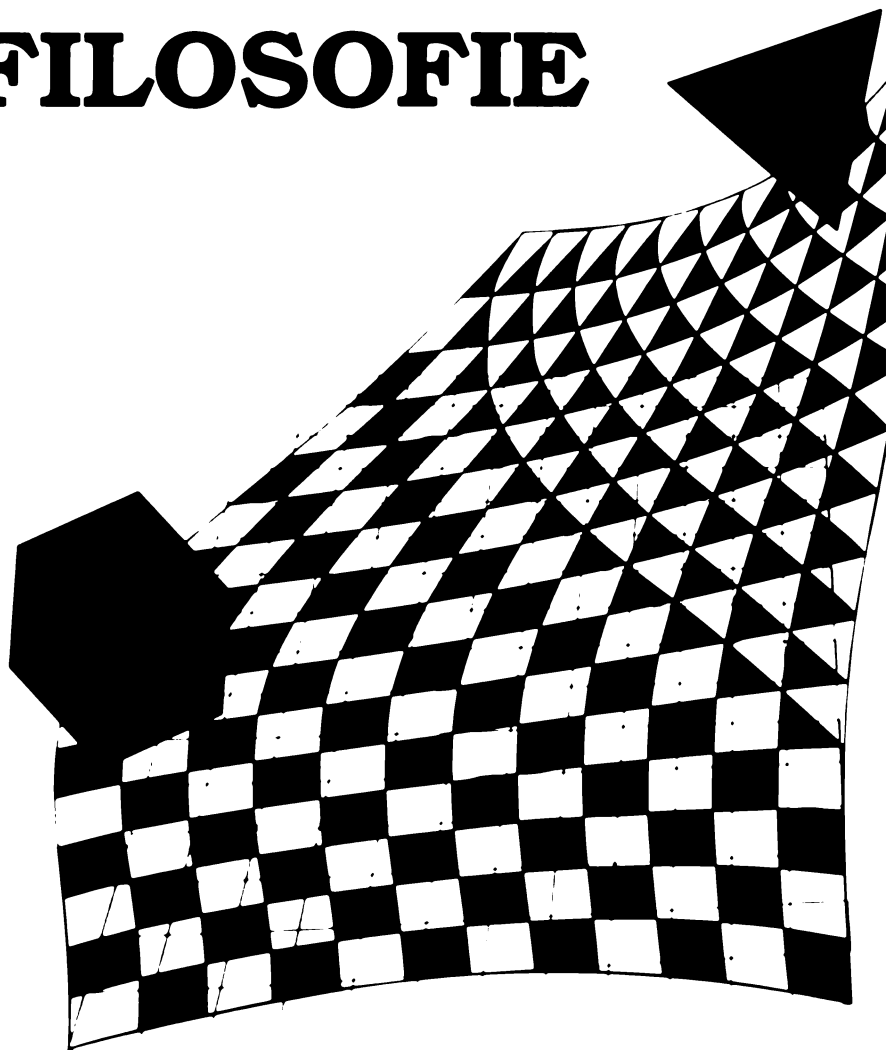


Jiří Fuchs

FILOSOFIE



**1 do filosofie
filosofická logika**

Jiří Fuchs

FILOSOFIE

Úvod do filosofie

1. Filosofická logika

1 9



9 9

© Česká dominikánská provincie, 1999
třetí vydání © Krytal OP s.r.o., 1999
ISBN 80-85929-37-6

OBSAH

ÚVOD DO FILOSOFIE

Článek I. Vstupní úvaha o filosofii

- | | |
|---|----|
| 1. Kritičnost jako vlastnost filosofování | 11 |
| 2. Představek o bezvýznamnosti filosofie | 12 |
| 3. Představek o neserióznosti filosofie | 13 |
| 4. Předpoklady definice filosofie | 15 |
| 5. Pojetí klasického realismu | 16 |

Článek II. Filosofické problémy poznání

- | | |
|---------------------------------------|----|
| 1. Logika jako filosofická disciplína | 19 |
| 2. Předmět a význam logiky | 21 |
| 3. Privilegované postavení noetiky | 22 |
| 4. Zvláštnosti a úskalí noetiky | 24 |

Článek III. Problémy obecné struktury skutečnosti

- | | |
|--------------------------------|----|
| 1. Návaznost na teorii poznání | 26 |
| 2. Jádro věcí | 27 |
| 3. Problém světa jako celku | 29 |
| 4. Filosofické poznání Boha | 30 |

Článek IV. Filosofie přírody a člověka

- | | |
|--|----|
| 1. Kosmologie a psychologie jako části filosofie | 33 |
| 2. Poměr kosmologie a přírodních věd | 34 |
| 3. Pojetí J. Piageta | 35 |
| 4. Ještě jednou jádro věcí | 36 |
| 5. Metafyzické chápání člověka | 37 |
| 6. Nemetafyzické pojmání lidského bytí | 38 |

Článek V. Filosofie dobrého života

- | | |
|---|----|
| 1. Metafyzický rozměr etiky | 40 |
| 2. Praktický ráz etiky | 41 |
| 3. Průřez klasickým řešením etické problematiky | 42 |
| 4. Novověká etika a některé praktické důsledky | 44 |

FILOSOFICKÁ LOGIKA

ČÁST I. ELEMENTÁRNÍ NAUKA

KAPITOLA 1. POJEM

Článek 1. Povaha a logické vlastnosti pojmu

1.1. Filosofické souvislosti tématu	52
1.2. Subjektivní a objektivní aspekt pojmu	53
1.3. Materiální a formální předmět pojmu	53
1.3.1. Předmět „ad absurdum“	55
1.3.2. První a druhé intence	55
1.4. Obsah pojmu	56
1.4.1. Virtuální znaky	57
1.5. Rozsah pojmu	58
1.6. Zákon nepřímé úměrnosti obsahu a rozsahu	60
1.6.1. Abstrakce a nadřazenost	61
1.6.2. Bolzanův protipříklad	61

Článek 2. Některá potřebná dělení pojmu

2.1. Podstata a smysl dělení pojmu	62
2.2. Dělení pojmu v obsahovém aspektu	63
2.2.1. Pokus o klasifikaci	65
2.2.2. Zápornost a realita	66
2.3. Dělení pojmu v rozsahovém aspektu	67
2.3.1. Nejasnosti kolenní kolektivních pojmu	68

Článek 3. Predikabilia

3.1. Obecná idea predikabilního třídění	69
3.2. Esenciální predikabilia	70
3.2.1. Vzájemné poměry esenciálních predikátů	73
3.2.1.1. Rod — druh	73
3.2.1.2. Specifická difference a její protější	74
3.3. Neesenciální predikabilia	75
3.3.1. Problém čtvrtého predikabilia	76

3.3.2. Leibnizova kolize s nahodilými predikáty	77
3.4. Kategorie	78
3.4.1. Rozsah kategorií	80
3.5. Význam teorie predikabilit	81
3.6. Shrnutí	83
3.6.1. Problém úplnosti predikabilit	83
3.6.2. Problém poznatelnosti ontologických druhů podstat	85
Článek 4. Vztahy pojmů	
4.1. Totožnost a různost pojmů	87
4.1.1. Rujny v rámci jedné přirozenosti	90
4.2. Různé druhy opozice pojmů	91
4.2.1. Shlíitelnost v. soufatnost	93
4.2.2. Problém shlíitelnosti abstraktních pojmů	94
Článek 5. Slovo jako výraz pojmu	
5.1. Dopltkové téma	94
5.2. Slovo jako znamení	95
5.3. Otázka bezprostředního designátu	96
5.4. Různé významy a podklady slov	96
KAPITOLA 2. SOUD	
Článek 6. Kategorický soud	
6.1. Struktura kategorického soudu	98
6.1.1. Problém existenční funkce spojky	100
6.1.2. Kritická poznámka k Maritainovu pojetí soudu	101
6.2. Základní dělení soudů a logické poměry jejich materiálu	102
6.2.1. Rozsah predikátu u konvertibilních vět	103
6.3. Hlavní zákon logiky — princip sporu	104
6.4. Pravdivostní hodnota	105
6.4.1. Aristotelova kolize v otázce možnosti pravdivostní hodnoty	106
6.4.2. Maritainova recepcce neurčené pravdivostní hodnoty	108
6.4.3. Pravdivostní hodnota u nonpozitivistů	110
6.4.3.1. Zda je termín „pravda“ zbytečný	110
6.4.3.2. Zda je rozhoduvnost konstitutivním prvkem pravdy	112

6.4.3.3. Zda pravidla patří jen soudů či jen větě .	113
---	-----

Článek 7. Bezprostřední vyvozování

7.1. Obecná idea	114
7.1.1. Spor o pojem bezprostředního vyvozování	115
7.2. Logický čtverec	116
7.2.1. Odůvodnění zákonů v logickém čtverci . .	117
7.3. Ekvivalence, obrat, obměna	119
7.3.1. Odůvodnění obrátů	120
7.4. Modality soudů	121
7.5. Rozšíření logického čtverce	124
7.6. Některé příklady a praktické problémy	126

Článek 8. Složené soudy

8.1. O různých druzích soudů obecně	127
8.2. Hypotetický soud	128
8.3. Soudy disjunktivní a kopulativní .	132
8.4. Soudy skrytě složené (exponibilní)	134

KAPITOLA 3. ÚSUDEK

Článek 9. Teorie kategorického úsudku — sylogismu

9.1. Obecné souvislosti a povaha úsudku . .	136
9.2. Analýza a popis struktury sylogismu . .	137
9.3. Figury, módy a pravidla sylogismu . .	138
9.4. Společný důkaz všech módů sylogismu	142
9.4.1. Jiné možnosti dokazování a Maritainova námítka	146
9.5. Správnost a pravdivost sylogismu . .	147
9.6. Zkrácený sylogismus, polysylogismus, nepřímý sylogismus	148
9.7. Sylogistická praxe	150
9.8. Význam sylogismu	153
9.8.1. Ještě jednou, co je a co není sylogismus	156
9.8.2. Russell a modus Darapti	157

Článek 10. Úsudky navazující na složené soudy

10.1. Hypotetický úsudek .	158
10.2. Disjunktivní úsudek	159
10.3. Dilema	160

ČÁST II. ODVOZENÉ FORMY MYŠLENÍ

KAPITOLA 4. LOGICKÉ PROSTŘEDKY VĚDECKÉHO POZNÁNÍ

Článek 11. Definice

11.1. Povaha definice	164
11.2. Typy a způsoby definování ..	166
11.3. Pravidla definování ..	168

Článek 12. Rozdělení

12.1. Povaha a druhy dělení	170
12.2. Pravidla dělení ..	171
12.3. Pojem filosofie ve světle nauky o definici a rozdělení	172
12.3.1. Heideggerova námitka ..	173

Článek 13. Důkaz

13.1. Povaha důkazu	175
13.2. Struktura scholastického důkazu ..	176
13.3. Distinkce ..	178
13.4. Nepřímý důkaz	180
13.5. Indukce	181
13.6. Důkaz z analogie ..	185
13.7. Paralogismy a sofismata	186

<i>Seznam použité literatury</i>	<i>191</i>
--	------------

ÚVOD DO FILOSOFIE

Uvedení do filosofie

Před započetím vlastního studia je vhodné načrtnout celkový rámec a rozvržení filosofického tématu; předběžná orientace ve filosofickém oboru je dokonce pro samotné studium nutná. Také neškodí předeslat několik poznámek o filosofii jako takové a oživit tak motivy, které vedou k podstoupení té námahy, již studium filosofie bezesporu je. Konečně se sluší poněkud upravit přístup k filosofii terén, neboť filosofie je mimo jiné nápadná i tím, že se kolem ní kupí spousta předsudků. Není snad člověka, který by nevyužil možnosti, aby se o filosofii vyjádřil; krom toho neexistuje přímá úměrnost mezi pravdivostí a úspěšností či vlivností určitého filosofického směru v určité době.

To jsou zhruba důvody, pro které se studiu jednotlivých disciplín předřazuje úvod. Takový úvod samozřejmě nepředstavuje nějaké axiomatické východisko, je naopak souhrnnějším pohledem, v němž už je mnohé filosofické vědění uplatněno. Budeme-li tedy v jeho rámci rozvíjet určité tematické souvislosti, vypovídat o filosofii, či budeme-li se zde vyrovnávat s některými předsudky, pak si musíme být vědomi, že se nacházíme v prostoru předběžných informací.

V první kapitole zpochybníme některé rozšířené představy o filosofii a poukážeme na širší kontext definice filosofie. V následujících čtyřech kapitolách naznačíme obsah a styl jednotlivých filosofických disciplín tím, že postupně zpřítomníme některé významnější filosofické problémy a pokusíme se také vyznačit jejich interdisciplinární spojitost. Nic tu pochopitelně nebude k definitivnímu převzetí, vše bude muset být znovu na svém místě probráno. Smyslem tohoto uvedení je spíše navození kritické distance. V prostředí nereflektovaného přejímání směrů, které se současnými vzdělanostními mechanismy takřka samočinně prosazují, je totiž pro vážné zájemce o filosofii nutné, aby nad přítomným stavem filosofie zpozorněli. To znamená, aby si položili otázku, zda dnes převládající trendy jsou akceptabilní prostě proto, že právě určují tón, aby tedy uměli zpochybnit vtíravou evolucionistickou představu o plynulém pozitivním vývoji veškerého lidského poznání.

ČLÁNEK I. VSTUPNÍ ÚVAHA O FILOSOFII

1. Kritičnost jako vlastnost filosofování

Zdá se, že ve filosofii se už od samého začátku nemůžeme vyhnout určité náročnosti. Vždyť sama otázka začátku je ve filosofii těžkým problémem – následně i v ohledu didaktickém. Specifická náročnost filosofie se mimo jiné projevuje potřebou kritického odstupu od předkládaných tvrzení; i začátečník by je měl chápat především jako uvedení do problému, měl by je brát s určitou rezervou. Dnes je sice kritický odstup stimulován existencí četných protichůdných směrů, která přirozeně vyvolává nedůvěru. Je tu ale také silný sklon nechat se přesvědčit konvenujícím názorem. S tím koresponduje snaha naučit se, pokud možno rychle, filosofické odpovědi k praktickému použití. Takové zacházení s filosofií je však čistě vnějškové a přináší opačné účinky, než se čekalo.

Filosofie se totiž nedá prostě naučit jako historická fakta či používání matematických vzorců. Filosofické poznání se uskutečňuje osobním ztotožněním s pravdou na základě pochopeného důvodu, a to je hlubší proces namáhavého osvojování poznávané skutečnosti. V tomto procesu je kritičnost, jako výraz odpovědnosti za stav vlastního poznání, nezbytností.

Jak se to ale má s přijatelností těchto našich tvrzení o způsobu autentického filosofování? Kdo by jim chtěl oponovat, může jim buď rovnou nekriticky uvěřit, nebo uplatnit kritičnost v tomto bodě, výběrově, a pak se ho zeptáme, proč ji v jiných případech pozastavuje, když tak zřejmě slouží k důvodovému vyjasňování. Komu se naopak naše tvrzení zdají přiměřená, měl by se zatím zdržet definitivního souhlasu a čekat na jejich důkladnější zdůvodnění. Takové zdůvodnění však může přijít až po reflexi povahy filosofie, zvláště jejího nástroje. Zatím se nám zdálo vhodné upozornit hned zkraye na kritičnost jako nutný rys filosofického myšlení, který ho adekvátně vyladuje, zbavuje pasivity a činí ho tak odolným vůči různým sugescím a intelektuálním manipulacím.

