou být podobné, aniž by jedna z nich byla modelem těch jiných. Aristoteles upozorňuje i na to, že platonikové nehovoří o Idejích umělých jsoucen, takže jejich příčiny nejsou povahy ideální. Proč by tedy tato situace nemohla platit i pro jsoucna přirozená?[22] Dále je nedostatečné si myslet, že kladením nějaké transcendentní, věčné entity vysvětlujeme její kauzální vliv na imanentní oblast hmotného.[23] Neudržitelností trpí i Platónovo přesvědčení o tom, že Ideje mají numerickou povahu. Kdyby tomu tak bylo, pak by muselo být možné vzájemně je aditivně komponovat (sčítat). Sečtením čísel

[18] Srov. *ibid.,* 990 B 17-22. Pasáž obsahuje i další výhrady, které zde přejdeme bez komentáře.

[19] Giovanni Reale, *Aristotele...*, str. 83. Komentář se týká pasáže 990 b 22 – 991 a 8.

[20] Aristoteles, *Metafyzika,* 991 a 8-19.

[21] *Ibid.,* 991 a 20-23. Antonio Russo, jeden z významných překladatelů Aristotelovy *Metafyziky,* připojuje v tomto momentě k textu poznámku, v níž říká: „Aristoteles s chtěným přeháněním napadá platónské teorie, snad Timea 28 c – 29 a Fileba 23 d." Rovněž i G. Reale se ve svém komentáři ostře ohrazuje proti tomuto Aristotelovu postupu (srov. str. 85).

[22] *Ibid.,* 991 b 1-9. G. Reale odmítá Aristotelův argument jako tendenční a uvádí odkazy k celé řadě míst v Platónových dialozích, kde se jasně hovoří o Idejích artificiálních skutečností (srov. str. 87).

[23] *Ibid.,* 991 b 9-21.

3 a 5 obdržíme jediné a jednotné číslo 8. Co ale obdržíme, sečteme-li např. Ideu psa a Ideu člověka? Snad nějakého psačlověka?[24] Platón chce svým výzkumem odhalit principy všech věcí, jenže takový počin je naivní a nepoučený, pokud mu nepředchází ujištění se o pravém charakteru skutečnosti jako celku. Kdyby byl svět jedním nediferencovaným celkem, pak by byl platónský přístup legitimní – vše by mělo stejné principy. Jelikož se však skutečnost diferencuje do různých kategoriálních určení, není možné hledat pro všechno stejné principy. Pátrání po principech má smysl jen pro první kategorii jsoucna – substanci, v případě akcidentů by se takový pokus rovnal něčemu absurdnímu.[25]

Poté co Aristoteles osobní nezávislou analýzou dospěl ke stanovení základní povahy první a fundamentální kategorie jsoucna – substance (sedmá kniha Metafyziky), vrací se opět k problému tzv. separovaných Idejí diskutovanému v platónské Akademii a hodnotí ho tentokrát ve světle svých nových objevů. Ideje nemohou existovat především proto, že esence substance ustavuje vždy individuální, nesdělitelné jsoucno, zatímco Ideje mají povahu obecnou. Pokud by ustavující esence byla obecná, vedlo by to k následným absurdním důsledkům: a) buď by ustavovala více jsoucen najednou, vposledku pak jsoucna všechna, nebo b) by neustavovala jsoucna žádná. První varianta implikuje ztrátu identity věcí a nakonec s sebou nese monismus, varianta druhá popírá existenci věcí tím, že je zbavuje esence jakožto nutné podmínky jejich existence.[26]

Skutečnosti zvané substance je dále vlastní to, že se nevypovídá o ničem rozdílném od sebe, kdežto Ideje-univerzálie obsazují roli obecných predikátů. Kontrastují proto se základním znakem substanciality.[27] I kdyby platonici apelovali na imanentní přítomnost Ideje ve hmotném jsoucnu, moc by si nepomohli, protože definice Ideje sestává z dalších univerzálních elementů, což podle platónských zásad zavádí pluralitu do substance, která má být *ex definitione* jedna.[28] Nejde-li vysvětlit existenci substance kompozicí nějakých základních substancí, mohlo by se v případě konstitutivních prvků substance jednat alespoň o nějaké kvality? Ani to ne, odpovídá Aristoteles, protože pak by to, co je nejzákladnější a prvotní, tj. substance, bylo předcházeno něčím ještě základnějším (kvalitami), a to je rozporné.[29]

Podobná argumentace neplatí jen o Idejích-druzích (*species*), ale i o Idejích-rodech (*genera*).[30] Platónský diskurz o Idejích je podle Aristotela nepřijatelný už proto, že Ideje nejsou myšlenkově vůbec zachytitelné. Poukazuje na to, že individuální jsoucno nám ve své individualitě nutně uniká, protože ho můžeme myslet jen prostřednictvím obecných určení, tedy těch určení, které jsou vypovídatelné nejen o tomto konkrétním individuu, ale i o jedincích jiných. Jelikož Ideje mají mít individuální povahu, nelze je vůbec definovat.[31]

---

[24] Srov. *ibid.*, 991 b 21-27. Reale se znovu ohrazuje proti Aristotelově banalizačnímu výkladu Platóna a dodává k naší pasáži: „... Aristoteles zde zrádcovsky (*proditoriamente*) pojednává o ideálních číslech tak, jako by se jednalo o čísla matematická, a vyvozuje tak nepatřičné závěry" (str. 88). Italský filosof používá tak silného výrazu, neboť je přesvědčen o tom, že Aristoteles jakožto dlouholetý člen idealistické obce aténské Akademie musel znát pravou a nezkreslenou povahu Platónových transcendentních čísel.

[25] Srov. Aristoteles, *Metafyzika,* I, 992 b 18-24. Devátá kapitola první knihy *Metafyziky* obsahuje celkem 26 argumentů proti existenci separovaných Idejí. Některé z nich, zvláště ty týkající se numerické povahy Idejí, jsme neuvedli, protože pro náš účel jsou ony vybrané více než dostačující.

[26] Srov. *ibid.,* 1038 b 9-14.

[27] Srov. *ibid.,* 1038 b 14-16.

[28] Srov. *ibid.,* 1038 b 16-23.

[29] Srov. *ibid.,* 1038 b 23-29.

[30] Srov. *ibid.,* VII, 14. Aristoteles v této kapitole přesouvá svoji pozornost na Ideje-rody a podobnou argumentací jako při rozboru problému Idejí-druhů likviduje jejich logickou konzistenci.

Konečně ani nejobecnějším predikátům jednoty a bytí nenáleží substancialita, neboť by došlo k monistickému smazání diferencí mezi jsoucny.[32]

Konkrétním výsledkem Aristotelovy kritiky platónských Idejí je ustavení fyziky jako autentické vědní disciplíny, která pojednává o nahodilých skutečnostech hmotného světa s univerzálním a nutným nárokem. To, že Aristoteles odmítl existenci transcendentních zdrojů nutnosti a obecnosti v podobě platónských Idejí, ho nepřivedlo k epistemické katastrofě relativizace. Třebaže Ideje neexistují, mají lidské poznatky základ své nutnosti a obecnosti v konkrétních nahodilých jsoucnech materiálního kosmu.

Není však toto tvrzení rozporné? Jak něco nahodilého, řekněme čistě historického, může zakládat kvality nutnosti a obecnosti lidského vědění? Důvod toho leží v esenciálních rozměrech i těch nejnahodilejších faktů. Esence je pro Aristotela reálným ontologickým principem, který věcem a dějům zjednává jejich určitost a vnitřní konzistenci. Je sice pravda, že např. jednotliví lidé jsou bytosti nahodilé (rodí se a opět hynou), ale stejně tak je pravda, že být člověkem znamená nutně být živočichem rozumovým. Není možné, aby „být člověkem" (esence člověka) bylo něco jiného, než člověk *de facto* je. Situace *de facto* je zde zároveň situací *de jure*. To, co nemůže být jinak (*id quod non potest aliter se habere*), je definice nutnosti. Esence věcí je tudíž nepopiratelně nutná, neboť to, co jsme demonstrovali na esenci člověka, platí pro jakoukoli skutečnost statickou i dynamickou.

Reflexe nutnosti esence byla demonstrována na specifické úrovni, tedy přiměřeně k omezenosti našeho lidského poznání, ale tatáž nutnost se týká i esence individuální – i *toto individuum* má v dimenzi své esenciality nutně tyto a tyto znaky, a ne jiné, jinak přestává být tímto jedincem a ztrácí svoji identitu. Odkud se však bere stejně nepopiratelná nahodilost věcí, když jsou ustaveny nutnými esencemi? Plyne z toho, že k esenciálním znakům hmotné skutečnosti nepatří jejich konkrétní existence. Nahodilé věci existují jenom *de facto*, nikdy ne *de jure*. V každém případě nutný rozměr esenciality věcí plně dostačuje k fundaci noetické nutnosti lidského myšlení. Aristoteles má proto pravdu, když nepovažuje zavedení platónských Idejí za nutné pro založení nutnosti našeho poznání.

Viděli jsme však, že Platón považuje realizaci jednoty v mnohosti za indikaci transcendence, a viděli jsme též, proč Aristoteles nepřijímá ani tento teoretický postoj. Podobnost mezi věcmi je prý vysvětlitelná i bez odkazu k transcendentním Idejím. Aristoteles má pravdu, když nepovažuje za nutné zavádění transcendentních Idejí z důvodu specifických, generických a analogických podobností mezi hmotnými věcmi. Nemýlí se však tehdy, když rovněž odmítá nutnost překročení plurality vzájemně podobných věcí směrem k transcendenci?

Platónské učení o Idejích je ve své konkrétní podobě opravdu těžko udržitelné, ale zdá se, že Platónovo vyvození Transcendentna z mnohosti vzájemně podobných věcí je správné. Aristotelovo odmítnutí participace jako prázdné metafory a její nahrazení podobností není filosoficky zodpovědné, neboť pojem podobnosti je dále analyzovatelný jako syntéza jednoty a mnohosti, identity a diference. Podobné si jsou ty skutečnosti, které se v něčem shodují (identita) a v něčem se různí (diference). A protože k základním charakteristikám jsoucen patří jednota, je každé jednotlivé jsoucno samo sebou identické a zároveň různé.

Platón tuto situaci interpretuje jako rozpor, poněvadž ve východisku své reflexe o věcech klade na stejnou úroveň jejich individuální a specifickou esenci. Sokrates je člověk a Alkibiades je taktéž ve stejném smyslu (tj. stejně) člověk, přitom však Sokrates není Alkibiades. V rovině individuální S není A, ale v rovině specifické S je A. A protože ve

[31] Srov. VII, 15.

[32] Srov. *ibid.,* 1040 b 16-19.

východisku Platónova uvažování má individualita a specificita stejnou hodnotu, nastává případ, že S je A a S není A zároveň a ve stejném ohledu. Platón situaci řeší tak, že nadhodnocuje to, co jednotliviny přesahuje (druhy, rody, analogická určení jednoty a dobra). Výslednicí úvahy je zavedení ideálních entit a s nimi souvztažného pojmu participace. Hrozící kontradikce je zažehnána právě vyvýšením obecného nad hladinu individuálního, takže Sokrates je a není Alkibiades zároveň, ale ne ve stejném ohledu.

Aristoteles identifikuje chybnost Platónova postupu v jeho samotném počátku. Individuální esence a specifická esence jsou pro něj sice též identické *secundum rem*, ale primát zde drží esence individuální. Specifická esence je ve skutečnosti esence individuální, ale jen nakolik je myšlená lidským rozumem. Realismus obecných (specifických, generických a analogických) pojmů spočívá v reálné podobnosti mezi věcmi. Neexistují proto žádné separované *species, genera a unitas-bonitas*, ale jen konkrétní, v sobě jednotné jednotliviny, z nichž každá patří k určitému druhu a rodu.

Hlavní problém aristotelského vysvětlení výskytu jednoty v mnohosti spočívá v přílišné konceptualizaci obecných určení a v podcenění faktu, že druhová, rodová i analogická určení jsou reálnými určeními věcí. Vždyť každý lidský jedinec je reálně člověkem, každá růže je reálně růží atd. Jistě neexistuje žádná separovaná idea člověka či růže, ale ve skutečnosti se uskutečňuje něco, co horizontálně transcenduje jednotliviny, a je tudíž nevysvětlitelné pouhým kladením těchto jednotlivin. Transcendence horizontální je indikátorem transcendence vertikální. Pojem podobnosti, u něhož se Aristoteles pozastavuje, celý problém vlastně zakrývá a řeší ho spíše verbálně než věcně.

36.4 Participace u Tomáše Akvinského

Tak jako Platónovo dílo by bylo nemyslitelné bez Sokrata, dílo Aristotelovo bez Platóna, tak dílo Tomáše Akvinského by v podobě, v jaké ho známe, nikdy nevzniklo bez přispění Aristotelova. Tomášova závislost na zakladateli peripatetické školy je natolik těsná, že se mnohé jeho intelektuální postoje jeví jako pouhé převzetí Aristotelových filosofických tezí. Tento úsudek se vztahuje i na Akvinského hodnocení Platónovy teorie idejí a s ní souvisejícího problému participace.