Pěstuje-li se např. filosofie kriticky, může si poměrně snadno poradit s dnes oblíbenými výhradami, které se zakládají na zjednodušujícím zařazování jejích pojmů a výsledků do schemat dějin filosofie. Tato schemata bývají odkudsi opatřena hodnotícími známkami. V prostředí nefilosofické nadvlády dějin filosofie se tím ris-

kuje, že jsou čtenáři s filosofickými problémy hotoví dříve, než je začnou pořádně studovat. V našich poměrech je tento jev apriorního nálepkování běžný. Tak se například neodůvodněnou akcentací dějinnosti rozhoduje o platnosti metafyziky, chápané především jako fáze dějin člověka; pak se ovšem metafyzika lehce překonává.

Je-li náš důraz na kritičnost správný, pak by měla filosofické zkoumání provázet starost o hodnotu opačných mínění. Neboť kritičnost je vlastně programovým vyláčením dialektických možností našeho poznání; začíná otázkou „proč by nemohl platit opak“, pokračuje zvažováním důvodů pro a proti, čímž se poznání prohlubuje a někdy snad i ustazuje v definitivním řešení určitého problému. Filosofickou metodu tedy můžeme v určitém aspektu vyjádřit jako neustálé vyhledávání oponenta; a když faktický oponent chybí, měl by ho filosof dělat sám sobě, měl by si prostě umět namítnat. Ale nedoporučujeme tím eticky neúnosné, neurotické vyvolávání konfliktů? Není ušlechtilější spory spíše smířovat a štit raději pokoj než svár?

Narážíme tu na rozšířený předsudek, který se ujímá zvláště v křesťanském prostředí a zřejmě podvazuje filosofickou metodu. V jiné podobě vystupuje jako požadavek nechat každému jeho názor a nezpochybňovat ho rutinérským přecházením do opaku. V tom tkví ovšem nedorozumění, neboť se tu směšují různé věci. Když mluvíme z hlediska filosofické metody o faktickém oponentovi, předpokládáme už, že v něm máme filosofického partnera; tedy někoho, komu se daří nadřazovat zájem o pravdu vlastní cizímu či ješitnosti, kdo tedy nechápe opozici jako konkurenci vlastní velikosti, nýbrž jako účinný prostředek společného hledání. Není-li oponent na této úrovni partnera, pak je samozřejmě eticky nutné, abychom ho do té role nevtahovali. V úvaze o filosofické metodě se nejedná o mravní použití oponentů, nýbrž o to, jak by mělo filosofování probíhat. Filosofování tedy musí mít přímé věcné zaměření; že to klade na filosofující určité mravní nároky, je jinná věc.

2. Předsudek o bezvýznamnosti filosofie

Podívejme se teď na filosofii jako takovou a nezastírejme, že nemá zrovna dobrou pověst. Většinou se jeví jako životu vzdálený intelektuální luxus, navíc z hlediska výsledků značně problematický. V tomto převládajícím mínění je skryta celá řada předsudků, které jsou schopny přístup k filosofii zásadně zablokovat. Sledujme nejprve tvrzení, že filosofie nemá pro život význam. Je tu srovnávána filosofie s životními potřebami a pravda tvrzení zřejmě závisí na tom, jak obojí chápeme, jakými pojmy přitom disponujeme.

Vezměme životní potřeby. K vytvoření adekvátního pojmu zde zřejmě nestačí vlastní zkušenost se životem, neboť máme ohledně problematiky životních potřeb zkušenost s redukovánými představami a omezenými životy. Nejsou všichni starci moudřími znalky života. Přijatelný pojem životních potřeb musí mít za sebou hlubší úvahy o životě a jeho hodnotách. To už jsme však v prostoru filosofování. Ale i kdyby někdo stavěl svou obecnou výpověď o rozměrech života jen na vlastní zkušenosti se životem, měla by už taková výpověď filosofický charakter. Neboť se tu

předpokládá nějaké myšlenkové pojetí celku života, určování jeho cílů, poznatelnost takových skutečností atd. Tvzení o životní bezvýznamnosti filosofie tedy samo tématicky spadá do rámce filosofie, a to už zavání rozparem. Čistě teoreticky by se mu dalo ještě uniknout, ale většinou je inkriminované tvrzení výrazem pragmatického přesvědčení a chce vlastně říci, že nemá smysl ztrácet čas „planým filosofováním“. To je ovšem na pováženou, neboť takové přesvědčení je samo výsledkem nějakého filosofování, a přitom chce filosofování principiálně vyloučit. Lidský život není jen slepým souběhem událostí a instinktů, nýbrž vychází vždy z nějaké, byť pasivně převzaté hodnotové orientace, jež se zakládá na úvaze, která je svým předmětem specifikována jako filosofická. Filosofování proto k lidskému bytí podstatně patří, a je v zájmu života, aby to bylo přemýšlení kvalitní, nikoli tak diletantské, jako myšlenka, kterou právě analyzujeme.

K stejnému výsledku a podobným způsobem dojdeme i z druhé strany, totiž od pojmu filosofie, kterým autor výroku o poměru filosofie a života také operuje. Přesný pojem filosofie se nezískává pohledem zvenjšku. Vzdělaný nefilosof – laik je odkázán na dějiny filosofie a pšležitostné čtení jednotlivých děl; z toho si vytváří určitou „představu“ o filosofii, ale k její povaze tím ještě neproniká. Povaha filosofie není dána průměrem z různých definic filosofie, či součtem vlastností, jimiž se u různých filosofů projevuje, nebo také zastírá. Shodneme-li se na tom, že filosofie je určitým druhem lidské činnosti, pak je třeba ji specifikovat jejím předmětem : určit její nástroje, které by byly takovému předmětu přiměřené. Obě tyto složky definice filosofie jsou však nikoli snadným tématem filosofie. I kdyby někdo s tímto obecným pojetím povahy filosofie a přístupu k ní nesouhlasil, byl by jeho názor o povaze jako takové a o její poznatelnosti zase filosofický. Můžeme tedy říci, že přijatelná výpověď o tom, co je filosofie, čili přesné určení jejího pojmu, musí vycházet ze speciálního, dosti obsažného filosofického vědění. Definice filosofie je prostě pozdním filosofickým výsledkem.

Laik, tj. ten, kdo se filosofii soustavně nezabývá, tedy nemůže rozumět povaze filosofie, která leží na vyšší úrovni, než se obvykle soudí. Proto také nemůže znát její možnosti a není tudíž kompetentní při určování jejího významu. Jestliže se přesto odhodlává k předčasnému, zkratkovitému hodnocení filosofie, neuvědomuje si, na jak křehký led se pouští: pomocí vágních pojmů odepisuje pragmatickou formuli filosofii, aniž tuší, že se ocitá v oblasti filosofie, a že si tedy pro svůj výkon nárokuje filosofickou platnost.

3. Předpoklad o neseřízlosti filosofie

Co ale řekneme tomu, že různí filosofové definují svůj obor různě? Když se tedy neshodnou ani ve vymezení vlastní činnosti, neztrácejí věrohodnost? Neměl tedy laik pravdu aspoň v tom, že filosofie nedospívá k přesvědčivým výsledkům? A jestliže nedospívá, jaký pak má význam pro život, nežli ten, že ho rozkolísává skepsí? Z toho, že se filosofové nedohodnou na definici filosofie, sice ještě neplatí

bezvýslednost filosofických zkoumání, ale připusťme, že nesoulad mezi filosofy už dávno nabyl skandálních rozměrů. Znamená to snad, že filosofické závěry zůstávají vždy beznadějně pochybné a jejich nárok na vědeckou platnost je jen troufalou namyšleností? Zdá se, že je tomu tak, neboť jako vědecký jsme ochotni uzнат takový poznatek, na němž se uznané autority shodují. A poněvadž filosofické zkoumání takový soulad odborníků nevykazuje, není vědecké. Tady ovšem kulhá logika, neboť bychom takovým způsobem mohli dokazovat, že kočka není šelma, protože není vlkem.

Není ale souhlas povoláných kritériem vědeckosti poznání? Pak musíme pyšný nárok filosofie odmítnout, protože takový souhlas evidentně postrádá. Podobně argumentuje i scientista J. Piaget, když v knize „Múdrosť a ilúzie filosofie“ degraдуje specificky filosofické teze na pouhé domněnky. Vědecká pravda prý musí být dostupná každému, kdo vynaložil potřebnou práci. Filosofické teze však prý nejsou takto dostupné, protože renomovaní filosofové se na nich neshodnou. Slabinou této argumentace je ona „potřebná práce“. Není tak zřejmé, že každý uznávaný filosof vynaložil vždy u každé otázky potřebné úsilí. Jestliže totiž vychází z chybných předpokladů nebo třeba přistupuje k problému zúženě, nedá se už mluvit o potřebném úsilí, tj. takovém, které obsahuje splnění všech podmínek, za nichž se pravda stává evidentní. Riziko takovýchto filosofických omylů tedy vysvětluje, proč neshoda zúčastněných ještě neznamená to, co Piaget filosofii vytýká, totiž nedostupnost filosofických tezí pro každého, kdo skutečně vynaložil potřebné, tj. přiměřené úsilí. Piagetův argument je tedy chybný. Je totiž docela dobře možné, že určitá filosofická teze se stala ve své pravdivosti dostupná mnohým, přestože s ní všichni uznávaní filosofové nesouhlasí. Takovou tezí je např. Piagetovo pojetí pravdy, které se skrývá pod termínem „vědecká pravda“. Mnozí známí filosofové s jeho realistickým chápáním pravdy – postulovaným vědou – nesouhlasí. Je tedy pouhou domněnkou, na jejímž základě pak Piaget degraдуje filosofické teze na domněnky?

Jak to, že se ale přírodovědci mezi sebou shodují a filosofové nikoli? Neposkytují tak exaktní vědy přece jen měřítko vědeckosti? Nejsou zjevně solidnější? Konsensus přírodovědců je v protějšku k filosofům usnadněn automatickou shodou v základních předpokladech. Ve filosofii, která má kriticky reflektovat axiomy všeho vědění, představují naopak tato východiska kardinální problém. Další rozdíl spočívá v životní důležitosti a atraktivnosti filosofického tématu. Filosof se musí vlastní intelektuální kázní probojovat na úrovni objektivit, musí prorazit krunýř předchůdných životních zájmů, návyků a postojů, které by mohly snadno zfalšovat jeho zkoumání ve směru předem chtěných závěrů – je totiž na zkoumání svým životem osobně zainteresován; toho je naopak přírodovědec pro poměrnou „neutralitu“ svého oboru ušetřen.

Z těchto hledisek vychází najevo speciální náročnost filosofického předmětu a odtud už může být pohoršlivá divergence filosofických směrů pochopitelnější. Můžeme tedy po takovém zjištění vylučovat filosofii z rozsahu vědeckého poznání

jen proto, že její výsledky postrádají konsensus filosofů? Nemohou-li se filosofové dohodnout, neplyne z toho, že by nemohl existovat filosofický systém dokázaných, tj. kriticky ověřených a ozřejmených pravd – a toto jsou přece ustavující znaky vědeckosti poznání. Vůči těmto znakům je shoda autorů vnější a zřejmá i nahodilá. Tato shoda sice částečně laikům umožňuje orientaci, ale není ničím odůvodněno, aby byl návyk na shodu povyšován na kritérium vědeckosti; není vůbec zřejmé, že shoda nutně vyplývá z hlubších, kvalifikujících znaků vědeckosti. Poukaz na speciální obtížnost filosofického předmětu naopak vede ke zjištění, že můžeme myslet specificky vědeckou kvalitu určité filosofie, která není v nutném vztahu k oné shodě. Bylo by tedy povrchní, kdybychom zatěžovali definici vědy znakem shody uznávaných autorit a zužovali tak její rozsah.

Pochybnost o serióznosti filosofie obvykle vychází z přírodovědeckého prostředí a odůvodňuje se oblibeným srovnáváním s matematikou, která prý má oproti filosofii všechny trumfy na své straně. Tak jednoduché to však není, neboť záleží na tom, kdo srovnání provádí. Nefilosof hodnotí filosofii podle vnějších ukazatelů shody a viditelné použitelnosti, ale tím se k jádru věci nedostává. Hodnocení výsledků filosofie může být jen filosofické a i ono podléhá filosofické kritice – podle kritérií zcela vnitřních. Žádný debakl tedy filosofie neutrpěla, zápas s matematikou se vůbec nekonal. Běžná ustálená pochybnost o vnitřní hodnotě filosofie se zakládá na velkém neepochopení.

Kdybychom chtěli dotáhnout otázku o poměru filosofie a tzv. exaktních věd, ukázalo by se, že možnost jakékoli vědy je vposledku zakotvena ve vědeckosti filosofie. Všechny vědy totiž pouze věří v platnost našeho poznání, kterou kriticky vyšetřuje pouze filosofie. Kdyby tedy filosofické zhodnocení lidského poznání nebylo vědecké, visela by každá věda ve vzduchu – zakládala by se jen na víře. Není-li tedy filosofie vědou, pak striktně vzato neexistuje žádná věda.

Hodnotící soudy o životní bezvýznamnosti a nevědeckosti filosofie, kterým se daří i v klimatu soudobé vzdělanosti, jsou tedy předsudečné, prozrazují značnou ignoranci. Stanou-li se ve spojení s následným pocitem marnosti motivem předčasného odklonu od filosofie, pak tu máme doklad o zhoubném působení nevědomosti. Neboť život bez filosofické kultury je prokazatelně ochuzen, zatížen a labilizován. Člověk totiž není svým životem postaven před alternativu filosofovat – nefilosofovat; v důsledku své přirozenosti může jen filosofovat, a to buď dobře nebo špatně – řešení vlastního životního problému je vždy „filosofické“.

4. Předpoklady definice filosofie

Sledovali jsme laické, sotva uvědomělé filosofování o filosofii, které je prosáklé omylem, vede k jejímu podcenění a ke škodě života falšuje i životní postoj k ní. Co ale řekneme o filosofech, kteří se zabývají filosofií profesionálně, a přesto se podstatně rozcházejí v odpovědi na povahu a dimenze filosofie? Především je zřejmé, že samotná zkušenost s filosofováním na problém nestačí; jinak by se museli všich-

ni filosofové na definici svého oboru shodnout. Tento nesoulad však, jak už víme, nemusí znamenat neřešitelnost problému, svědčí jen o jeho obtížnosti. V jakých polohách tedy pramení zmíněná disharmonie filosofů? Rozkol pochází z různých představ o nástroji filosofie – z různého pojetí a hodnocení lidského rozumu. Že je rozum hlavním filosofickým nástrojem, na tom se filosofové vesměs shodnou. Jaký je však tento nástroj, čemu je přiměřený, co všechno může a co nemůže, o tom panují mezi filosofi těžké spory. Podle toho, jak je určen předmět rozumu, rysuje se i představa o předmětu filosofie; podle pojetí možností a způsobu poznání rozumu se zase koncipují metody filosofie. Pojem filosofie má tedy přímou vazbu na pojem o jejím nástroji – o rozumu. Když např. empirici chápou rozum jako striktně závislý na smyslech, pokládají pak metafyzické, tj. neempirické rozměry filosofie za iluzorní a odvozují obsah, smysl či funkci filosofie z přírodních věd.