Tomáš v zásadě akceptuje Aristotelovu kritiku a spatřuje hlavní omyl platonismu v přehlédnutí rozdílu mezi způsobem lidského myšlení a způsobem existence extramentální reality, tj. v jeho noetice přehnaného realismu:

> „Aby Platón zachránil jisté poznání pravdy naším rozumem, připustil mimo hmotná jsoucna i existenci jiného typu jsoucen, která nejsou ani hmotná ani proměnná a nazval je druhy nebo ideami. Díky účasti na nich jakékoli jednotlivé hmotné a smysly poznatelné jsoucno nese název člověka, koně nebo čehokoli jiného."[33]

Zatímco Aristoteles jasně rozlišoval logickou abstrakci od reálné separace, konstatuje Tomáš absenci této distinkce v Platónově učení. Platonikové považují za substance abstraktní entity namísto konkrétních jsoucen, neboť *„logice inquirebant de rebus"*. Čím více

[33] *„Plato, ut posset salvare certam cognitionem veritatis a nobis per intellectum haberi, posuit praeter ista corporalia aliud genus entium, a materia et motu separatum, quod nominabat species sive ideas, per quarum participationem unumquodque istorum singularium et sensibilium dicitur vel homo, vel equus, vel aliquid hujusmodi."* (Tomáš Akvinský, *Summa theologiae,* I, 84, 1 corp.) K záměně řádu bytí a řádu poznání u Platóna se Tomáš vyjadřuje např. v následném textu: *„Videtur autem in hoc Plato deviare a veritate quia cum aestimaret omnem cognitionem per modum alicuius similitudinis esse, credidit quod forma cogniti ex necessitate sit in cognoscente eo modo quo est in cognito."* (Tomáš Akvinský, *In Metaphysicorum Aristotelis,* lib. 8, lect. 5, n. 1765.)

získává nějaké určení na abstraktnosti, tím je hlubším a základnějším principem věcí a tím větší počet skutečností na něm reálně participuje.[34]

Mimo kritické výhrady, které doslovně přebírá od Aristotela, předkládá Tomáš ještě další důvody nepřijatelnosti platónské metafyziky idejí. Ty spočívají především v tom, že tato teorie skutečnosti považuje za absolutní jak materii, tak ideje-formy, tj. činí tyto principy zcela nezávislými na skutečně absolutním Principu – Bohu, což implikuje rozpornou existenci trojího Absolutna.

Zdá se tedy, že se Tomáš bezvýhradně přidává na stranu Aristotela a že se plně distancuje od všech důsledků mylného učení o transcendentních idejích, k nimž patří i teorie participace. Stačí však náhodně otevřít kterékoliv Tomášovo dílo, abychom se přesvědčili, že existuje jen málo otázek (*quaestiones*), v nichž by pojem participace nepřišel dříve či později ke slovu. Řada Tomášových textů je z tohoto hlediska opravdu až zarážející, protože se v nich jejich autor vyjadřuje tak, jako by zcela zapomněl na svoje výhrady vůči platonismu a na svou noetickou pozici umírněného realismu. V jednom z takových textů čteme:

„Participovat znamená téměř ‚brát si část' a tedy jestliže určitá skutečnost přijímá částečně něco, co jiná skutečnost vlastní v plnosti, říká se, že má na onom přijatém účast. V tom smyslu se říká, že člověk má účast na živočichovi, neboť nevlastní dokonalost živočicha v plnosti a ze stejného důvodu Sokrates má účast na určení ‚člověk', subjekt na případku a materie na formě, protože substanciální či akcidentální forma, která je ze své povahy společná, se omezuje na ten či onen subjekt."[35]

Další neméně překvapivý text zní:

„Vše, co se o mnohých jsoucnech vypovídá univocitně, náleží každému z nich participativně, protože druh má účast na rodu a jedinec na druhu."[36]

Podobných textů by se dalo nalézt jistě více. Dva výše uvedené příklady svědčí o tom, že Tomáš hovoří o esenciálních univocitních určeních jako o dokonalostech, na nichž skutečnosti jimi ustavené participují (Sokrates participuje na určení „člověk", druh participuje na rodu). Důvod participativního vztahu je identifikován v rozsahové různosti určení. Kdyby zde měl Tomáš na mysli participaci pouze ve smyslu logickém, tak jak o ní hovoří Aristoteles např. ve svých *Topikách*, neměli bychom se proč pozastavovat nad pasážemi, které vzaty z čistě logického hlediska (tj. z hlediska obsahu a rozsahu pojmů) nečiní žádný problém. Jenže Tomáš tu nehovoří jako pouhý logik, jeho výpověď si činí nárok na metafyzickou platnost. Citace chtějí říct, že nějaký konkrétní lidský jedinec reálně participuje na bytostném určení „člověk" a že druhová dokonalost je reálnou participací dokonalosti rodové. Jde tedy o jakési nepovšimnuté proniknutí platónské *formy mentis* do jinak rea-

[34] Srov. Tomáš Akvinský, *In De causis,* prop. 12.

[35] *„Est autem participare quasi partem capere et ideo quando aliquid particulariter recipit id quod ad alterum pertinet universaliter, dicitur participare illud. Ita homo dicitur participare animal, quia non habet rationem animalis secundum totam communitatem et eadem ratione Socrates participat hominem, et subjectum accidens et materia formam, quia forma substantialis vel accidentalis, quae de sui ratione communis est, determinatur ad hoc vel illud subjectum…"* (Tomáš Akvinský, *In Boethii De hebdomadibus*, l. II, n. 24.)

[36] *„Omne quod de pluribus praedicatur univoce, secundum participationem cuilibet eorum convenit de quo praedicatur, nam species participare dicitur genus et individuum speciem."* (Tomáš Akvinský, *Summa contra gentiles*, I, 32.)

listického smýšlení Tomáše, anebo Tomáš tyto výroky vyslovuje proto, že je považuje za slučitelné s noetikou umírněného realismu?

Platón vidí participativní vazbu mezi konkrétní, smysly vnímatelnou jednotlivinou a její ideou, jež v sobě koncentruje specifickou dokonalost, kterou daná jednotlivina realizuje jen částečně (*secundum partem*). Samotné entitativní ustavení hmotného individua se odvíjí od předcházející existence nehmotné ideje-formy. Idea-forma je *principium a quo productionis rei* v linii napodobení. V linii eficience je *principium a quo productionis rei* eficientní moc Demiurga – Boha. Formální a eficientní kauzalita, jenž se u Platóna na úrovni své principiality reálně liší (ideje nejsou Demiurgem), se samozřejmě stávají i *principia ad quas rei*, tzn. že hmotná jednotlivina odkazuje v obou dvou směrech (esenciální-formální a eficientní) ke svým transcendentním principům.

Tento model staticko-dynamické metafyzické konstituce jsoucen pro Tomáše pochopitelně neplatí. Absolutně první metafyzický princip skutečnosti (*principium a quo rerum*) je pouze jeden, a to ve všech myslitelných liniích (formální, eficientní). Je to Bůh ve své transcendenci, který udílí věcem jak jejich esence, tak i jejich existence, stejně jako i výkonnou moc k jejich vlastnímu eficientnímu působení. Metafyzický prvopočátek věcí se tudíž nerozpadá do nějaké původní, nezredukovatelné plurality, jako je tomu u Platóna a do jisté míry i u Aristotela, neboť tzv. první materie u něj nemá žádný další původ (je originální, nestvořená).

Konečné skutečnosti tudíž odkazují k jedinému transcendentnímu Principu – Bohu, z něhož vycházejí, a ne k jakýmsi fiktivním specificko-generickým ideám údajně nezávislým na Původci. Boha Tomáš pojímá jako *Esse ipsum per se subsistens*, jako subsistující Bytí, na němž konečným způsobem participuje vše stvořené, neboť ontologická plnost, dokonalost původního Zdroje není kauzálně reprodukovatelná – nekonečné Bytí je nestvořitelné, jinak by to, co je *ex definitione* původní a nezávislé, bylo zároveň nepůvodní, závislé. Stvořené věci jsou proto nutně méně dokonalé než jejich transcendentní Příčina, a dá se tak tvrdit, že vlastní jen částečně, omezeně tu dokonalost ontologické aktuality, která Bohu přísluší v míře naprosto svrchované.

Idea participace se stává vhodným interpretačním klíčem pro postižení vztahu závislosti mezi Tvůrcem a tvory. Hovoří-li se tímto způsobem o participaci tvorů na ontologické aktualitě jejich Původce, jsou evidentně ve hře tzv. transcendentální určení skutečnosti – jsoucnost, jednota, pravda, dobro. Tato určení se mohou skutečně realizovat separovaně mimo existenční zónu konečných jsoucen, což je případ existence Boha, který přesahuje vše konečné a je reálným Bytím, Jednotou, Pravdou a Dobrem. Poněvadž nic stvořeného nedosahuje ontologické intenzity Původce, má smysl mluvit ohledně bytí, jednoty, pravdy a dobra tvorů o participaci na dokonalosti Tvůrce.[37] Parciální realizace, nutná pro smys-

[37] *„Impossibile est autem aliquod unum duobus convenire et utrique secundum quod ipsum. Quod enim de aliquo secundum quod ipsum dicitur, ipsum non excedit, sicut habere tres angulos duobus rectis aequales non excedit triangulum. Si igitur aliquid duobus conveniat, non convenit utrique secundum quod ipsum est. Impossibile est igitur aliquod unum de duobus praedicari ita quod de neutro per causam dicatur, sed oportet vel unum esse alterius causam… vel oportet quod aliquod tertium sit causa utrique.“* (*Ibid.,* II, 15.) *„Cum similitudo sit quaedam unitas in forma, oportet quod in omni assimilatione vel unum similium sit causa alterius, vel utrumque ab una causa deducatur, quia unitas in effectu designat unitatem causae.“* (Tomáš Akvinský, *I Sent.,* d. 38. q. 1, a. 1, obj. 2.) Tomáš tento princip, podle nějž jednota v mnohosti indikuje existenci transcendentní příčiny, aplikuje na dokonalost jsoucnosti věcí: *„Esse autem dicitur de omni eo quod est. Impossibile est igitur esse aliqua duo quorum neutrum habeat causam essendi, sed oportet utrumque acceptorum esse per causam, vel alterum alteri esse causam essendi. Oportet igitur quod ab illo cui nihil est causa essendi, sit omne illud quod quocumque modo est.“* (Tomáš Akvinský, *Summa contra gentiles,* II, cap. 15.) Necháme na čtenářích, aby si v Tomášově díle sami vyhledali četné texty týkající se participace jsoucna na bytí, pravdě a dobru.

luplnost zavedení pojmu participace, v tomto případě znamená ontologickou konečnost tvorů ve srovnání s nekonečností Boha.

Jak však může Tomáš hovořit o participaci na ne-transcendentálních a dokonce na neanalogických určeních reprezentovaných druhy a rody, když striktně odmítá platónskou metafyziku separovaných specificko-generických idejí? Tomáš si jasně uvědomuje, že svým diskurzem o reálné participaci věcí na transcendentním modelu skutečnosti (Bohu) určitým způsobem navazuje na odkaz Platónovy filosofie. Přitom ale nikde neodvolává svoje jasné kritiky týkající se existence platónských separovaných idejí. Na druhé straně narážíme na Tomášovy texty, kde je nápadný velmi benevolentní postoj k pojmu participace formulovanému Platónem. Např. v souvislosti hodnocení existence idejí píše:

„Tento důvod platoniků není v souladu ani s vírou ani s přirozeně poznatelnou pravdou, nakolik se jím tvrdí existence oddělených druhů přirozených jsoucen; avšak to, co říkají o prvním principu všech věcí, je pravdivé a v souladu s křesťanskou vírou."[38]

Jinde čteme:

„. . . ačkoliv se tento (Platónův) názor ohledně existence odddělených, o sobě jsoucích druhů přirozených skutečností zdá nerozumný, jak to mnohonásobně kritizuje Aristoteles, nicméně je na něm zcela pravdivé, že existuje něco prvního, co je svou vlastní bytností jsoucí a dobré, a co nazýváme Bohem. S tím souhlasí i Aristoteles."[39]

Z textu vyplývá, že stvořené věci jsou *per partecipationem*. Konečně následný text je jasným dokladem toho, že se Tomáš ujímá v případě participace obrany Platóna před totálně zdrcující kritikou Aristotelovou, kterou posuzuje jako neoprávněnou:

„Poté, co Aristoteles představil Platónův názor, na tomto místě ho kritizuje. Musíme zde připomenout, že často v jeho kritikách dochází k tomu, že se neobrací proti úmyslu Platóna, nýbrž proti znění jím užitých slov. Činí tak kvůli tomu, že se Platón nevyjadřuje dobře; o všem hovoří metaforicky a symbolicky a míní tím sdělit něco jiného než co napovídá doslovné znění jeho výrazů; například tvrdí, že duše je kruh. Aby proto někdo nebyl kvůli takovému znění slov uveden v omyl, staví se k němu Aristoteles kriticky, avšak pouze co do znění slov."[40]

Tato vskutku zajímavá pasáž obsahuje nečekaný obrat v samotném Tomášově myšlení, které opouští hranice stanovené Aristotelem a překračuje na území Platónovo. Vlastně se v ní říká, že Aristoteles nepochopil hluboký metafyzický smysl participace a nechal se zmást filosoficky neobratnými výrazy svého učitele. Cornelio Fabro k tomu poznamenává:

---

[38] *„Haec igitur Platonicorum ratio fidei non consonat nec veritati quantum ad id quod continet de speciebus naturalibus separatis, sed quantum ad id quod dicebant de primo rerum principio, verissima est eorum opinio et fidei christianae consona."* (Tomáš Akvinský, *In De div. nominibus,* prolog.)

[39] *„. . . quamvis haec opinio (Platonis) irrationabilis videatur quantum ad hoc quod ponebat species rerum naturalium separatas per se subsistentes, ut Aristoteles multipliciter improbat, tamen hoc absolute verum est, quod aliquid est primum quod per suam essentiam est ens et bonum, quod dicimus Deum. Huic etiam sententiae concordat Aristoteles."* (Tomáš Akvinský, *Summa theologiae,* I, 4, 4 ad 12.)