Význam filosofického pojetí rozumu však není dán jen rolí, jakou má při sestavování definice filosofie. Problémy kolem hodnoty lidského rozumu jsou součástí elementární problematiky, tj. takové, v níž se ve filosofii rozhoduje o všem. Mezi elementární patří ty otázky, za něž už nelze jít k hlubším a na jejichž řešení závisí kladení a řešení všech ostatních – tedy ty, které mají v řádu filosofického poznání universální platnost a dopad. Závěry o možnostech a způsobu rozumového poznání zřejmě zakládají a ospravedlňují poznatkovou hodnotu všech filosofických závěrů a určují styl a ráz veškerého filosofování. Chceme-li v nepřehlédlné změti filosofických směrů získat vůbec orientační východisko, pak je nesmírně důležité, abychom se soustředili na situaci v těchto elementárních otázkách. Neboť její zpřehlednění poskytuje vodítka samostatnému promýšlení, které by mělo vyústit do osobního ztotožnění se s filosofickou pravdou. Samo vytypování elementárních problémů je ovšem filosofickým výkonem, a tak bude nutné postupně ověřovat i náš důraz na problematiku lidského rozumu.

Při zosíleném kritickém vědomí můžeme vést z hlediska této problematiky dělicí čáru mezi různými směry a rozlišovat klasický realismus, základně ustavený Aristotelem, v protějšku k proudu, který mohutněl v novověku a představuje principiálně opačná řešení otázek platnosti a rozměrů rozumového poznání. Jistě, máme špatné zkušenosti s podobným vyhlášováním základní otázky a s ideologickým tříděním na pokrokové a buržoazní. Nemůžeme ale pouze na základě těchto zkušeností popřít, že existuje hierarchie problémů, že některé jsou primární a obecné, jiné druhotné a odvozené; také nelze popřít, že faktická řešení těch primárních jsou mnohdy protichůdná. Vyhneme-li se neodůvodněnému upřednostňování a zjednodušujícím schematizacím, můžeme uvedeným rozlišením získat hluboko položené východisko postupného vytváření vlastního filosofického názoru.

5. Pojetí klasického realismu

Naše úvodní úvahy o filosofii se budou odehrávat na pozadí klasického realismu. Touto volbou mobilizujeme čtenářovu kritičnost a vystavujeme se i podezření

ze stranické zaujatosti. Takové podezření by se však mělo postupně transformovat v důvodové prokázání názorové předpojatosti, nebo by mělo mizet. Ve své spontánní podobě je jen lacinou psychologizací, ulpívá na povrchu. Jsou-li úvahy o filosofii nesený určitým fundamentem, získávají samy potřebnou určitost a obsažnost. Když je přitom tato vazba zvyšlovňována, mohla by se také rozptýlit obava, že bychom fatálně propadli případným omylům, obsaženým v základech. Naproti tomu se sympatická snaha o neutralitu zvrhává prodávající samoučelností do mělkého eklekticismu nebo do pasivního registrování pozic, dat a výroků na úrovni dějin filosofie; v těchto formách filosofické myšlení degeneruje. Dnes bývají dějiny filosofie často pokládány za vrchol filosofického vzdělání, zatímco případným dešifrováním a zapamatováním toho, co kdo kde řekl, vlastní filosofie sotva začíná.

V souvislosti s tím, že o filosofii vypovídáme už na základě určitého filosofického vědění a že ji vlastně budeme předkládat více méně v mezích známého systému, musíme podtrhnout určitou metodickou zásadu; neboť v tomto bodě dochází k četným nedorozuměním. Dejme tomu, že nějaký velký filosof skutečně pochopil několik hlubokých filosofických pravd. Jak se k tomu mají vztahovat myslitelé, kteří přijdou po něm a tuší zde skutečnou hodnotu? Rozhodně nemůže jít o pasivní recepci. Z povinné kritičnosti vyplývá, že vztah k autoritám musí být ve filosofii svobodný. Navazování na předchůdce tedy musí procházet zónou samostatného osvojování jejich inspirací a závěrů. Takové osvojování spočívá ve vlastním promýšlení, příp. korigování či prohlubování daného zdůvodnění oněch závěrů; tak dochází i k posouvání mezi systémy, k normálnímu vývoji poznání. Apeluje-li se někdy na věrnost určitým zakladatelům či spoluvůrcům nějaké velké filosofické tradice, nemělo by se zapomínat, že to pro filosofy nemůže znamenat pouhé opakování a propagování jejich myšlenek. Nehledě k tomu, že skutečný filosof kolem sebe neshromažďuje své věrné, ale spíše slouží pravdě. Pak je ale jeho vlastním zájmem, aby tak činili i jiní. Pouhým memorováním tezí se však pravdě ve filosofii moc neslouží.

V rámci klasického realismu se tedy na základě určité koncepce rozumu filosofie definuje jako vědecké poznání veškeré skutečnosti, pojaté po stránce jejich hlubších příčin, které se získává soustavným vytěžením potenciality rozumu. Znak vědeckosti vyjadřuje způsob a kvalitu filosofického poznání, které také krystalizuje v soustavě dokázaných pravd. Filosofie přitom odmítá zaběhnutou redukci vědeckosti na přírodovědecký model, neboť má svůj typ vědeckého postupu a dokazování. Z jedné strany se tedy filosofie, díky své specifické znalosti poznání, ohrazuje proti podcenění filosofie. Z druhé strany pak odmítá reaktivní znehodnocování samotné vědeckosti, které se zvláště ujmá po zkušenosti s barbarskou invazí technické civilizace do lidského života. Filosofie upozorňuje, že se tu nejedná o selhání samotné vědeckosti a že následné programové nevědecké filosofování na pomezí umění a náboženství trpí značnou libovolností, která nemusí být posledním slovem filosofie.

Předmětné určení filosofie překvapuje všerozsáhlostí, ale tomu se musí rozumět v tom smyslu, že filosofie analýzou všerozsáhlého pojmu jsoucna odhaluje některé

principy, které jsou přítomny v každém objektu – pokud je jsoucnem. To jsou ony hlubší příčiny, jimiž je komponován řád. Proto lze filosofii lapidárně vyjádřit jako poznání řádu. Konečně je definicí řečeno, že rozum vhodně použitý k této stránce skutečnosti proniká. Definice filosofie je tedy výsledkem mnohých předchozích řešení a může být verifikována jen na základě rozsáhlého filosofického zkoumání. Podle různých vrstev či řádů skutečnosti se pak diferencují různé filosofické disciplíny. Řád lidského poznání zkoumá logika a noetika. Řád skutečnosti jako takové postihuje ontologie; aplikací jejích principů na různé okruhy jsoucnen vznikají různé metafyzické obory: kosmologie – řád anorganických jsoucnen, psychologie – řád organických jsoucnen, teodicea – Boží skutečnost; řád lidského jednání pak vyjadřuje etika. V tomto rozpětí tedy budeme filosofii dále reflektovat.

ČLÁNEK II. FILOSOFICKÉ PROBLÉMY POZNÁNÍ

Po úvodních poznámkách o filosofii by nemuselo překvapovat, že filosofové vyčerpali značnou část myslitelské energie v otázkách samotného poznání – především rozumového. Viděli jsme, že rozum je činitelem a kritičnost atributem filosofování. Je tedy pochopitelné, když si filosofové v kritickém sebeuvědomění velice brzy kladou otázku, jak se to má s jejich vlastním počínáním. Mají k dispozici lidský rozum. Mohou se mu odevzdat s tou spontánní samozřejmostí, s jakou ho v předfilosofickém stadiu spolu s ostatními užívali? Mohou bezproblémově předpokládat, že ho užívají správně a že se na něj vůbec mohou spolehnout? Bezprostřední důvěra je ořezána a u zrodu takových či podobných pochybností stojí pravděpodobně rozsáhlá pokořující zkušenost s omylem.

Otázky týkající se správnosti myšlení našly místo v logice; problémy jeho hodnoty, platnosti či vztahu ke skutečnosti se probírají v noetice. Představíme tedy postupně obě filosofické disciplíny, v nichž jsou oba hlavní aspekty poznání – správnost a platost – tematizovány.

1. Logika jako filosofická disciplína

Od logiky právem očekáváme, že nás naučí myslet. Myšlení lze také pojímout jako druh praktické činnosti, která chce být správně vytvořena. Každá praxe však vychází z nějaké předchůdné představy o cíli a o prostředcích, které k němu vedou. Proto i logika musí vnést do prostoru myšlení nejprve světlo, musí jasně vědět, jak by mělo myšlení probíhat. To znamená, že musí objevit, důvodově založit a závazně stanovit zákony, jejichž respektováním získává myšlení kvalitu správnosti a tím i vnitřní řád. V tomto pohledu se ukazuje její teoretická funkce: logika obsahuje znalost obecných principů řádu, jenž má být v myšlení vytvořen; proto má status filosofické vědy. V tom se klasické chápání logiky markantně liší od soudobého.

Moderní logiky jsou ustaveny jako samostatné obory a tato emancipace bývá vykládána vývojovým procesem vydělování z filosofie. Skutečné důvody osamostatnění logiky jsou ale méně optimistické. Ze strany moderních filosofů tu působí rozmanité, většinou „svobodnější“ pojmání filosofie, které logiku snadno uvolňuje. Ze strany logiků zase rozhodují praktické zřetele. Jelikož je orientace v pestré nabídce filosofických směrů nefilosofům nemožná, vyhybají se logikové důsledně přilehlým

filosofickým problémům a soustřeďují zájem na techniku myšlení. Taková prakticistní redukce je sice v dané situaci pochopitelná, ale sotva lze jednoznačně tvrdit, že by byla přínosem. Jestliže se ostře přetínají a důsledně odstraňují filosofické souvislosti logiky, abstrahuje se od přirozených součástí a osmyslňujících principů myšlení, a tím je znemožněno hlubší pochopení logického tématu. Utilitární zanedbání teorie zde např. působí, že se logické zákony snadno degradují na konvence, platné jen v určitém systému, čímž se ovšem celá logika relativizuje.

Klasická logika se tedy neomezuje na návody správného myšlení. Podržuje teoretickou dimenzi, a v ní se také podstatně zapojuje do organismu filosofického vědění – žije z něj a slouží mu. Psychologie myšlení poskytuje logice přesně vymezený, pročištěný materiál, nesměšený s vlastnostmi smyslového poznání. Takové matení je naopak ustáleno v tradici empirismu, a to má své důsledky i ve výkladu logických prvků a funkcí. Ontologie dodává některé poznatky o základní struktuře skutečnosti, které jsou zde velmi potřebné. Neboť podle realismu je myšlení naplněno a specifikováno poznanou skutečností, takže bez ontologického poznání nelze dobře rozumět ani povaze a vlastnostem myšlení. Moderní logika, která tyto poznatky reálných disciplín filosofie postrádá, tady rezignovala; nemluví o myšlenkových jednotkách či operacích, ale uvažuje pouze jazykové výrazy či formy. Noetika konečně logické poznání zajišťuje, dává logickým zákonům poslední odůvodnění a garantuje jejich universální šíři a nesuspendovatelnou platnost.

V tomto bodě se mylí známý exponent matematické logiky A. Tarski, když ve svém Úvodu do logiky tvrdí, že nová logika starou předčí pevností svých základů. Každý myšlenkový základ obsahuje princip identity, který svou přítomností zjednáva bezspornost jako podmínku smysluplnosti. Klasická logika však výslovně opírá své specifické poznatky právě o principy identity a sporu, jejichž nevývratnost dokazuje noetika. Proto nelze mluvit o pevnějších základech. Tarski buď hodnotil klasickou logiku jen podle příruček, kde se vědecké vypracování odbyvá, nebo se nevyzná v noetice.

Klasická logika je koncipována s ohledem na funkci, kterou má v celku filosofie: kultivovat její nástroj tak, aby byl schopen deduktivního pronikání do hlubších poloh skutečnosti. Tato představa o roli logiky je mimo rámec klasické filosofie většinou opuštěna, neboť v novověké filosofii převládla domněnka, že obecniny – základní materiál myšlení – neobsahují realitu. Proto se jejich logické kombinování jeví jako hra prázdných symbolů a nikoli jako účinný prostředek osvojování empiricky nedostupné skutečnosti. V pozadí těchto různých názorů o účelu a významu logiky se tedy zase ozývá spor o noetickou hodnotu rozumu, o objektivitu jeho jednotek – pojmů.

Takovým začleněním do filosofie tedy získává klasická logika tematické zaměření a specifické obsahy, které bychom v učebnicích moderní logiky marně hledali.

2. Předmět a význam logiky

Myšlení neprobíhá samočinně, nese v sobě rysy osobního života. Nositel takového života má jeho hodnotu takřkajíc ve svých rukou. Myšlení samo je také polem rozmanitých alternativ a prostorem tvořivosti. Rozum je schopen ve své činnosti vytvořit řád, tj. myslet na velké ploše soustředěně a správně. Logika k tomu poskytuje vodítka, neboť jejím vlastním předmětem jsou zákony smysluplného spojování myšlenkových forem.

V centru logikovy pozornosti je zákonitost usuzování, tj. takového řazení soudů, z něhož vyplývá nový soud jako závěr. Usuzováním dospívá myšlení ke svým vrcholům, neboť jeho vlastní dokonalostí je pravda – ne však prostě přítomná, ale nahlédnutá jako taková. A tento vhled umožňuje právě úsudek, když ozřejmuje pravdu závěru tím, že ji nechá vyplynout ze zřejmých pravd, že ji zdůvodní. I taková nenápadná věta: „měnlivé není nutné, neboť je složené“, je úsudkem; jeho podobu dešifruje logik a jeho sestavení podléhá zákonům, jejichž platnost a zakotvení v principu sporu logik také prokazuje. Logikovo úsilí tedy gravituje kolem této problematiky. Přípravné partie zpřehledňují složky úsudku (pojmy a soudy), následně pasáže představují vyčtení těchto znalostí pro potřeby vědy. Logika vypracovává obecné struktury vědeckých prostředků (definice, důkazy, metody), jimiž je každá věda z hlediska způsobu poznání spolukonstituována.

Pro vědeckou pravdu je tedy logika nepostradatelná. Můžeme ale z tohoto hlediska uvažovat poměr logiky a pravdy našeho poznání obecně. Špatné řazení myšlenek vede k častému výskytu omylů. Je sice pravda, že to není jediný zdroj omylu a také vždy omyl nepřináší, ale v celkovém pohledu platí, že řád myšlení, o který logika pečuje, je nutnou podmínkou pravdy našeho poznání. Z důležitosti pravdy pro život lze tedy odvozovat i životní význam logiky. Potřeba logické kultury myšlení se ukazuje zvláště v problematice, která souvisí s utvářením životního přesvědčení. Je to problematika obecná, poměrně abstraktní, běžným myšlením neztvádnutelná; její přijatelné řešení je bez určité logické výbavy nemožné. Aby člověk za svým přesvědčením stál, k tomu je v přirozené rovině třeba, aby se s ním na základě porozumění ztotožnil. Prostor rozumění však zde spoluvytváří logika; proto nelze její význam v lidském životě smysluplně popírat.

Takové spojování logiky se životem ovšem vyvolává protest. Zvláště v existencialistických kruzích panuje přesvědčení o neživotnosti „formálních“ konstrukcí, k nimž logické postupy zavádějí, aby se dokonale minuly s existenciální plností lidského pobývání. A musíme uznat, že z hlediska vývoje novověkého myšlení má tento názor svou logiku. Když se vlivem agnosticismu v moderní filosofii prosadila skepse k metafyzice, a tedy i k filosofickému řešení otázek životního smyslu, omezilo se vědecké úsilí na oblast přírodních věd. Racionalita se tu zdála kulminovat, a tak se od přírodovědy čekaly odpovědi, které ona prostě dát nemůže. Přírodovědecké suplování v tématice specificky lidské nakonec viditelně selhalo a vznikla reakce proti racionalitě jako takové. Vědecké kvality a potence rozumu se staly podezřelé

z trvalé neschopnosti postihnout a vyložit lidské bytí. Logika, naprosto zapletená do rozumových záležitostí, byla spolusmetena. Tak se novověká filosofie v jednom ze svých vyústění vmanévrovala do polohy programového odmítání logiky, což ovšem zpětně působí na úroveň samotného filosofování.