[40] *„Posita opinione Platonis, hic Aristoteles reprobat eam. Ubi notandum est quod plerumque quando reprobat opiniones Platonis, non reprobat eas quantum ad intentiones Platonis, sed quantum ad sonum verborum eius. Quod ideo facit, quia Plato habuit malum modum dicendi; omnia enim figurate dicit et per symbola docet, intendens aliud per verba quam sonent ipsa verba, sicut quod dicit animam esse circulum. Et ideo ne aliquis propter ipsa verba incidat in errorem, Aristoteles disputat contra eum, quantum ad id quod verba sonant."* (Tomáš Akvinský, *In De anima,* I, l. 7, n.107.)

„Zdá se být tedy jisté, že se Tomáš zvláště v pozdějších dílech klonil ke stále hlubší asimilaci metafyzického obsahu pojmu platónské participace v rámci aristotelského myšlení. Jenže zde povstává odsouzení starých i současných antitomistů proti teoretické konzistenci Tomášovy syntézy, která sblížila dva nesmiřitelné a protichůdné myšlenkové směry, a tím prý falsifikovala ducha, jenž je vlastní každému z nich."[41]

Jak se to tedy má s konzistencí Tomášova pojetí participace, zvláště s jeho pojetím participace konkrétních jednotlivin na univocitních určeních typu *species* a *genus*?

Jako realista Tomáš přiznává našemu poznání schopnost objektivního postihování skutečnosti v úkonu adekvace, na straně druhé jako umírněný realista uznává jistou míru neadekvace tohoto našeho poznání ve srovnání s ontologickou bohatostí konkrétně jsoucích věcí. Jinými slovy, podle Tomáše chápeme konkrétní realitu prostřednictvím obecných pojmů, z jejichž logického obsahu se vytrácejí četné ontologické diference, hlavně individuálního rázu. Sokrata v jeho neopakovatelné historické jedinečnosti (individualitě) nejsme schopni rozumově poznat, neboť co je jedinečné, propadá sítem univerzálních pojmů, jimiž jedině v našem myšlení disponujeme. V tom spočívá zmíněná neadekvace našich pojmů ve vztahu k poznávané realitě. Ale univerzalita pojmů na straně druhé neznamená totální odcizení našeho myšlení realitě, protože obecnost má svůj základ v realitě, a nestojí s ní tudíž v kontradiktorním, antagonistickém vztahu, a tedy ve vzájemné opozici. L. B. Geiger si ve své rozsáhlé knize věnované problému participace u Tomáše Akvinského klade podobnou otázku a odpovídá na ni následovně:

„Je vůbec legitimní stavět do protikladu ... kognitivní uchopení skutečnosti v ní samé a abstraktní poznání? Taková opozice by byla přijatelná, kdyby skutečnost a abstraktní entity byly dvěma skupinami objektů, které mají podobnou strukturu, stejnou hodnotu a hrají stejnou úlohu v našem poznání. Tvrdit takovou ekvivalenci se rovná předpokládat implicitně onen realismus pojmů, který je třeba kritizovat a jehož částečnou subjektivitu teorie abstrakce zastává. Pojmy nejsou tím, co je poznáváno (*id quod cognoscitur*). Jsou konstruktem, který si inteligence vytváří vzhledem ke skutečnosti a pod jejím vlivem (*a propos et sous la pression de la réalité*). Dokážeme-li hovořit současně o reálném jsoucnu a o abstraktních pojmech, je to díky jedinečné schopnosti v nás, která v jednom momentě zachycuje pojem i poznávanou realitu, znamenanou skutečnost a abstrakci jí znamenající a srovnávající vztahy podobnosti a rozdílu mezi nimi. Postihovat jsoucno a poznávat pojmy proto pro naše poznání nejsou dva kontradiktorní nebo jinak protikladné akty, ale naopak dva úkony nutně spojené. Abstraktní znamená konkrétní a nestaví se do protikladu s ním."[42]

Dojem protikladnosti mezi konkrétní realitou a abstraktními pojmy plyne z postoje, který navzdory upřímné intenci jeho zastánců vede v posledku k úplnému popření objektivity abstraktního lidského poznání. Jen tehdy by totiž bylo legitimní hovořit o opozici konkrétní/abstraktní, kdyby byla reálná výlučně jedinečná dimenze individuí, zatímco to, co mají tato individua společné, by spadalo do domény pouhé logiky. Jenže i společná určení věcí jsou stejně reálná jako určení výlučně individuální, rozdíl spočívá jen v jejich způsobu realizace (obecné je reálné, třebaže neexistuje v modu individuality).

Negativní konotace termínu „abstrakce" ve vztahu k objektivnímu stavu konkrétních věcí pramení z toho, že abstrahování s sebou nese odhlédnutí, vyloučení z kognitivního horizontu toho, co i přes naše ne-uvažování i nadále kvalifikuje konkrétně jsoucí realitu. Čím

[41] Cornelio Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S.Tommaso di Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 1939, str. 56.

[42] L.-B. Geiger, *La participation dans la philosophie de S.Thomas du Aquin,* Vrin, Paris 1953, str. 313.

abstraktnější povahu pojem má, tím více objektivních ontologických určení poznávaných věcí z něj bylo myšlenkově vyřazeno a tím se obsahově ochuzuje při současné expanzi svého rozsahu. Abstraktní pojem se tak jeví jako vybledlá, vyčichlá, vyhublá podoba živoucí, bohatostí pulzující reality. Nejabstraktnější pojem už vlastně musí kvůli svému vnitřnímu vyprázdnění hraničit se samotnou nicotou.

A právě na této bezútěšné intelektuální poušti se pohybuje disciplína zvaná metafyzika. Zaměřuje pojem jsoucna a vymezuje ho vůči nicotě, což se zdá být potvrzením její zbytečné starosti o uchopení téměř neviditelného stínu skutečnosti, smysly ostře vnímatelné. Koho by měl překvapovat smutný úděl zapomenutí, kterého se metafyzice dostalo v moderní době toužící po konkrétní masitosti věcí? A přece tento osud stihl metafyziku neoprávněně, neboť k jejímu zavržení se dospělo na základě fatálního omylu. Jsoucno jakožto centrální pojem metafyziky totiž není posledním bezmasým skeletem korpulentní reality, ale něčím zcela jiným. Právě metafyzika Tomáše Akvinského je toho výmluvným svědectvím.

Při pozornější analýze významu pojmu jsoucna se totiž ukazuje, že ho vůbec nejde obsahově vyprázdnit tak, jako to je možné v případě univocitních specificko-generických pojmů. Pojem jsoucna znamená „to, co je jakýmkoli způsobem", takže se do jeho obsahu vejde úplně všechno kromě nicoty. I přes jeho maximální rozsah nedošlo překvapivě k evakuaci jeho obsahu, naopak, ve srovnání s jinými pojmy jde o pojem obsahově nejbohatší. K jeho formaci proto nemohlo dojít postupným vylučováním diferentních znaků věcí z jejího obsahu, tedy klasickým postupem abstrakce. Tento pojem se jeví jako vyprázdněný jenom při aplikaci běžného stereotypu našeho myšlení, které se v realitě pohybuje pomocí svých omezujících abstrakcí.

Nepřekvapuje proto, když Tomáš vidí ve jsoucnosti věcí výraz něčeho vrcholně pozitivního a obsahově hutného. Nemůže-li se žádné bytostné určení situovat za hranice jsoucnosti, pak je jsoucnost (reálná existence obsahově určená esencí) obsahuje (*comprehendit*), a tím je i určuje. Jsoucnost jako taková nemůže být jen jakýmsi potenciálním určením, jemuž by náležely rozsahově omezenější formální znaky jako vnější aktualizace, natož pak jen logickým určením. Kdyby jsoucnost věcí byla jen jakousi potencí aktualizovanou konkrétními ontologickými podobami věcí (anorganická jsoucna, rostliny, živočichové, lidé, případně další skutečnosti), ležely by tyto aktualizace mimo rozsah i obsah jsoucna (jako každý akt je „mimo" svou potenci) a řečené věci by už nemohly reálně být. Kdyby byla tzv. jsoucnost věcí jen pouhým pojmem na úrovni lidského myšlení, ani tehdy by nemohlo být reálně nic jsoucího. Jsoucnost věcí je tudíž ontologickou determinantou věcí, je jejich určujícím faktorem, neboli je vrcholným aktem věcí (*actus essendi* v Tomášově terminologii).

Závažnou filosofickou otázkou je, jak je možné, že to, co vyjadřuje reálnou ontologickou plnost, „existuje" jen jako akt ontologických fragmentů nazývaných konečná jsoucna. Paradox leží pravě zde: jsoucno znamená vposledku něco úplného, celostního, dokonalého, zatímco jednotlivá jsoucna jsou díky své omezenosti nedokonalou realizací úplného aktuálního „potenciálu" jsoucnosti (bytí) – tj. jsou pouhými participacemi. Tento závěr není překvapivým pádem do pasti ultrarealismu, neboť prohlásíme-li pojem jsoucna jen za označení logické jednoty všech věcí, ztrácíme kontakt s realitou. Jde tedy o reálnou jednotu všech věcí. Jelikož panteismus je nepřijatelnou koncepcí reality, lze z hrozícího rozporu uniknout jenom postulováním transcendentní Reality, která v jediném esenciálním aktu realizuje veškerou ontologickou pozitivitu světa.

Jsoucnost věcí je samozřejmým, ale právě proto neustále zapomínaným předpokladem veškerého poznávání. Dokonalost jsoucnosti je všepronikající (*imbibitur in omnibus*), neboť je realizačním aktem všeho existujícího. V plurálně rozčleněné skutečnosti, tedy na úrovni

metafyzické, nemůže nikdy existovat nic absolutně stejného, poněvadž absolutní stejnost mnohého je rozpor, který zároveň tvrdí a popírá diferenci mezi věcmi. Jelikož není možná ani absolutní diference mezi věcmi, nezbývá než jakési prolnutí identity a diference v rámci esence plurálně jsoucích skutečností.

Problém se dá rozvíjet různým způsobem. Existují řešení, která tvrdí, že něco o sobě stejného je diferencováno něčím rozdílným od sebe. U Platóna má toto řešení podobu vztahu jedné, v sobě identické ideje k jejím participacím, jejichž prostřednictvím se jedno diferencuje v mnohém. U Aristotela, ale i u Tomáše je identické „jedno" reprezentováno formou (*forma est de sui ratione communis*), diferenciace pochází od jiného principu, zvaného materie (u Tomáše je k řešení přibrán ještě další diferenciační moment, kvantita). Pro Scota je to formální moment věci, který zajišťuje jak její identitu, tak i její diferenci. Nebudeme zde zkoumat průchodnost těchto jednotlivých metafyzických teorií. Pro náš problém je v podstatě jedno, zda přesně stanovíme, jak se konstitutivní principy věcí podílejí na momentech identifikace a diferenciace, které kvalifikují každou plurálně jsoucí skutečnost. Důležité je si uvědomit, že v realitě nemůže být nic absolutně identického a že všepronikající jsoucnost ve skutečnosti analogizuje (diferencuje v rámci určité širší jednoty) i tzv. univocitní určení věcí. Např. určení „člověk" je univocitní, protože se vypovídá ve stejném smyslu o všech lidských jedincích, ale ve skutečnosti je každý člověk jiný a je jen těžko připustitelné, že by za tuto odlišnost mohl jen materiální aspekt jsoucích jedinců. Určitá neadekvace lidského myšlení vůči skutečnosti, s níž umírněný realismus počítá, se projevuje právě v logické univokalizaci těch určení, která jsou ve skutečnosti analogická, tj. modálně diferencovaná.

Lidská logika tedy zaostává za přebohatým rozrůzněním reality, které se týká i jejího nejintimnějšího nitra. Klasifikace věcí do druhů a rodů samozřejmě neznamená totální únik skutečnosti z myšlení, ale řada konkrétních diferencí jsoucen se z něj přece jenom beznadějně vytrácí. Ani na úrovni tzv. rodů a druhů totiž v realitě nic zcela identického neexistuje. Důvodem reálné analogičnosti určení, která se v lidské mysli jeví jako univocitní, je fakt, že se jedná o výrazy bytí-jsoucnosti. Jsoucnost jako akt je něco výsostně kvalitativního a kvalita je totéž jako diference. Akt separuje tím, že diferencuje.

Nedíváme-li se na rody a druhy už jen logickým pohledem, ale uvědomíme-li si jejich konkrétní ontologickou situaci v realitě, pak se ukazuje jako možné hovořit o participaci druhů na rodech a jedinců na druzích. Vše záleží na změně pohledu, tj. na aplikaci různého způsobu abstrakce. C. Fabro píše v této souvislosti:

> „Také u generické formality, např. u živočišnosti, která se rozrůzňuje v mnohosti živočišných druhů, mohu uplatnit ve vztahu k intenzivnímu pojmu bytí podobnou ‚synopsi', a tehdy se mi už živočišnost nejeví jako pojem s minimálním formálním obsahem ve srovnání s druhy a jedinci, nýbrž jako formalita plná, jako jakási ontologická virtualita všech specifických determinací. Proto aniž by se tím ‚reifikovaly' generické pojmy, lze bez problému říci, že druhy participují na rodu, a to nejen ve smyslu logickém…, nýbrž ve smyslu metafyzickém jako *partem capere*, nakolik žádný druh nedokáže plně aktualizovat virtuální dokonalost rodu, ale jen jeho částečný aspekt s vyloučením jiných."[43]

Podobná úvaha platí i pro vztah jedince a druhu. Vůbec nic, ani jednotlivina, ani druhové, ani rodové určení není reálně vydělitelné od dokonalosti jsoucnosti, která, jak jsme viděli, indikuje určitou plnost a celistvost:

[43] C. Fabro, *La nozione...*, str. 170-171.