Jestliže jsme oprávněně prohlásili kritičnost za metodický imperativ autentického filosofování, pak musíme od filosofa vyžadovat zběhlost v logice; jinak zůstane kritičnost pouhým gestem či verbálním aktem. Neboť kritické myšlení se realizuje nejen počátečním odstupem od dané myšlenky, ale také schopností ji podržet, proniknout k jejím základům, odhalit její důvodové souvislosti, domyslet její následky, přecházet zkusmo na opačné pozice a v přechodech se neztratit. Takové zapracování s myšlenkou je však bez logické zběhlosti nemyslitelné. Mnozí lidé, kteří se domnívají, že mají kritické myšlení, by se divili, kdyby ho měli prokazovat patřičnou logičností.

Jestliže pak ani filosofování nevykazuje znaky logické erudice a zběhlosti, upadá do dogmatismu. To by se dalo dokumentovat právě na spisech existencionalistů. Pokud se nechávají unést k obecnějším tématům, jsou jejich výpovědi vesměs dogmatické; pokud se přece jen dají stihnout k nějakému vyvozování, mohou jejich texty sloužit jako praktická cvičení ve vyhledávání logických chyb. Je to vždy trapné počínání, když se chce filosof bez logiky obejít.

Ale logiku lze doporučit i obecně. Znalost logických zákonů, vtělená do ctnosti logičnosti, totiž zbavuje myšlení pasivity, sugesibility a snadné intelektuální manipulovatelnosti; vede naopak k vynalézavosti, přispívá k jeho samostatnosti i zralosti, činí ho plodným.

3. Privilegované postavení noetiky

Zatímco studium logiky má spořádaný, nalinkovaný průběh, v noetice jedna z nejtěžších otázek zní: jak vůbec začít? Zatímco logika je, aspoň ve své technické podstatě, poměrně zvládnutelná na běžné vysokoškolské úrovni, noetika od počátku vyžaduje autentické filosofické myšlení, a sice maximálně vystupňované. Neboť tady se pouhé spoléhání na autority rovná definitivní ztrátě filosofické samostatnosti; nadto se tím velice riskuje často až doživotní bloudění v labyrintu filosofických omylů, a pak: problematika hodnoty rozumového poznání rozhodně patří k nejobtížnějším – proto „maximálně vystupňované“ Celkové nepřesvědčivý vzhled filosofie (jak se stále vnucuje při pohledu na její dějiny) a především všechny další zásadní filosofické omyly vesměs pramení v noetickém pochybení či zanedbání. Řádně-li tedy problém hodnoty myšlení k základním, užíváme to slovo v silném smyslu, spojujeme ho s hlubokým obsahem.

Proč ale tolik zdůrazňujeme noetiku, když v nejlepším případě vrcholí banálním sdělením, že poznáváme? Vždyť to ví přece každý. Opravdu ví? Spíše je pravdou, že většinou nereflektovaně věří. Jakmile se však člověk zaplete do nějaké vážnější diskuse, v níž nevystačí s pouhými fakty, už ho přepadají či obtěžují pochybnosti, zda

opravdu poznáváme skutečnost tak, jak je, zda si můžeme být vůbec něčím jisti, zda máme nějaké spolehlivé kritérium, podle něhož bychom rozlišili pravdu od omylu, zda konec konců nemá každý tu svou pravdu, zda přece jen nemusíme axiomům vposledku jen věřit a prostě se na nich dohodnout. Teoretická vratkost takového konsensu je ovšem nasnadě, a tak se člověk rychle vrací od propasti, která se náhle před zábleskem kritičnosti otevřela, do bezpečí utilitárního myšlení – za jeho horizontem však zeje propast dál. Pokud je noetika schopna tuto propast bezradné reflexe překlenout, nelze o jejím významu pochybovat; ten se ovšem neměří počtem nových informací, faktů či šířkou zkušenosti.

Funkce pozitivní noetiky spočívá v tom, že viditelně staví naše myšlení na prokazatelně pevný základ, že pro něj odhaluje nevývratné principy jakožto nevývratné, čímž zároveň ukazuje, že konflikt s nimi končí v nesmyslu a že nesmysl je totéž, co nic. Je ale taková pozitivní noetika možná? Uspokojivou odpověď může dát jen samo noetické zkoumání; a je otázka, jestli vůbec může – i to lze přijatelně zodpovědět jen na základě noetického zkoumání. My se zde musíme omezit na předběžné informace.

Právě zmíněné pochybnosti, jež se při hlubším zamyšlení ozývají, zpřítomnily stěžejní noetické téma, které zkráceně vyjadřujeme jako hodnota rozumu či myšlení. Viděli jsme, že i v pozadí problémů, kterých jsme se doposud dotkli (pojetí vědy, definice filosofie, funkce logiky) byl vždy spor o tuto hodnotu. A poněvadž problém nástroje filosofie prostupuje veškerou její problematikou, můžeme říci obecně, že případná jistota všech nenoetických poznatků se vposledku zakládá na případné jistotě pozitivních výsledků o hodnotě rozumového poznání. To platí i o reálných disciplínách filosofie. V rámci této závislosti na noetice se pak také řeší důležitý spor o legitimitu metafyziky. Následující disciplíny klasického realismu, které hodláme informativně probírat, jsou novověkými mysliteli v důsledku jejich noetických výzkumů vesměs odmítnuty; deduktivní průniky rozumu k mimozkušenostním vrstvám skutečnosti jsou považovány za iluzorní. Různá řešení kardinálního noetického problému mají tedy za následek i radikálně různý styl a obsah klasické a novověké filosofie. Dnes se tyto difference vyskytují např. pod tituly „metafyzické – dějinné“.

Také v naší literatuře se stalo dobrým zvykem osvědčovat filosofickou kompetenci, ne-li dokonce úroveň, občasnými poznámkami o zpozdilosti metafyzického myšlení, které v nás přes značný vývojový posun pořád ještě zarputile přetrvává. Zdá se, že uzrála doba pro nějaký „kritický“ článek, který by se mohl jmenovat „Metafyzika v nás“. Proč kritický jen v uvozovkách? Bohužel ty téměř usamozřejměné odsudky metafyziky nemají solidnější noetické krytí. Naším autorům obvykle stačí, že filosofové, kteří dnes mají z různých důvodů ve světě jméno, prostě upřednostňují tzv. dějinné myšlení, chápáné jako protějšek myšlení metafyzického. Když se přece jen dotknou noetické problematiky, opakuji v podstatě výhrady Humea a Kanta. Jak však vzápětí alespoň naznačíme, jsou pozice těchto arbitrárních novověké noetiky velice problematické.

4. Zvláštnosti a úskalí noetiky

Chce-li noetik zahájit své zkoumání, naráží na balvan, který mu do východiska položila samotná povaha jeho počínání. Má totiž zhodnotit lidské poznání tímto poznáním. To znamená, že nevyhnutelně předpokládá to, co má teprve dokazovat – platnost poznání. Tato totožnost předmětu a nástroje, daná povahou noetického problému, přestavuje speciální obtíž, která signalizuje bezvýchodnou situaci. Bude-li totiž závěr o poznání pozitivní, ruší se jako závěr; neboť byl v celém výzkumu neprominutelně používán, a to vypadá na kruh, který diskvalifikuje celé dokazování. Bude-li závěr negativní, zneguje i sám sebe.

Dějiny noetiky svědčí o četných ztroskotáních na tomto výchozím problému. Mnozí ho přeskakují a končí v dogmatismu, který je filosoficky nepřijatelný, protože předstírá řešení a přitom ignoruje nepřijemné otázky. Výslovní skeptici zase naopak těží z údajné neřešitelnosti problému, ale nevyhnou se rozporu – sami se vyvracejí. Zkušenost s takovým údělem skeptiků vynáší na světlo zásadu, která chce před sebevyvrácením uchránit; proto žádá, aby každé tvrzení, jež se nějak týká hodnoty poznání, bylo kontrolováno z hlediska souladu s vlastními předpoklady. Každý noetik by si měl prostě uvědomit, že je ve hře i on sám; měl by tedy ve svém výzkumu uplatnit autoreflexivní motiv – aplikovat své závěry na sebe; jinak riskuje, že se každým nešetrným výrokem o poznání sám jakožto poznávající znemožní.

Tvůrci a protagonisté novověké filosofie nechali kupodivu tuto zásadu bez povšimnutí. Na rozdíl od mnohých představitelů klasické filosofie více méně chápali, že je nutné respektovat přirozenou závislost reálných disciplín na noetice, že je třeba předřadit kritické zkoumání nástroje filosofie – zda a jak dalece funguje. Jejich metoda a způsob zkoumání však nebyly vyvažovány zmíněnou zásadou, a tak došlo k nejhrošímu: novověké teorie poznání vesměs trpí vnitřní rozporností, končí v autodestrukci. Jak k tomu mohlo dojít? Vždyť osud skeptiků, kteří výslovně říkají celému poznání „ne“, byl přece všeobecně známý.

Noetik novověku samozřejmě nepopírá poznání jako celek – on si totiž otázku takto nekladl. Ostrost specificky noetického tázání po hodnotě poznání pojatého v celku se rychle vytrácela – dostavila-li se vůbec. Místo toho přistupovali noetikové k poznání jako ke stroji, jehož mechanismus a složky lze prostě popsat. Tak sklouzávali pouze k psychologickému popisu vzniku, průběhu a součástí poznání, kde pak stačí, aby výkladově ochromili jeden nutný prvek poznání – který jako nutný také užívají – a už se vyvracejí. Tak byl např. výkladově zdeformován obsah obecných pojmů, které jsou v samotném výkladu také nutně používány – ovšemže v nezdeformované podobě. Celou novověkou noetikou se táhne subjektivizace obecných pojmů, aniž by se v jejím rámci nahlížela protismyslnost takového počínání.

Tato částečná, omezená skepse o rozumu byla tedy položena do základu novověkého myšlení a zapříčinila jeho labilitu, neboť má zjevně autodestruktivní účinky. Přitom se spojuje s protilehlým dogmatismem, který ovládá ony psychologické výklady poznání, neboť zde schází průběžný kritický pohled na podmínky vlast-

ních reflexí. Výsledkem sympatického noetického úsilí novověku je tedy skepticko-dogmatický hybrid, který pod titulem agnosticismu vytěšňuje specificky filosofické, tj. metafyzické problémy do zámezí.

Ani na půdě klasické filosofie se přijatelné noetické řešení nerodí snadno. Přtíž často tu dochází k dogmatickému uhnutí před ostrostí noetické otázky k zase jen psychologickým výkladům poznání. Tyto výklady sice naštěstí přiznávají rozumu plnou objektivitu, čímž uchovávají filosofii metafyzický horizont. Vykazují ale mnoho kritičnosti, neboť se spokojují s přirozenými evidencemi, na nichž hned staví, přičemž si jejich autoři nepřipouštějí klíčovou námitku: že totiž sama přijatelnost těchto evidencí už není tak evidentní. Tím ovšem kompromitují v očích novověkého myslitele metafyziku jako naivní podnik. Ale takové ustrnutí na tzv. primárních evidencích není nutné, realismus a tím i metafyziku lze kriticky rehabilitovat. Přitom je ovšem nutné vydržet u výchozího problému hodnoty poznání pojatého v celku. Pak se ukáže, že naznačený výchozí kruh není nepřekonatelný a že je možné dokázat nevývratnost objektivity rozumového poznání jako takového, a následně i ve všech jeho složkách. Tím je zajištěn terén metafyzického poznání.

Mohlo by se zdát, že tu jde jen o abstraktní, od života odtržené záležitosti. V dalších rozpravách snad bude poněkud zřejmé, že se při těchto problémech naopak rozhoduje o tak životně důležitých otázkách, jako jsou stálost pravdy a mravních zákonů.

ČLÁNEK III. PROBLÉMY OBECNÉ STRUKTURY SKUTEČNOSTI

1. Návaznost na teorii poznání

V předchozí rozpravě jsme zdůraznili, že o osudu metafyzického, tj. pouhou zkušenost přesahujícího poznání se rozhoduje na poli noetiky. Klasická filosofie má v metafyzice své těžiště; dokonce i noetické výsledky jsou tu většinou považovány za část metafyziky. Takové zařazení sice svádí k zmíněnému snižování noetického zkoumání na úroveň dogmatického popisu vlastností poznání, ale nikoliv neodolitelně. Na druhé straně musíme uznat, že noetické reflexe pravdy a jistoty našeho poznání se nezastavují u pouhého konstatování; mají charakter neempirického poznání a spadají tedy do okruhu metafyziky – širěji pojaté. Z tohoto hlediska je pak zřejmé, že metafyziku můžeme diskvalifikovat toliko metafyzicky. Tím už je vyjádřena rozpornost každé noetiky, která vyznává v neprospěch metafyzického poznání a na jejímž základě se pak prohlašují metafyzické otázky za smysluprázdné, za pseudoproblémy.

V celkovém pohledu na vývoj filosofie v novověku vystupuje do popředí dvojnásobný až rozporný poměr k metafyzice. Tento vývoj byl určen dominancí noetických hypotéz, v nichž je vždy nějak potlačena či popřena metafyzická schopnost rozumu. Naneštěstí byl tento zásah do rozumu pokládán za výkon kritického myšlení, které se v tomto ohledu s oblibou dávalo do kontrastu s bezproblémovým pěstováním metafyziky ve starověku a středověku. Z noetických předpokladů novověku tedy vyplývá hluboké metafyzické mlčení a nechme nyní stranou, zda by přísně vzato neplynulo i mlčení naprosté.

To je jedna stránka věci. Filosofofa však vždy lákaly hlubší vrstvy a širší horizonty skutečnosti; jádro a celek jsou vůdčími motivy jeho přemýšlení. Proto se i na půdě novověké filosofie pravidelně vyskytují více méně systematické pokusy o metafyzický výklad reality; jakoby se tu navzdory agnostickému podvázání nástroje filosofie prosazovala jeho přirozená metafyzická vložka. Jakoby se tedy v rámci novověkého myšlení odehrával zápas logiky s přirozeností. Logicky důslednější myslitelé zde trvají na zákazu metafyziky, zatímco ti, kteří spíše podléhají přirozeným sklonům, uvolňují moderní noetické pouto a vytvářejí metafyzické koncepce, bez ohledu na logickou konzistenci vlastního myšlení.

Konfrontace s první skupinou filosofů dramatičuje noetický výzkum; nás ale nyní zajímají ti druhí. Neboť svými metafyzickými teoriemi – více méně spojenými s předpoklady novověké noetiky – představují vesměs faktickou opozici vůči metafyzice klasického typu. Proč zase opozici? Situace v noetice se promítá do metafyzických reflexí; noetická protilehlost klasického realismu a novověkých teorií poznání má tedy odezvu i v kladení a řešení metafyzických problémů.

Symbióza přirozené metafyzické vlohy a negativní noetiky na sebe brala různé podoby. Empirik svázal rozum se smyslovou zkušeností natolik, že mu byl podezřelý každý jeho pokus o samostatnější zapracování. Tím postavil metafyziku mimo zákon a pronásledoval každý její „neempirický“ pojem okázalou skepsí. Sám se ovšem bez takových pojmů také neobešel, takže se jeho „posun k přirozenosti“ nakonec projevil tím, že redukoval skutečnost na vnímatelné struktury. Tak byla připravena půda té nejjednodušší metafyzice – materialismu. Racionalista nepřerušil metafyzickou kontinuitu tak radikálně, více méně neorganicky přebíral tradiční pojmy. Tyto pojmy, odpojené od realistického základu a na subjektivizovaném pozadí, posléze učinil objektem překonávání ve prospěch stále libovolnějších metafyzických konstrukcí. Aristotelik soudí, že novověký filosof si svou subjektivizací myšlenkových jednotek zabouchl dveře před nahlédnutím povahy věcí a dění, takže mu zbyly jen postranní průhledy, jimiž se mu skutečnost ukazuje jen ve zkreslených perspektívách a zploděných podobách. Zúžení rozměrů rozumu má v novověkých explikacích za následek i zúžení reality samé.