„... in praedicationibus omnia univoca reducuntur ad unum primum non univocum sed analogum, quod est ens."[44]

Tzv. predikamentální participace, tj. participace jedinců na druzích a druhů na rodech, je jakýmsi periferním výrazem participace transcendentální, tedy participace konkrétního jsoucna na transcendentálních určeních, které však jakožto všepronikající analogizují i to, co se v logickém pohledu zdá být univocitní, a tedy neslučitelné s participativním způsobem existence.

Literatura pro kapitolu

Dietrich Von Hildebrand, *Trojský kůň ve městě Božím,* Matice cyrilometodějská, Olomouc 1999.

Cornelio Fabro, *Partecipazione e causalitá secondo S.Tommaso di Aquino,* S.E.I, Torino 1960.

Giovanni Reale, *Storia della filosofia antica,* vol. II, Vita e Pensiero, Milano 1995.

Platón, *Theaetetus, Menón, Filebos*, *Parmenides.*

Aristoteles, *Metafysika,* I, 9.

Giovanni Reale, *Aristotele. Metafisica,* vol. III. Sommari e commentario, Vita e Pensiero, Milano 1993.

Tomáš Akvinský, *Summa theologiae*, I, 84, 1 corp.; *In Metaphysicorum Aristotelis*, lib. 8, lect. 5; *In De causis*, prop. 12; *In Boethii De hebdomadibus*, l. II, *Summa contra gentiles*, I, 32.

Cornelio Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S.Tommaso di Aquino,* Vita e Pensiero, Milano 1939.

L.-B. Geiger, *La participation dans la philosophie de S.Thomas du Aquin,* Vrin, Paris 1953.

[44] Tomáš Akvinský, *Summa theologiae,* I, 13, 5 ad 1. *„Hoc verum est secundum sententiam Platonis, qui posuit aliam esse ideam animalis et bipedis hominis. Sed secundum sententiam Aristotelis, qui posuit quod homo vere est id quod est animal, quasi essentia animalis non existente praeter essentiam hominis, nihil prohibet id quod per participationem dicitur substantialiter praedicari.*" (Tomáš Akvinský, *In Boethii De Hedbomadibus,* l. 3.)

EPILOG

Máme-li nějak shrnout výsledek této práce, lze se přitom odvolat na onu pasáž z Aristotelovy Metafyziky, v níž je základní námět metafyzického zkoumání, totiž skutečnost ve své celistvosti (jsoucno), označen jako neukončitelně problematický: „A již odedávna a také v přítomné době stále opakovaná a nikdy dostatečně nerozřešená otázka, co jest jsoucno..." (Aristoteles, Metafyzika, VII, 1, 1028 b 2-4). S touto neustálou otevřeností filosofie v jejím metafyzickém výrazu jsme se na předcházejících stránkách často setkávali. Na jedné straně jsme obhajovali transcendentální otevřenost lidského myšlení, což s sebou nese nárok na definitivnost, na níž se uvedená problematičnost nevztahuje. Na straně druhé před nás v pojmu jsoucna skutečnost nepředstupuje ve své poslední poznatelnosti, nýbrž jen v jisté neostrosti a obrysovosti, takže z tohoto pohledu se oblast metafyzického poznání ukazuje jako stále zdokonalitelná. Novost poznání však jen zvýslovňuje to, co je v našem myšlení již od počátku nerozlišeně přítomné. Staré a nové, totožné a různé se zde snoubí v jedno, které má mnoho tváří.

Problematika a řešení aristotelsko-tomistické ontologie jsou paradoxní, ne však rozporné. Paradox a rozpor nejsou jedno a totéž. Paradox nás nutí vyjít za bezprostřední zdání (para-doxa), v němž se jedno ostře vyčleněňuje vůči mnohému, identické vůči diferentnímu. Přesvědčili jsme se o tom, že skutečnost ve své všerozsáhlosti je bezrozporně myslitelná. Je to naopak popření této myslitelnosti, která zaniká v rozporu. Skutečnost má navíc pluralistickou povahu a každý její moment nárokuje více či méně autentickou jsoucnost, vázanou na podmínky metafyzické identity. Proto není možné při kultivaci metafyzického poznání aplikovat jednoznačný, významově nediferencovaný pojem totožnosti, neboť pokud bychom tak učinili, pluralita jsoucen, jištěná principem sporu, by zmizela. Paradox proto nejen není rozporem, ale plní přímo antikontradiktorní funkci.

V moderní filosofii došlo k fatálnímu zúžení myšlenkové perspektivy, která dříve umožňovala metafyzický přístup k realitě. Nedoceňuje se v ní hodnota a význam pojmu jsoucna. Jestliže Descartes a po něm mnoho dalších filosofů prohlašují určitou část skutečnosti (mimosubjektovou realitu, empirickou skutečnost, věc o sobě atd.) za ne jistě poznatelnou, zapomínají na pravý dosah pojmu jsoucna a na důsledky, které s sebou nese. Není totiž konzistentní poukázat na existenci něčeho, a poté to vydat všanc zásadní nejistotě. Pokud něco existuje, je to z hlediska metafyziky poznatelné s absolutní jistotou jakožto existující tímto či oním způsobem. Pravá otázka proto není, zda již nějak přístupnou realitu můžeme s jistotou poznat, nýbrž co je jsoucno a jak je určeno co do obsahu a rozsahu.

V moderní filosofii se projevuje kritickou rétorikou překrytá nepozornost vůči nejzazším předpokladům lidského myšlení, třebaže se jeho poslední, notně omezené možnosti se zvláštním důrazem neustále připomínají. Speciální určení limitujících podmínek poznání (empirie, jazyk, kultura atd.) však nezbytně předpokládá svůj širší kontext, protože nemohou být z těchto reduktivních úrovní nijak kriticky vysvětleny. Nelze empiricky dokázat výlučnost empirie, analýzou jazyka nepřekročitelnost jazyka, z hranic jedné kultury nepřekročitelnost této kultury. Kriticky přijatelný důkaz se musí odvíjet přes princip sporu, a tím se nikdy nepodaří epistemologicky či ontologicky předsunout určitou část reality do role prizmatu, jímž bychom byli nuceni interpretovat případné jiné dimenze skutečnosti

(mimojazykové skutečnosti, jiné kultury...). Důvod toho leží v povaze principu sporu vyjadřující fundamentální povahu jsoucna. Ten má objektivní hodnotu a vykazuje transcendentální rozpětí. Pouze to, co koliduje s bezrozporností, může být vyloučeno z hranic našeho poznání. Vše, co se vyhlašuje jako rozdílné (diferentní) od nekriticky privilegované perspektivy (odlišné od subjektu, jazyka, dějinnosti, empirie...), buď splňuje kritéria metafyzické identity, a pak takovou oblast jsoucího nepostihuje eliminace sporem, anebo tato kritéria nesplňuje, a pak ji jakožto nejsoucí není možné zpřístupnit prostřednictvím nějak podmíněného poznání. Každé jiné, ať se jedná o kulturu, dějinnou epochu, metalingvistický fakt atd., je v pojmu jsoucna díky své bezrozpornosti plnohodnotně přítomno alespoň na způsb možnosti, a tudíž také plnohodnotně metafyzicky poznáno.