Pokusíme se tuto souvislost poněkud sledovat v následující úvaze o nejobecnější a nejabstraktnější části metafyziky – o ontologii. Tato disciplína pojednává o společných aspektech všech věcí, vlastností, činností či stavů, které u nich musíme uznat, pokud jsou jsoucný. Filosofie se tu odvažuje pohlížet na jsoucno jako takové a klade si přitom otázky vnitřního určení, totožnosti a jednoty jsoucen, poměru tohoto určení k existenci, otázky základních diferencí, jako jsou jednoduchost–složenost, neměnnost–měnlivost apod., či otázky příčin a řádu. Tyto problémy vesměs prostupují celou šíří možných tematizací skutečnosti. Ontologickému nazírání se tak odhaluje jakási všudypřítomná kostra skutečnosti, jejímž rozměrům by měl být připřisoben každý speciální výklad reality – obecné teorie přírodních věd s tím např. mají značné potíže; ale také přenos noetických omylů může přivodit její zborcení. Přiblížíme si styl a způsob ontologického uvažování prostřednictvím témat vnitřního určení jsoucen a světa jako celku.

2. Jádro věcí

Poměrně snadno chápeme, že každá jednotlivá věc, vlastnost nebo činnost je něčím, co má kladný vztah k existenci; říkáme, že je jsoucnem. Každé takové konkrétní jsoucno se liší od jiných, je vůči nim nějak vymezeno. To ovšem předpokládá, že má svou vlastní určitost, svůj vlastní ráz, že je právě tím, čím je – jinak by se nemělo čím lišit. Na tento aspekt jsoucen – čím jsou – se speciálně zaměřuje ontolog;

postihuje ho abstraktním pojmem, který označuje termínem esence (bytnost). Stojí za povšimnutí, že toto abstraktum není úplně mimo kontext běžného přemýšlení o věcech. Otázkou „co to je?“ se ptáme právě na bytnost jsooucná. Populární formulace problému bytnosti se také nevzdaluje možnostem tzv. zdravého rozumu: Co je jádrem věci? Co leží v její podstatě? Zdravý rozum se tu odváží na vrcholy abstrakce; operuje jakousi podstatností, tuší ji u každé věci, přičemž nechává stranou rozdíly věcí a postihuje, co je jim společné – že jsou věcmi podstatně určenými.

V takové výši však předfilosofické myšlení dlouho nevydrží; ztrácí brzy dech, utíká se k představivosti a komponuje onu podstatnost – ontolog raději říká esenci – věci z jiných jsooucen, např. z vlastností. To sice vyhovuje představivosti, méně už požadavkům vyčerpávajícího myšlení. Jestliže totiž budeme skládat bytnost nějakého jsooucná z jiných jsooucen, pak musíme uznat, že tato jiná jsooucná – údajné složky původní bytnosti – mají každé zase svou bytnost, protože jsou jsooucné. Budeme tyto esence druhého sledu vykládat zase skladbou jsooucen? Jak jinak? Pak se nám ale problém posouvá – do nekonečna. Takovým skladebným výkladem vnitřního určení jsooucen se vše staví na hlavu: Každá bytnost je utkána nekonečným jsooucen-bytností. Bytnost však je skutečností určená. Proto nekonečná řada bytností nemůže být jen postupným nastavováním ve smyslu matematického nekonečna, ale představuje neomezenost skutečnosti. Je-li však každé jsooucné neomezenou skutečností, pak už se jsooucná nemají čím lišit. Tím ovšem bytnost ztrácí svou určující funkci. Navíc se každý výklad, který vyúsťuje do nekonečna, logicky hroutí – nevykládá nic.

Tento výkladový kolaps nezmiňujeme jen kvůli pokušení, jemuž tak snadno podléhá nekvalifikované myšlení. Na úskalí skladebného pojmání bytnosti narážejí i mnozí myslitelé novověku a snad bychom mohli toto ztroskotání chápat právě jako výraz jejich ambivalentního postoje k metafyzice. Neboť v jejich pokusech evidentně schází samostatné abstraktní, ontologické úvahy o bytnosti jako takové – právě ty úvahy, které zde navozujeme. Jen z takových úvah však může vyplynout odůvodněné zavedení bytnosti do výkladu jsooucen, a zároveň i zjištění o tom, co je nutné u bytnosti uznat a co naopak bytnost nesnese; nesnese např. skladebné pojetí. Podle novověkých teorií poznání, na něž novověký ontolog v nějaké míře vždy navazuje, si ovšem takové vyzývavé abstraktní úvahy nesmíme dovolit. Ale právě tato noeticky podmíněná absence přípravných obecných úvah o jsooucnu a jeho vnitřním určení způsobila, že když se přece jen filosof pusil do principiálního výkladu jsooucen, zjednodušil si ho skládáním bytnosti z uznávaných, nejlépe empiricky dostupných jsooucen.

To je tedy jeden ze způsobů, jak by se mohl dokládat negativní vliv omezující noetiky na ontologické poznání. Jiným způsobem taková noetika zkresluje ontologický pohled na neměnné stránky skutečnosti, když subjektivizuje obecné pojmy. Objektivitu obecných pojmů ovšem mlčky předpokládá i ten nejradikálnější oponent – jinak by svou opozici nemohl ani zkonstruovat. Objektivita těchto pojmů však

zároveň svědčí o určitých aspektech vnitřního určení poznávaných objektů, mimo jiné o jejich bytostné neměnnosti. Jakým způsobem? Svou obsahovou totožností.

Obecný pojem „člověk“ je – v té míře, do jaké vyjadřuje, čím je každý jednotlivý člověk – obsahově stále rýž. My můžeme tento obsah myšlenkově rozložit do určitých, např. definujících znaků: nositel organicko-duchového života. Tyto definující znaky lze také rozložit na další znaky. Ale všechny tyto znaky patří identickému obsahu pojmu „člověk“ nutně. Kdybychom jeden vyloučili (nebo nepatřičný přidali), porušili bychom obsahovou totožnost pojmu, a tím bychom se dostali i do kolize s totožností vyjadřovaného objektu. Tato nutnost, s níž každý znak v důsledku identity obsahu do celku tohoto obsahu patří, tedy ohlašuje neměnnost takového obsahu. A poněvadž jde o obsah objektivní, signalizuje jeho totožnost i vnitřní neměnnost objektu samotného.

Když necháme stranou pejorativní a neadekvátní označování této stránky skutečnosti jako strnulé, zkostratělé, neživotné, pak ji můžeme začít chápat jako neprominutelný základ stálosti a nadčasové platnosti takových hodnot, jako jsou pravda a mravní dobro. To, že můžeme komunikovat s různými mysliteli přes hranice věků, je umožněno totožností a vnitřní neměnností diskutovaných objektů. To, že si i dnes vážíme uslechtilosti Sokrata a s odporem se odvracíme od mocenské svévole starověkých tyranů, je dáno souladem či nesouladem se stálými životními požadavky stále téže lidské přirozenosti.

Novověká subjektivizace myšlenkových jednotek však otevřela prostor takovým výkladům skutečnosti, v nichž už pro bytostnou neměnnost nezbylo místo. Pod dojmem zkušenosti, která nás zaplavuje ustavičnou měnlivostí, byla i skutečnost pojímána jako všestranný permanentní vývoj, ve smyslu totálního dynamismu. Následkem toho byla na pravdu a mravnost uvalena vazba dobové podmíněnosti. V těchto zdánlivě odtazitých problémech tedy pramení novověké potíže s relativizací duchovních hodnot. Tato relativizace však předurčila tragickou životní praxi 20. století: člověk „pověřený dobou“ si sám stanovil perspektivy šťastné budoucnosti i pravidla života, který k ní směřuje. Jak to dopadlo, víme. Proč to tak muselo dopadnout, je zřejmé v širším kontextu, jehož výchozí pasáže jsme právě naznačili.

3. Problém světa jako celku

Kromě otázky vnitřního určení jednotlivých jsoucen zaměstnává ontology především problém celkové struktury skutečnosti. Oba problémy spolu úzce souvisejí a patří k elementárním. Svět naší zkušenosti se nám v každém případě jeví jako nějaký celek. Otázka zní, jaký má tento celek poměr ke svým částem – k jednotlivinám. Je jimi primárně dán, nebo jsou naopak jednotlivá jsoucna pouhými projevy Celku? Je svět toliko vnější jednotou vnitřně jednotných věcí, nebo je jediným podstatným jsoucnem, které třeba na způsob organismu „oživuje“ své části?

Řešení klasického realismu dává za pravdu prvému pojetí. Podle něj jsou primárními nositeli reality věci, jimž nesdělitelně patří jejich vlastní bytí i jejich vlastnosti,

stavy a činnosti. Tyto svébytné nositele či vlastníky bytí označuje ontolog termínem „substance“ (podstata). Mezi substance se řadí taková jsoucna, jako jsou nerosty, rostliny, živočichové a také lidé. V obecných pojmech o těchto věcech je tato jejich dokonalost substanciality obsažena jako bytostný–esenciální znak. Objektivita obecných pojmů ve spojení s realistickým chápáním bytnosti tedy přivádí klasického ontologa k přesvědčení, že skutečnost je strukturována jako mnohost substancí. Svět naší zkušenosti je pak spoludán a sjednocen mnohonásobnými vztahy substancí.

V protějšku k tomuto pojetí světa, které bychom mohli označit jako pluralistické, existuje představa světa jako jednoho podstatného, v sobě vnitřně určeného jsoucna, představa monistická (monos – jeden). Tento svět je pak chápán jako jediná absolutní skutečnost, která si sama stačí a zahrnuje všechny jednotlivé věci jako své „odvozeniny“. K filosofickému ustálení monistické představy v novověku přispělo několik faktorů. Jednak to bylo obnovení myšlenek starých Řeků, kteří vzali nejobecnější, všerozsáhlý pojem jsoucna za vzor pro výklad skutečnosti. Skutečnost se pak jevila jako jedno homogenní, všezahrnující jsoucno. Toto strohé jsoucno bylo ovšem pod rozmanitými tituly posléze zobsažňováno jako Příroda, Život, Absolutno, Hmota, Dění, Duch, Vůle, Dějiny apod.

Při takovém uniformizování skutečnosti se ovšem ztrácejí ze zřetele bytostné bohatství a rozdíly věcí. Tento únik byl v novověku umožňován zmíněnou nejasností o vnitřním určení věcí, a také subjektivizací obecných pojmů, které o bytostech věcí lecos vypovídají. Nakonec v tomto směru zapracovala i filosoficky neregulovaná autorita přírodních věd; tzv. vědecké obrazy světa, k nimž se přírodovědci nechávali občas lákat, odpovídají monistickým modelům. Jen se přitom zapomíná, že otázka celku skutečnosti všemi směry přesahuje metody přírodních věd a že se tedy vůbec nejedná o přírodovědecký výkon, když se celá realita redukuje na předmět přírodních věd – na hmotné jevy. Taková redukce je beze zbytku filosofická a podléhá filosofické kritice. Ani monistické řešení nezůstává bez antropologické odezvy. Můžeme jen připomenout, že např. kolektivizující chápání jedince, v němž je osobní život zcela pohlcen funkcí v celku, je jen logickým důsledkem obecné koncepce skutečnosti monistického ražení.

4. Filosofické poznání Boha

Zirátá smyslu pro specifické hodnoty osobnosti je obecnou konsekvencí monismu, která se přímo promítá do představ o základním postavení a rozvržení lidského života. Z určitého hlediska se dá vliv monismu pozorovat na radikálním zúžení až zrušení náboženského rozměru osobnosti. Je-li totiž svět jedinou, soběstačnou skutečností, není tu už pro Boha, s nímž by bylo možné navázat osobní kontakt, místo. Je-li naopak skutečnost dána mnohostí podstatně různých jsoucenců, není vyloučeno, že existuje i jsoucno, které je zdrojem všech ostatních, a samo je od nich zásadně odlišné. Klasická metafyzika sestruje na základě realismu poznání a s použitím ontologického aparátu důkazy, že takové jsoucno musí existovat. Dokazuje Boží

existenci a bere tento závěr jako východisko zvláštní metafyzické disciplíny, která se nazývá teodicea. Teodicea pak dále odhaluje některé dokonalosti, které musíme u první Příčiny všech věcí logicky uznat, a vytváří tak smysluplný rámec filosofickým úvahám o náboženství, o tom, jak se uskutečňuje osobní vztah člověka k Bohu.

Jestliže je v kontextu novověkého myšlení silně zpochybňována samotná možnost soustavné metafyziky, pak nemůže překvapovat, že v případě metafyziky o Bohu krystalizuje pochybnost v mnohonásobnou negaci. Popírání se soustřeďuje především na její výchozí bod – na důkazy Boží existence. Musí se ovšem uznat, že četná zkrácená vydání těchto důkazů usnadňují kritice práci, neboť se v nich disponuje mnohými pojmy a předpoklady, které nejsou v rámci takového předložení zřejmé. S ohledem na široké spektrum počátečně oprávněných námitek musí být tyto důkazy rozvíjeny v širokém pásmu realistických souvislostí.

Na druhé straně by se nemělo zapomínat, že téma s tak mocným dopadem do osobního života každého disputanta je obklopeno silnou vrstvou předsudků. Jeden z nich například říká, že každé dokazování Boží existence je jen racionalizovaným výrazem předchůdného náboženského přesvědčení, založení, či cítění dokazujícího. Nebudeme popírat, že tomu tak mnohdy opravdu je. Můžeme ale tímto způsobem odepisovat každý důkaz? Vždyť samo upřednostňování takového psychologizující techniky se vystavuje podezření, že se za ním skrývá neméně iracionální pozadí. Nejprve by snad měla být prokázána logická či věcná chyba důkazu, a pak by mohlo přijít dodatečné vysvětlení, proč se asi dokazující při nedostatečném důkazu tváří tak jistě.

Jiný předpoklad vychází z rozšířeného názoru, že dokazování v přísném smyslu je jen záležitostí matematiky a přírodních věd. Tady obvykle chybí noetické reflexe možností a kvalit našeho poznání. Mnohé zase o marnosti dokazování Boha přesvědčuje dramatický poukaz na existenci zla. Zůstává ovšem nevyjasněno, jak se vylučuje Boží dobrota a všemohoucnost s možností stvořit svobodné příčiny, jakožto jediné – protože svobodné – původce mravní zloby.

Předsudky však přicházejí i z opačné strany. Mnozí teologové se dnes domnívají, že je vzhledem k soudobému vzdělanostnímu klimatu vhodnější zaujmout skromnější postoj, neodvolávat se na dokazování a stávající důkazy Boží existence ponechat minulosti. Vycházejí přitom z faktu, že klasické důkazy dnes neoslovují a vysvětlují si to vývojem poznání, který dnes už tradiční metafyziku přece jen překonal. K tomu lze především poznamenat, že stav vědeckého poznání se neměří apologetickou účinností. Jedna věc je přesvědčivost důkazu v určitém prostředí, případně vhodnost jeho uvádění, a jiná věc je vnitřní hodnota či platnost důkazu samotného. Pokud jde o vývojové překonání metafyzických důkazů, musíme bohužel konstatovat, že zmínění teologové nijak neprokazují, v čem a proč je klasická metafyzika překonaná. Obvykle jen poukazují na autority novověkého myšlení v zřejmé, snad i trochu pochopitelné, mnohdy ale nedomyšlené snaze „být na úrovni doby“ Někdy se v tomto myšlenkovém okruhu dodává, že Bůh filosofů není Bohem evangelíí. Opravdu Bůh

evangelist není Stvořitelem – tak jak ho poznává filosof pojmem první Příčiny? Nebo jde spíše o téhož Boha poznávaného různě – co do způsobu, obsahu i dosahu?

V souvislosti s orientací moderních teologů můžeme nakonec podotknout, že by jejich myšlení nepochybně získalo, kdyby např. kriticky zrevidovali vesměs pasivní akceptování novověkých námitek vůči principu kauzality, který je osou klasického dokazování Boží existence, a tudíž i jablkem sváru. Neboť aplikace tohoto principu umožňuje důvodové nahlédnutí Boha jako Příčiny. Takové nahlédnutí pak vytváří předpoklady jasnějšího chápání a vyváženějšího pojmání Boží dokonalosti, což je pro seriózní uvažování o Bohu nezbytné. Takové uvažování je totiž velice obtížné, neboť se do něj stále vnucují různé způsoby nedokonalostí (potence, měnlivost, složenost ap.), které jsou vlastní světu naší zkušenosti, z něhož primárně čerpáme své pojmy. Hlubší pochopení Boha jako Příčiny proto skýtá – ve spojení s ontologickou znalostí různých forem nedokonalostí – potřebná vodítka i reflexím teologů. Nedá se popřít, že absence nezbytného filosofického vědění je u mnohých teologů nápadná a citelná.

Tak např. mnozí teologové spatřují šanci, jak přiblížit Boha dnešnímu, nedůvěrou stíženému a nezájmem vzdálenému člověku, v tom, že ho „zlidší“. Milující Bůh prý trpí naší neláskou. To je nám sice zkušenostně blízké, ale filosofie první Příčiny takový názor odmítá. Trpící totiž postrádá něco sobě přiměřeného, náležitého; Bůh však nemůže postrádat něco sobě náležitého, neboť by se tím uváděl do závislosti, což odporuje jeho prvenství v řádu kauzality; nemůže tedy trpět.

ČLÁNEK IV. FILOSOFIE PŘÍRODY A ČLOVĚKA

1. Kosmologie a psychologie jako části filosofie

Filosofickému pohledu na přírodu se odhalují problémy, o jejichž řešení se pokouší kosmologie; otázky celkové struktury lidské přirozenosti pak spadají do psychologie, označované někdy jako filosofická antropologie. Obě tyto disciplíny jsou na půdě klasického realismu ustaveny jako metafyzické; tím se začleňují do celkové souvislosti specificky filosofického vědění. Tuto souvislost budeme muset podtrhnout, neboť o hmotné skutečnosti a o člověku pojednává celá řada speciálních věd, takže snadno dochází k nedorozuměním a sporům o kompetenci. Na podkladě dosavadního předložení filosofických disciplín můžeme poněkud zreflektovat jejich spojitost a vytvořit tak vzorec pro úvahu o postavení metafyziky přírody a člověka.

Logika, noetika a ontologie mají v celku filosofie obecný dopad, jejich poznatky pronikají všemi částmi filosofie a podle své povahy přispívají k založení a rozvíjení filosofického poznání. Kromě těchto „totalitních“ disciplín jsme uvedli ještě teodiceu. Na této metafyzice o Bohu můžeme exemplárně ukázat, jak se při jejím formování uplatňuje předchozí poznání. Logika poskytuje pravidla, podle nichž musí metafyzik postupovat, aby dospěl k odůvodněným tvrzením, zde k závěrům o Bohu, kterým by se mohla přiznat vědecká hodnota. Tuto hodnotu v poslední instanci zajišťuje noetika, když dokazuje, že logické operace abstraktními pojmy metafyziky nemohou být principiálně odepisovány jako pouze subjektivně platné kombinace, jako hra prázdných symbolů. Konečně je tu k dispozici ontologie, která soustřeďuje nejobecnější principy, o nichž musí být nakonec uznáno, že jsou přítomny v každé oblasti a na každém stupni reality. Metafyzické úvahy o Bohu odtud čerpají vypracovaný pojmový aparát, bez něhož se reflexe Boží skutečnosti snadno ztrácí v extrémech. Stejně postavení jako teodicea mají v celku filosofického vědění i disciplíny, jimiž se máme nyní zabývat. Kosmologie a metafyzická psychologie aplikují každá na svůj materiál ontologické principy a logicky z toho odvozují nové poznatky. Legitimitu takového neempirického poznání přírody a lidského bytí garantuje zase noetika.

2. Poměr kosmologie a přírodních věd

Kosmolog tedy svým způsobem usiluje o pochopení hmotných jsoucen. Zajímají ho jak typické vlastnosti, tak i bytnost těles. Ze svého hlediska se snaží odhalit povahu kvantity i pohybu, určit způsob existence prostoru a času – zda a jak dalece jsou reálné, vysvětlit stupně a původ organického života i jeho odlišnost od tělesnosti a konečně postihnout ontologický status hmotného vesmíru – vypovídat o něm jako takovém, např. zda je či není konečný. Kromě toho existuje i celá řada kosmologických témat, v níž se nacházejí otázky konstitutivního určení či vnitřní struktury těles, existence kvalit, podstatných změn, účelnosti dění, povahy organických jsoucen apod. To je tedy zhruba problémový okruh, v němž se kosmolog pohybuje.

Poslouchá-li kosmologické výklady erudovaný a dostatečně sebevědomý přírodovědec 20. století, má zprvu dojem, že se ocitl v jiném světě. Když se posléze ujistí, že se tu skutečně pojednává o našem hmotném světě, tedy o předmětu, který tak důvěrně, spolehlivě a obsažně zná, všechno se v něm bouří. Ne, že by všechno bylo postaveno na hlavu, že by se tu v každém bodě výslovně odporovalo exaktním poznatkům přírodních věd. Co pohoršuje, je především ten „nevědecký“ přístup, ty nic neříkající termíny, ty smělé, empirickým výzkumem nepodložené výroky, jimiž si filosof dovoluje intervenovat do oblasti takových témat, která jsou exaktně zpracovávána za pomoci vysoce specializované výzkumné aparatury. To v případě prvé řady kosmologických tematizací – v problémech kvantity, organického života a vesmíru.

Pokud jde o druhou řadu kosmologických problémů, které se zřejmě vymykají metodám přírodních věd, považuje je přírodovědec vesměs za pseudoproblémy a jejich řešení za filosofovy „intuice“, které řadí na roveň básnickým či mystickým vizím; jsou to pro něho iluze, jimiž filosof mystifikuje nepoučené. V očích takového přírodovědce se filosofie vzhledem k fyzice či biologii dostává podobnými výkony do stejného poměru, v jakém je podle něho alchymie k chemii či astrologie k astronomii. V této souvislosti se s oblibou připomínají naivní příklady z přírody, jimiž středověcí scholaští ilustrovali své subility, nebo třeba Aristotelova nauka o nebeských sférách.

3. Pojetí J. Piageta

Svědkiem právě vylíčeného napětí filosofie a přírodních věd je i zmíněný sciencista J. Piaget. V úvodní úvaze jsme viděli, že specificky filosofické poznání nemá podle Piageta vědeckou úroveň. Z toho Piaget vychází i při svém výkladu konfliktů filosofie s přírodovědou. Poněvadž se s přírodními vědami nejvíce stýká kosmologie, týká se jeho kritické výhrady především kosmologů. Filozofové prý často podléhají pokušení zasahovat do speciálních oborů. A jelikož si namlouvají, že disponují nějakým vyšším druhem poznání, troufají si korigovat stanoviska odborníků, aniž by byli zasvěceni do výzkumu té které vědy. Jako odstrašující případ uvádí Piaget Maritai-

novu filosofickou kritiku Einsteinovy teorie relativity. S náležitým despektem mluví o metafyzické imperialismu a ironizuje přitom Maritainovy filosofické pojmy, např. „invariant uvnitř věcí“

Kdybychom přistoupili na Piagetovu představu o filosofii jako pouhém souboru domněnek, pak bychom museli sdílet i jeho pohoršení nad smělostí filosofů. Ti by si napřed museli osvojit speciální vědní obor, v jehož zóně se chtějí pohybovat, a pak by teprve mohli velice opatrně a skromně formulovat své příspěvky, chtějí-li, aby jim vědec vůbec věnoval pozornost. Viděli jsme však, že Piagetův znehodnocující názor o filosofii je nepřijatelný. Neškodí připomenout, že tento názor není výsledkem fyziky ani experimentální psychologie; opírá se vposledku o noetické předpoklady – podle Piageta domněnky! Jestliže tedy Piagetovo ne zrovna konzistentní pojetí filosofie zpochybníme, pak není vyloučeno, že filosof svým celostním přístupem k realitě odhaluje i takové principy hmotných jsoucen, které jsou přírodovědě nedostupné. Takové principy pak může přírodovědec oprávněně popírat, buď když skutečně odporují jeho skutečně jistým poznatkům, nebo je může popírat jen jako filosof – např. když se domnívá, že možnosti přírodovědných metod zároveň určují meze poznatelnosti veškeré skutečnosti, nebo když redukuje přírodní realitu na kvantitativní aspekty. Takové absolutizace předmětu přírodovědy ovšem zase nejsou výslednicí přírodovědeckého poznání, nýbrž filosofickými domněnkami – velice spornými.

Disponuje-li tedy filosof takovými obecnými principy, které určují i bytostný ráz těles či zákonitost přírodního dění, pak může kriticky upozornit na kolize, do nichž se s těmito principy dostávají některé zobecňující teorie, které mají příliš úzké, partikulární založení. Přitom filosof nemusí znát vnitřní vývoj specializovaného poznání, jehož možným vyústěním jsou také tyto teorie, aby mohl přírodovědná zobecnění svým způsobem, tj. srovnáním se svými poznatky, kriticky posoudit. Dokonce ani ke svým specifickým poznatkům o přírodních útvarech filosof přímo nepotřebuje speciální zkušenost jednotlivých věd. Vychází raději ze základních dat předvědecké zkušenosti, která je sice nesrovnatelně hrubší, ale oproti variabilitě přírodovědeckých teorií se vyznačuje stálostí – a to je pro filosofii podstatné. Tuto předvědeckou zkušenost pak filosof v řádu metafyzického poznání reflektuje a získává poznatky, jejichž evidence není závislá na detailní, výsekové zkušenosti přírodních věd.

Museli bychom tedy upřít filosofii autonomii, museli bychom jí odejmout její vlastní předmět, metodu a vědoměná měřítka, aby se dala odůvodnit striktní vazba na přírodní vědy, kterou filosofii předpisuje J. Piaget. V podobných intencích bývá filosofie pojímána jako zobecňující syntéza výsledků přírodních věd; v další fázi odsunu se pak filosofie redukuje na metodologii přírodních věd. Víme už, že kritika takových definicí filosofie začíná u noetického zhodnocování lidského rozumu – nástroje filosofie.

4. Ještě jednou jádro věcí

Piageta mimo jiné pobavilo, že Maritain v polemice s Einsteinem užívá takovou „perlu“ (termín J. Piageta) jako je „invariant uvnitř věcí“. Když jsme v kapitole o ontologii mluvili o „jádro věcí“, zmiňovali jsme se pomocí termínu bytnost právě o této neměnné stránce jsoucen. Poukázali jsme na to, že vnitřní neměnnost jsoucen je vlastně dána jejich totožností a že tato totožnost je i podmínkou jejich poznatelnosti. Kdyby totožnosti a obsahové stálosti našich pojmů neopovídala totožnost a vnitřní neměnnost reálných objektů, nemohl by Piaget hájit práva vědy, u níž tak bezproblémově počítá s objektivitou poznání. Piagetovi zřejmě uniká noetická souvislost problému vnitřní neměnnosti jsoucen; asi by zůstal náladu, kdyby nahlédl, že svým ironizováním opomíjí nutné podmínky objektivitu poznání.

Noeticky fundovaná metafyzika tedy aplikuje nejobecnější pojem „bytnost“ na hmotná jsoucna a snaží se u těles posítnout jejich „jádro“. V kosmologickém výkladu vnitřní struktury těles se pak na základě analýzy podstatných změn těles odhalují dva nevnímání, ale pochopitelné konstitutivní prvky: první látka a podstatná forma. Nemůžeme zde tuto nauku hylemorfismu vykládat. Zmiňujeme jen její pojmy, abychom alespoň nominálně vyznačili určitou tématickou souvislost, která má ve filosofii podstatný význam. Podstatná forma je základním uskutečněním hmotné podstaty – nerostu, rostliny, živočicha, člověka. Je také principem jeho specifické odlišnosti od jiných a zdrojem určitého vybavení k sobě vlastní činnosti. Podstatná forma živých bytostí se označuje termínem „duše“. Musíme přiznat, že nám chybí vnitřní vhled do podstatných forem, že nemáme intuici těchto primárních aktů; orientujeme se mezi nimi jen pomocí vlastností, které z těchto principů vnitřního ustrojení nutně vyplývají.

Ve srovnání s obsažnou přírodovědeckou znalostí jednotlivých druhů je tedy metafyzické poznání v tomto ohledu velice chudé. Ale i když nám metafyzika moc nepomáhá v praktickém zacházení s věcmi, může naopak kultivovat naše uvažování o nich. Např. taková evoluční teorie se v metafyzické perspektivě ukazuje jako velice sporná. Především je zřejmé, že problém „vývoje druhů“ není přírodovědecký, neboť se v něm rozhoduje o vzniku celých jsoucen, jejichž celistvost není dána předmětem přírodních věd; a v úvaze o vzniku musíme mít na zřeteli účinek v jeho celistvosti. Dále je zřejmé, že evoluční teorie zcela vypouští právě principy bytostného určení jsoucen – podstatné formy; ať už se zakládá na fragmentárních záběrech přírodních věd, nebo je konstruována filosoficky (viz dynamické ontologie), vždycky je umožňována absencí formativních principů specifického určení jsoucen. Z hlediska metafyziky je to nepřijatelné zjednodušení problému. A co má metafyzik říci, když slyší od embryologa, že lidský zárodek je zpočátku jen souborem genetických vlastností a že tedy interrupce ... Chceme-li tedy být za každou cenu utilitaristy, musíme přitupit, že i metafyzická znalost přírodních útvarů je svým způsobem užitečná.

5. Metafyzické chápání člověka

Zdá se, že sebecodlehlejší, ale skutečně filosofické tázání se nakonec sbíhá v otázkách, které se týkají člověka – kým je a co z toho pro jeho život vyplývá. Podobně se i nejabstraktnější vědění, pokud je zásadnější povahy, koncentruje ve výkladech lidského života: jako by veškeré filosofické úsilí nakonec směřovalo právě sem. Téma „člověk“ je prostě bodem konvergence těch motivací, které vposledku oživují filosofické hledání, byť mnohé z nich zůstávají skryté a neartikulované. Snad je to právě intenzita této hnačí síly filosofie, co ve spojení s trvalou aktuálností lidské problematiky působí, že kladení otázek je zde často chaotické, předčasné, že výpovědi o člověku, které mají filosofický charakter, jsou mnohdy nedostatečně založeny a připraveny. Přístupy mohou být pochopitelně různé, ale ne každý vede k vyváženému pojmání člověka v celku. Klasická metafyzika, jak je zřejmé z dosavadního přehledu, dlouho o člověku výslovně nemluví; to jí někdy vynáší výtka neživotnosti. Rozpracování témat předchozích disciplín se však může chápat také jako příprava terénu a vzniká otázka, zda rozsáhlá příprava není pro filosofické poznání povahy člověka a pro filosofické určování podstatných dimenzí lidského života nezbytností.