V momentě, kdy je různost (diference) rehabilitována a kdy se ukazuje, že vstupuje do hranic reality, povstává nutnost opuštění původního výkladového schématu skutečnosti a začlenění této různosti do konceptu, který byl dříve pojímán exkluzivisticky. Tehdy už realita není pouze empiricky dostupná skutečnost, jazyk, kulturně limitovaná interpretace atd., ale empiricky dostupná skutečnost, jazyk a kulturně limitovaná interpretace se stávají vnitřními mody (diferencemi) identicky vymezené skutečnosti jako takové. Kritický myslitel se proto vždy musí ptát, zda by nemohlo existovat něco za hranicemi jeho pojmu reality, a dokud takovou možnost uspokojivě (důkazně) nevyloučí, provozuje pokřivenou metafyziku, byť by se proti metafyzice i zásadně ohrazoval. Bez implicitně přijímaného konceptu celku reality totiž myslet nelze a jeho obsah a rozsah je třeba určovat s kritickou obezřetností.

Na první pohled je filosofie dneška velmi rozrůzněná, pluralita myšlenkových proudů je bezbřehá. Do diskuze o neempirické dimenzi skutečnosti se však pouští jen málokteré z nich. Nejúspěšnější filosofie se přizpůsobily postmodernímu kánonu, který se definuje jako programově postmetafyzický. Postmoderní myslitelé sice v naprosté většině případů operují s konfuzním pojmem metafyziky a neuvědomují si, že se z metafyziky ani oni nedokáží vyvázat, nicméně všichni se navzdory dílčím názorovým rozdílům shodnou na dějinné podmíněnosti lidského poznání. Dějinnost chápou jako zkušenostní kategorii, takže jde vlastně jen o vývojově pokročilou variaci na staré empiristické téma. Svým myšlením chtějí samozřejmě obsáhnout realitu beze zbytku. Právě pro tento nevytěsnitelný nárok trvá požadavek nesvévolného stanovení obsahu a rozsahu pojmu „celek skutečnosti" (jsoucno). Otázka po hypotetické existenci nehmotného jsoucna musí v kritické filosofii zaznít. Tím se stává aktuální Aristotelův přístup, který se nechce ihned od počátku uzavřít v nějaké neodůvodněně limitované perpektivě. Ať empiricky nedostupné reality existují, či nikoli, odpověď na otázku musí být vyslovena na základě nevývratného důkazu. Jinak není přijatelné opustit čistě hypotetická stanoviska, pro něž je typické, že zůstávají otevřená k možné platnosti svých opaků. Tento smysl pro otevřenost však u moderních filosofií apelujících na omezenost a nezajištěnost lidského poznání podezřele schází.

Existence zkušenostně nedostupných jsoucen je ospravedlnitelná nevývratnými důkazy. Tím se v pojmu jsoucna objevuje nová a vskutku hluboká diference. Rozhodně proto není jedno a totéž, když o různosti, diferenci, alteritě mluví klasický metafyzik a postmoderní filosof. Klasická metafyzická vnímavost vůči pluralitě a diferencovanosti reality je ve srovnání s dnešní ideologií různosti nesrovnatelně ostřejší. A to i navzdory tomu, že aristotelsko-tomistická metafyzika neemancipuje diferenci od identity. Paradoxem tohoto filosofického pohledu je přímá korelace mezi identitou jsoucna v jeho autentické transcendentalitě s původností jeho diferencí. Čím rozsáhlejším a obsahově bohatším pojmem jsoucna disponujeme, tím zásadnější povahu mají i jeho rozdíly. Pouhý akcent plurality nestačí. Jde totiž především o identity plurálně jsoucích skutečností. Markantnější rozdíl

mezi identitami jsoucen zakládá i jejich výraznější diferenciaci. Tvrdí-li se pluralita věcí jenom v rámci zkušenostně daného horizontu, nedosahuje se ani zdaleka tak radikálního pojímání diference, jako je tomu v koncepci reality zahrnující existenci nehmotných entit.

Tato kniha předkládá mnoho témat a mnoho argumentů. Dá se předpokládat, že ne všechny důkazy budou hodnoceny jako uspokojivé. Ani jejich autor nemůže vyloučit, že ne vždy postupoval přiměřeně, že nedostatečně rozptýlil pochyby, že se dokonce i leckdy zmýlil. I kdyby však některé argumentace obsažené na předchozích stránkách byly nesprávné, byl jimi představen určitý problém, který čeká na řešení. Zda je dílo přínosné co do svých výsledků, to musí posoudit čtenáři. Jeho kvalita je však nezávisle na tom především v otevření perspektivy, na kterou se jak ve standardních prezentacích aristotelsko-tomistické metafyziky, tak v jejích moderních kritikách nespravedlivě zapomíná.

Mgr. Roman Cardal, Ph.D.

Absolvoval gymnazium J.Metelky v Jilemnici. Poté vystudoval obor germanistiky na Filosofické fakultě University Karlovy v Praze. Studium zakončil Diplomovou prací s názvem „Movierung im Deutschen", kterou v roce 1989 obhájil pod vedením dr. A. Šimečkové. V roce 1990 se začal věnovat filosofii a teologii. V Itálii studoval nejprve od roku 1990 do roku 1991 filosofii na Lateránské Papežské universitě v Římě, poté v letech 1991–1993 na Studio Filosofico Domenicano (SFD) v Bologni. Zde též dosáhl v roce 1993 titulu bakaláře ve filosofii, když obhájil práci s názvem „La dinamica della scoperta della sostanza nel libro Z della Metafisica di Aristotele" pod vedením prof. G. Barzaghiho. V letech 1993–1995 absolvoval bienium licenciátního filosofického studia. První rok v Bologni na SFD, druhý rok v Římě na Papežské Universitě Tomáše Akvinského (Angelicum), kde také dosáhl licenciátního titulu v oboru filosofie. Téma licenciátní práce, dokončené pod vedením prof. A. Lobata, bylo „La sostanza in alcuni tomisti moderni". V letech 1995–1998 studoval teologii na Studio Teologico Accademico Bolognese (STAB) a zde také po řádném ukončení studia dosáhl v roce 1998 titulu bakaláře v tomto oboru. V roce 2000 získal doktorát z filosofie na papežské universitě Regina Apostolorum v Římě. V letech 1995–2002 působil jako odborný asistent na katedře filosofie KTF UK, kde přednášel logiku, noetiku, ontologii a teodiceu. V současnoti působí na katedře filosofie soukromé vysoké školy CEVRO Institut v Praze. Stál u zrodu soukromé filosofické školy Academia Bohemica, kde je lektorem a podílí se na jejím vedení.

Roman Cardal
Identita a diference
Systematický kurz ontologie

Odpovědná redaktorka: Klára Bourová
Sazba: Jakub Štulíř
Vydala Academia Bohemica, o.p.s., Gorazdova 20, 120 00 Praha 2
v roce 2011
Tisk: PBtisk, Příbram
Vydání první