Metafyzika člověka tedy na široké ploše uplatňuje a rozvíjí ontologické poznatky o jsoucnu a jeho obecných zákonitostech, aby odhalila ontologickou strukturu lidského bytí, z ní vycházející hierarchii lidských činností a odtud určila i postavení a smysl lidského života. Pokud jde o bytostnou povahu samotného člověka, jsou ve hře především pojmy, které jsme charakterizovali v předešlé kapitole: bytnost (esence) a substance. Člověk je svébytným nositelem svých vlastností a činností; to značí, že je i nesdělitelným vlastním sebe sama – a potud je substancí. Jako substance je esenciálně určený – je právě takovým – a v této určenosti je také odlišný od svých akcidentů (vlastností a činností). Dnes velice rozšířené směřování lidského bytí s jeho akcidenty je důsledkem neméně rozšířených nejasností kolem problematiky bytnosti. Bytnost člověka určuje lidské bytí jako tělesně-duchové, přičemž termín „duch“ se tu částečně váže na kosmologický pojem podstatné formy. Nám se tato specificita duchovnosti odhaluje z typických lidských činností – myšlení a svobodného rozhodování, neboť nehmotná povaha těchto činností prozrazuje i povahu jejich základního principu. Substance, bytostně určená duchem, je osobou, vyznačuje se osobním vlastněním života, tj. vlastněním ve vysokém stupni, z něhož plyne i osobní zodpovědnost za jeho celkovou kvalitu. Tato základní ontologická struktura je pak zdrojem dynamického řádu života. Bytnost člověka je i spoludána specifická výbava k specifickým životním projevům; tyto dispozice a činnosti přináleží jednomu a stále témuž nositeli a mají v jeho bytnosti vnitřní důvod své základní určitosti, smysluplné spojitosti i vzájemné harmonie.

Je ovšem pravda, že takové abstraktní metafyzické analýzy na první pohled sotva někoho přesvědčí o tom, že by měly něco společného s mnohotvárnou plností a pestrostí konkrétního života; zdá se, že ničemu v naší životní zkušenosti neodpovídají, že jsou bezvýznamné. Propadneme-li rytmu bezprostředního prožívání, odevzdáme-li

se proudu nereflektované spontaneity, budeme pochopitelně s tzv. metafyzikou života rychle hotovi. Začne-li nás ale zneklidňovat otázka nějakého hlubšího smyslu všeho toho snažení, strádání či obstarávání, pocítíme-li potřebu celkovějšího pohledu na život, potřebu pevnějšího zakotvení, které by odolalo návalům skepse, desiluzí či znechucení, chceme-li se dokonce dobrat nějakých jasných orientačních bodů či měřítek, které by umožnily kritické hodnocení té masy životních zkušeností, která nás zavaluje, pak se v nás ozývá něco autenticky lidského. Tehdy nám začne docházet, že ta životu domněle vzdálená teorie může přispět něčím podstatným, něčím, čehož postrádání vrhá život do propasti nelidskosti s tragickými důsledky. Tak je např. určité přesvědčení o roli smrti – zda je koncem či přechodem – schopné vusknout životu celkový ráz; má vliv na jeho dynamiku, určuje jeho motivační hladinu, ovlivňuje jeho základní zaměření.

Působí-li tedy metafyzická teorie šedivým dojmem, zůstává naproti tomu pravdou, že teprve odhalením ontologické struktury lidského života můžeme získat východisko pro solidnější filosofické uvažování o mezích trvání a případné nezaniknutelnosti lidského života; teprve v této poloze se může smysluplně položit a řešit otázka nesmrtnosti. Neboť způsob a meze existence jsou dány povahou jejího nositele.

Nezanedbatelný vklad do problému nesmrtnosti přináší i metafyzika o Bohu. Neboť filosofické přesvědčení o existenci osobního Boha především vede k pochopení náboženské povahy bytosti, která je schopná osobně se vztahovat ke svému Tvůrci – Dárci života. Na základě poznatků teodicee a psychologie osobnosti už nelze považovat za rozumné takové vysvětlování náboženského života, které ho pokládá za čistě subjektivní záležitost či projekci. Pojmu Boha pak odporuje, aby vrcholná lidská činnost, která vytváří svět mravnosti, byla jako celek znesmyslněna naprostým zánikem života, který by nastal fekněme lékařsky definovanou smrtí.

6. Nemetafyzické pojmání lidského bytí

Radikálně jiné založení novověkého myšlení se promítá i do filosofických reflexí lidského života a je také hlavním důvodem, proč se v něm metafyzické otázky ontologické struktury a rozpětí lidského života většinou nekladou. Problémy existence duše, její nehmotnosti a nesmrtnosti jsou zde vesměs považovány za překonané. Jsou příliš spekulativní, situují do oblasti abstraktních dedukcí a ta leží za mezemi moderních, „střízlivější“ noetikou doporučených metod. Novověké teorie poznání prostě nevytvářejí ani metodické ani věcné předpoklady pro takové postupy a závěry, které nacházíme v klasické metafyzice. Novověká výpověď o člověku chce být více méně zkušenostní. V důslednějším provedení se vyhýbá empiricky nedostupným otázkám a zřídka se i uzlových témat života, jako je např. určování jeho smyslu. Neboť jsou zjevně neempirická, nelze je rozplést ani experimentem, ani výpočtem, ani popisem toho, co je ve vědomí bezprostředně dáno. Nezbyvá, než je odkázat do světa víry.

V méně rigorózním podání se přece jen prosazuje aspirace filosofa na celkové vyjádření lidského bytí. Pod tlakem převládajících noetických hypotéz se však pozornost soustřeďuje výlučně na rozmanité vztahy, vlastnosti, stavy, sklony, procesy, úkony, činnosti či fenomény – v základě vždy jen akcidenty. Detailní zkoumání v tomto směru přináší mnoho prakticky použitelných poznatků, ale z filosofického hlediska zůstává otevřená otázka, zda je možné vykládat lidské bytí různými konfiguracemi těchto akcidentů. Typická odpověď tohoto druhu např. říká, že „já“ je jednotou vlastností či pohybů. Metafyzickému pohledu se však v ostrém světle dotazování po identitě a důvodových souvislostech „já–složky“ brzy ukazuje, že takové pojmání je ontologicky naivní, neudržitelné.

Nedá se také pravdivě popřít, že podobné rozpouštění lidského bytí v empiricky dostupných či zakoušených akcidentech mnohdy posloužilo jako teoretické východisko pokleslé praxe, s níž má lidstvo bolestnou zkušenost. Různé podoby odosobněného života a četné protipřirozené tendence nejsou bez kauzální souvislosti s tímto teoretickým pozadím. Tak například teoretické vysunutí ontologického principu jednoty lidského bytí přispělo k praktické rozdrobenosti a nesjednocenosti moderního života. Byl sice získán terén neukončitelných akcentací nejrůznějších „bytosných určení“, ale prakticky se tím usnadnilo osamostatňování partikulárních oborů lidských činností, kde každý má svou zákonitost a své sledované optimum. Zapojování dílčích činností do celku života předpokládá jistou subordinaci vyššímu zákonu. K tomu ale úspěšným ekonomům, politikům, lékařům, vojákům, podnikatelům, sportovcům, umělcům a ostatním praktikům chybí tentokrát i evidentní důvod. Smysl pro přesažnost a závaznost etického řádu byl touto teoretickou desintegrací oslaben, mravní vědomí se zatemnilo. Filosofická psychologie tedy zřejmě soustřeďuje teoretické předpoklady pro pochopení životní praxe; stává se tak bezprostředním fundamentem etiky, která má vyložit specificky lidskou činnost – jednání.

ČLÁNEK V. FILOSOFIE DOBRÉHO ŽIVOTA

1. Metafyzický rozměr etiky

O dobrém životě panují nejrozmanitější představy, ale každý nějakou takovou představu má. Kdyby snad o tom někdo pochyboval, stačí připomenout, kolik mravních posudků je člověk ochoten vystavit svému okolí. Zdá se, že mravní orientace je člověku přinejmenším stejně přirozená a tudíž i potřebná jako základní orientace v hmotném světě. Pluralita názorů o mravnosti je sice krásně demokratická, ale pokud jde o věc samu, nepředstavuje žádné plus. Různost mínění o téže věci nemohou být současně pravdivá. Přílišná názorová pestrost tedy signalizuje častý výskyt omylů.

Odkud dnes pocházejí omyly o dobru a zlu v lidském jednání? Především je tu obecné pokulhávání za ideálem. Ideál vyžaduje, aby byl otázkám mravní dokonalosti věnován dostatečně velký prostor. Lidé se však většinou spokojují s vlastní zkušeností, která na hlubší problémy mravního řádu nestačí. Dříve tuto absenci etické reflexe nahrazovalo náboženství. Dnes je vlastní zkušenost se světem mravnosti v lepším případě doplňována uměním; to sice etické problémy navozuje, v jednotlivostech snad i prohlubuje „mravní citění“, ale v závislosti na filosofickém přesvědčení svých tvůrců se umění také spolupodílí na tom, co se občas charakterizuje jako rozpad mravních hodnot. A jsme zase u rozmanitosti etických směrů, jimiž do obecného povědomí proudí mnohé, z hlediska přirozenosti cizorodé látky.

Když jsme se v úvodní úvaze vyrovnávali s předsudkem o životní bezvýznamnosti filosofie, mohli jsme také poukázat na prokazatelný vliv různých etických systémů. Etické vědění je ovšem jakousi výslednicí teoretických úvah o poznání, skutečnosti, člověku a Bohu. Proto je protichůdnost etických koncepcí pouhou rezonancí nesouladu filosofů v teoretické rovině. V této rovině se rozhoduje jak o předpokladech etického vědění, tak i o způsobu, jímž se získává. Etický systém klasického realismu uplatňuje metafyzické poznání, traktované v předchozích disciplínách. Samo pojetí etiky je také metafyzické. To znamená, že se etické studium nezastavuje u historicky podloženého výčtu mravních zvyklostí, nekončí u pouhé fakticity, ale proniká k obecné povaze mravnosti. Povaha mravnosti vlastně obsahuje ideál lidství, a proto

metafyzicky koncipovaná etika vypovídá o tom, jaký by měl člověk být, nikoli jakým *de facto* je.

Takové pojetí se metodicky i ve výsledcích velmi liší od empiricky zatížených systémů; v nich se buď vůbec rezignuje na obecnou výpověď o mravní dokonalosti člověka, nebo se představa o tom, jak by měl dobrý život vypadat, sestavuje induktivně, na základě faktů. Poněvadž je ale faktický život často vzdálen ideálu, není možné z něho získat představu např. o mravní zákonitosti, která se v něm automaticky nerealizuje. Snížené chápání mravního života mívá v pozadí podobné metodické konfuze. Poznání povahy mravnosti nebo také řádu, který by měl být v lidském jednání vytvořen a který je takto uložen každému nositeli osobně vlastněného života, tedy vyžaduje adekvátní přístup. Klasická filosofie vysvětluje, že je to předmět přirozeně dostupný pouze metafyzickému myšlení; jen v jeho mezích můžeme klást a řešit otázku „co mám dělat, abych byl dobrý ne jen po určité stránce, např. jako odborník, ale prostě jako člověk?“ Metafyzické myšlení ovšem není vyhrazeno jen profesionálům, v určitém stupni se na něm podílí i tzv. zdravý rozum.

Vytvořitelný řád lidských skutků je tedy vlastním předmětem etického zkoumání. Tento řád je principiálně zakotven v daném řádu lidské přirozenosti a jejích vztahů ke světu a k Bohu. To, co má být, je už jaksí zakódováno v tom, co je, danost duchovní bytosti, tj. osoby, obsahuje možnosti mravní seberealizace. Daný řád je v různých aspektech posilován především ontologií, psychologií a teodiceou. Etika proto získává svůj obsah aplikací poznatků těchto reálných disciplín na svůj předmět. Noetika, jak už bylo řečeno, zajišťuje a verifikuje v celém rozpětí metafyzického poznání regulérnost takového způsobu etického poznání.

2. Praktický ráz etiky

Etika je podobně jako logika vědou praktickou. To znamená, že se nepěstuje kvůli samotnému vědění, nýbrž proto, aby se její poznání uplatnilo v nějaké činnosti. Jakou činnost oplodňuje etické vědění? Je to činnost, která je člověku nejvlastnější, neboť vychází z jeho duchovní potenciality – z rozumu a vůle. Právě uváženým a svobodným jednáním může v sobě člověk rozvinout nebo promrhat základní fond lidství. Může touto specificky lidskou činností vyžráť v etickou osobnost, a to je z jeho strany tím nejvyšším, čeho může dosáhnout. Adekvátním jednáním se člověk kvalifikuje po stránce svého lidství – jako člověk; to mu také ukládá lidská přirozenost.

Lidskou přirozeností je také spoludána psychologická struktura jednání, podle níž je jeho východiskem rozumové hodnocení předmětu jednání, a tím i hodnocení jednání samotného. Toto předchůdné ocenění zamýšleného skutku ovšem závisí na vědomostní úrovni, kterou markantně zvyšuje právě etické vědění. Z toho je zřejmé, jaké postavení a jakou funkci toto etické vědění má. Je-li pravdou, že veškeré lidské úsilí by mělo přirozeně vrcholit mravní hodnotou, pak by i teoretické poznání, jako druh lidské činnosti, mělo být v tomto ohledu angažováno. Mělo by být pěstováno také s ohledem na to, jak dalece může objasnit podmínky dobrého života, jak může

posloužit etice. Celé filosofické úsilí získává v této perspektivě zvláštní mravní motiv, který újeji váže teoretické disciplíny k etice; však také hledání pravdy u filosofů většinou vyúsťuje v etice.

Je-li naproti tomu pravdou, že lidské jednání prochází více či méně uvědoměle tribunálem zásad, jejichž souhrn život orientuje a řídí, pak se kvalita etického vědění do jednání přímo promítá, spoluutváří jeho kvalitu. Jinak řečeno: u zrodu dobrého života stojí pravdivé poznání podmínek, za nichž se život stává dobrým. Etická pravda je tedy nutnou podmínkou dobrého života, pravdivé poznání o tom, jaký má život být, nezastupitelně spoluvytváří dobrý život. Tím se dotýkáme hlubokého důvodu životního významu filosofie. Etické vědění se takto ukazuje jako spojnice abstraktních filosofických teorií s praktickým životem. K této spojitosti se reflexí novověké situace v etice ještě vrátíme.

3. Průřez klasickým řešením etické problematiky

Skutečnost mravního života se nejzřejměji jeví v rozlišování dobrého a zlého jednání. Toto rozlišování je v lidském životě něčím samozřejmým, všeobecně rozšířeným a zároveň nejnápadněji reprezentuje jeho specificitu. Fenomen mravnosti staví etiku před základní otázky: Jak to, že některé skutky pokládáme za dobré, jiné za špatné? Čím je vůbec takové rozlišování principiálně umožněno, z čeho vychází a na čem se zakládá? Je něčím vrozeným, nebo k němu lidstvo vývojově dospělo? Jakou má tedy platnost? Těmito otázkami je tedy zhruba vyznačen okruh obecné problematiky mravnosti.

Klasický systém začíná určováním vztahu života k cíli a odůvodňuje tento vstup poukazem na obecný zákon finality, podle něhož je každé dění zaměřeno k cíli. Základní cíl životního pohybu je korelátem přirozenosti; je tedy spoludán lidskou přirozeností jako nutný prvek daného řádu, jako to, co odpovídá přirozené tendenci člověka k vlastnímu zdokonalení. Své základní určení si tedy člověk nemůže vybrat, jako si nemůže vybrat lidskou přirozenost. K vlastní dokonalosti sice bytostně úhne, ale lidským způsobem; to znamená, že k ní nedospívá automaticky, nýbrž svobodně. V tom je obsaženo riziko, že se člověk s vlastním určením mine, že nedosáhne sobě přiměřené dokonalosti. Cestu k ní si má totiž vybrat sám, a to mimo jiné závisí i na jeho orientaci čili na tom, zda své určení poznává. (Zde je význam etiky zřejmý.) V perspektivě životního cíle se evidentně odvíjí i problematika smyslu života. Jeho naplňování splyývá s adekvátním zaměřením jednání; pozitivním vztahem k cíli je životní pohyb osmyslňován.

Nakolik se v konkrétním životě daří tento vztah k cíli uplatňovat, natolik se mnohonásobná aktivita sjednocuje a člověk vytváří životní řád, který mu jaksi na oplátku vřazuje rysy životní moudrosti. Odtud už není daleko k opravdovému štěstí, po němž člověk nemůže netoužit.

V rozpětí mezi útlmo vrcholným požadavkem přirozenosti a základním životním cílem se nachází mravní zákonitost, která rýsuje dráhy, jimiž by měl život ve směru

vlastního sebezdokonalování probíhat. Pro tuto vnitřní spojitost s přirozeností se mravní zákonitost stává konstantou; podílí se na všeplatnosti zákonů bytí a každého nositele přirozenosti neodvolatelně zavazuje.

Z takového pojetí mravního zákona je zřejmé, že se tu nejedná o nic cizorodého, zvnějšku vnuceného, jak nám to často namlouvá zkušenost nezralého života. K projevům dospělosti patří i odložení infantilního prožívání zákona jako nepřátelské, nepřející instance. Rozumějícímu pohledu se mravní zákon naopak ukazuje jako něco životu vlastního, co zajišťuje jeho autentičnost a zakládá tu identitu, kterou vyjadřujeme jako charakter. Moudrý člověk se tedy s mravním zákonem ztotožňuje, vítá ho jako přirozený, chápe ho jako účinný prostředek duchovního zdraví a snaží se ho proto respektovat; ví totiž, že opak vede k odcizení sobě i druhým, že vybočuje z mezí přirozenosti. Trvalejší konflikt s mravním zákonem zavádí defektní životní styl, na jehož konci musí být jen zoufalství, neboť je ztraceno to, k čemu je člověk přirozeně usrojen.

Na základě těchto principiálních určení může už být srozumitelné, proč je lidský skutek, tj. svobodný úkon, mravně měřitelný, proč o něm musíme mluvit v termínech dobra a zla.

Když tedy etické zkoumání odhaluje obecné principiální zarámování smysluplného života, vzniká otázka, které konkrétní skutky do tohoto rámce patří. Proč je určitý skutek dobrý? Je tato zásada s ním se tento skutek shoduje, skutečně dlelím vyjádřením či konkretizací mravního zákona? Vede opravdu k vlastnímu zdokonalení? Korešponduje s přirozeností a s cílem života? V čem vlastně tento cíl spočívá? Těmito otázkami se ohlašuje problém poznatelnosti mravní skutečnosti v jejích konkrétnějších obrysech. Předchozí témata se týkala ontologické kostry mravního jsoucna; nyní jde o její výplň. Jestliže nám etika v první části dala pozitivní odpověď na otázku, zda má lidský život smysl, pak se nyní snaží určit, jaký je ten smysl vlastně je. Zkráceně můžeme říci, že je to problém poznatelnosti specifických požadavků lidské přirozenosti – jakou výbavu a jakou naději člověku skýtá.

Částečné řešení nabízí přirozenost sama, neboť také uschopňuje nositele mravního života k tomu, aby alespoň do určité míry rozlišoval dobré od zlého. Je ovšem funkcí etických reflexí, aby hlubším poznáním přirozených struktur života toto spektrum rozlišování rozšířily, aby zvýraznily delší čáru mezi dobrem a zlem, a také toto mravní vědomí důvodově založily; neboť přirozené mravní poznání bývá často zatemňováno, zpochybňováno či relativizováno.

Ke slovu tedy přichází teoretické vědění o člověku; odtud etika čerpá konkrétnější zobsažnění svého poznání.

Tak se např. metafyzickému pohledu na člověka ukazuje náboženství jako přirozený rozměr lidského života. Bytostná vztáženost k Bohu je pak hlavní pravdou, kterou etická reflexe cíle a smyslu života přejímá. Různé pozitivní formy osobního vztahování k Bohu jsou proto součástí mravního vývoje osobnosti, jsou také naplňováním spravedlnosti. Ačkoli může vznikat nad těmito pasážemi etiky dojem, že

se tu směřuje filosofie s náboženstvím, zůstávají nicméně tyto konsekvence na půdě filosofického zkoumání. Když dnes klasická filosofie rehabilituje náboženský život a zároveň kriticky poukazuje na negativní důsledky jeho absence, nelze ji oprávněně vinit z nesamostatnosti, ze závislosti na víře. Filosofie svými prostředky např. zjišťuje, že člověk osobním vztahem k Bohu jednak po určité stránce realizuje mravní řád, a nadto ho i celkově usnadňuje. Neboť život vědomě prožívaný před Boží tváří tlumí člověkovu nezdravě sebeupřednostňování, v němž bezesporu pramení veškerá mravní zloba.

Kromě náboženského aspektu skýtá přirozenost i aspekt společenskosti. Ze společenské povahy člověka lze také vyvodit řadu přirozených mravních zásad, jejichž respektováním se člověk intimně zdokonaluje – stává se dobrým jako člověk.

Objektivní данosti struktury přirozenosti a jejich požadavků dochází subjektivního převzetí ve svědomí a odpovídajícího naplnění ve ctnostech. Individuální etika končí naukou o ctnostech, na níž je dobře vidět, o kolik soustavné etické vědění přesahuje horizont běžných představ o mravním životě. Na individuální etiku navazuje etika sociální, která tematizuje společenský život. Sociální etika ovšem není odvoditelná z individuální, má své specifické problémy, které řeší především teorii státu.

4. Novověká etika a některé praktické důsledky

Klasické řešení etického problému v základě odpovídá představám, které si člověk pomocí zdravého, různými ideologiemi nezfalšovaného rozumu o mravnosti vytváří. Existence mravního zákona, který bez ohledu na lidské vynálezy platí stále a existence nějaké vyšší instance, u níž se náš život vposledku zhodnocuje, jsou hlavními momenty přirozeného přesvědčení o smysluplnosti mravního světa. Filosofické reflexe klasického typu toto přesvědčení vesměs potvrzují, prohlubují a odůvodňují.

Novověké myšlení v tomto ohledu už tak konformní není. Na první pohled se proto zdá být kritičtější, má zde místy zřetelný odstup, zatímco klasický realismus je právě pro shodu s předreflexním rozumem označován jako naivní. O naivitě by se tu ale dalo mluvit, kdyby realismus jistoty zdravého rozumu prostě převzal. Jestliže je však zdůvodňuje, musí se kritická diskuse přesunout sem. A v kontextu teoretických předpokladů se už poměr kritičnosti klasického a novověkého zpracování etického tématu jeví poněkud jinak.

S odvoláním na dosavadní informace o převládajících tendencích novověké filosofie můžeme vyznačit některé spojitosti ontologicko-antropologických teorií s etickými závěry. A poněvadž hodnota etického vědění podmiňuje i kvalitu životní praxe, můžeme nakonec v tomto propojení naznačit, jak úbytek pravdy o životě fakticky zapříčinil úbytek dobra v životě samém. V rámci tohoto úvodu si ovšem musíme být vědomi, že takové hodnocení novověké filosofie je předběžné, že má ráz hypotézy, která může být prověřena teprve studiem celé řady, zde toliko zmíněných

problémů. Chápejme tedy následující sled souvislostí jako námět k úvahám, třeba o příčinách nepopiratelné krize společenského života ve dvacátém století.

Novověké myšlení je charakterizováno akcentem noetických východisek a agnostickým vyzněním; subjektivizace nutných vztahů v pojmových obsazích nedává metafyzice šanci. S tímto předznamenáním se pak rozehrávají různé variace na téma „člověk“. V různých polohách je ovšem agnostický kánon různě slyšitelný. Tak se např. problematika bytnosti jsoucen řeší buď nepoznatelností, nebo náhradním určováním (viz. skladebné modely). Tyto komplikace s bytností se však přímo týkají i pojmání lidské přirozenosti. V prvním případě se sice důsledně trvá na její nepoznatelnosti, příp. fiktivnosti, ale tím je také ztracena možnost poznat kritérium mravnosti, neboť nemá smysl hledat ho mimo přirozenost.

V extrémním scientistickém dotažení se pak otázky mravního života prohlašují za pseudoproblémy. Tím se otevírá prostor pro vpád iracionality – ať už má podobu subjektivní libovůle či různých ideologií. Výkladová ztráta jednotné přirozenosti nadto způsobuje faktický rozptýl životního pohybu. Různé druhy lidských činností se atomizují a autonomizují do té míry, že už je není možné hierarchicky sjednotit; pak platí, že kšeft je kšeft, a zákon je zákon – i tehdy, když ho za takový vyhlásí např. pověstná stranovláda.

V druhém případě agnostický kánon zvolna odeznívá a ve výkladu lidského bytí nastupují empiricky dostupné, domněle reálnější veličiny – naneštěstí určené měnlivostí. (Duše je odložena mezi náboženské kategorie.) Když se pak ontologická dominantna lidského bytí spatřuje v dějinách, je pro změnu ztracena stálost a naddějinná platnost mravního zákona; ten je podroben duchu doby, relativizován a degradován na konvence. Nárok na neměnnost přirozenosti a jí imanentního přirozeného zákona se v pohledu dynamické ontologie života jeví jako nesnesitelný, absurdní.

Dále je tu komplikace s pojmáním člověka v celku skutečnosti. V návaznosti na deformace esenciálního určení se člověku upírá substanciální hodnota sebevlastnění života. Tím je umožněno přitazení jedince k absolutizovanému Celku, a z toho pochází celá řada kolektivizačních abnormalit, narýsovaných a posvěcených zase nějakou pohotovou ideologií. Sledujme nyní, jak se tento teoretický vklad novověké filosofie rozvíjí ve dvou nejmožnějších proudech našeho století, ve scientismu a v existencialismu.

Scientismus proklamuje neúměrnou autoritu vědotechniky. Realita je redukována na hmotu, člověk se jeví jako součet možných poznatků přírodních věd. Z toho vyplývá naturalistické pojetí života. Klíčové životní obsahy jsou pohlceny tmou neosobní přírody, lidské energie se soustřeďují na uspokojování vitálních potřeb. Život je absorbován obstaráváním hmotných dober, v centru pozornosti je užitek. Největším zlem je pak nemoc a chudoba; lékat a revolucionář se zdají být novodobými spasiteli. Individuální formou naturalistického uzemnění života je hedonismus; o jeho současném rozšíření např. svědčí normalizovaná anarchie v sexuální oblasti. Ideál

animální sytosti však rozvrací osobnost psychologicky i mravně. Přlišná závislost na hmotě neurotizuje, frustruje a působí i zánik ušlechtilosti v mezilidských vztazích; neboť druhý je zajímavý především z hlediska zisku či rozkoše.

Společenskou formou tohoto pojetí je utilitarismus technicko-byrokratické civilizace, jímž je člověk vtažen do umy neosobní sítě funkcí a vazeb společenského mechanismu. Nejvýše se tu cení hmotně vykazatelná práce. V životě tím dochází k odcizujícímu zvnějšnění, neboť hodnota díla není totožná s hodnotou lidskosti. Nadto se soustavným upřednostňováním zájmů absolutizované Společnosti nakonec ospravedlňují i ty nejzvrhlejší metody, známé z totalitního ovládnutí zestrádněné společnosti. Vzniká prostor organizované expanze zla, umocňované mocenskou výkonností.

V naturalistickém typu života je vše prosáklé viditelným egoismem – individuálním či skupinovým – neboť vláda hmoty lidi rozděluje v sobě i mezi sebou. Jednoznačné zaměření na požitek a blahobyt vede k záměně mravního zákona se zákonem sobectví, na nějž je vposledku převoditelná veškerá mravní zloba. Tento směr moderní vzdělanosti tedy vedl lidstvo od zbožnění přírody, přes kult technické tvořivosti až na pokraj úplného sebezničení. Takový konec nehrozí z pouhého nedopatření; působí tu logika soustavného ubývání mravnosti.

Když začala zkušenost s naturalismem vyjevovat neúnosnost takové míry odlidštění, zdvihl se ve jménu člověka odpor – bohužel na stejném teoretickém základě, a proto i s velice podobným metodickým, agnosticky motivovaným zablokováním. Proto ani tady nedochází naléhavě tematizované lidství adekvátního výrazu. Tam se ve zdánlivě vědeckém postupu říká o člověku příliš málo, zde se v programově nevědeckém postupu říká o člověku všechno možné – ale jen v mezích zkušenosti a tudíž i pouhé pozemskosti. Koncepce člověka bez duše a skutečnosti bez Boha mají navrch i v těchto povrchových reakcích.

Např. takový fenomenologický popis „bytí na zemi“ je vzhledem k nějakému cíli či smyslu života daleko zdrženlivější; je skromější a také „poučenější“ – co konec konců o životním smyslu ve vědomí máme, aby to nebyla pouhá „spekulativní konstrukce“? Snímá-li se ale lidské bytí z moderní fakticity, nepřekvapí, že se tu rýsuje ponurý horizont bytostné tragičnosti, do níž je prý člověk nemilosrdně vržen. Pak zbývá buď neautentický únik k aktivistickému obstarávání, kde se zneklidňující otázky po smyslu zaplašují, anebo titanismus heroického vyrovnání se s nevlídným osudem. Kruh se uzavřel: teorie čiré pozemskosti předurčily životní absurditu a teorie absurdity ji pak zaznamenává jako bytostný úděl člověka.

Lze však klást i hlubší otázky: Netrpí moderní život privací nějaké velice potřebné skutečnosti, protože byl situován do iluzivních poloh? Neztratil člověk rovnováhu, protože hledal střed v sobě? Co když je hrdý postoj soběstačnosti falešně založen a heroický nápfah vyznívá do prázdna? Neskrývá se v základech novověkého antropocentrismu nějaký podstatný omyl? Není např. odcizení Dobru či odklon od Boha vskutku transcendentální tragedií člověka, bytí se formuloval jako osvobození či jako

stav dospělosti? Z klasického hlediska je mimo jiné zřejmé, že člověkostředný poresanční humanismus v sobě tají nejzlobnější nádor na těle duše – pýchu. Neboť jím člověk chybí v nejcitlivějším bodě své mravní existence – ve smýšlení o sobě – když si namlouvá soběstačnost, odmítá svou stvořenost, prožívá lidskou důstojnost odděleně od jejího Původce a pokládá se za strůjce vlastní dokonalosti ve větší míře, než v jaké jím skutečně je. Tady pramení ty různé sebeoslavné tendence lidstva, to nadnesené sebepojetí „dospělého“ člověka, ty sebevědomé programy a laciné utopie, z nichž se člověk tak bolestně vymaňuje a tak těžce vrací k přirozenějšímu životu. Člověku bylo vždycky obtížné zachovat pravdivé proporce v hodnocení sebe a udržet sklony k sebeuplatnění v mezích skutečnosti. Pokora je opravdu těžko dostupnou ctností. Nyní však bylo její nabývání znesnadněno i z druhé strany: teoretickým výkyvem – dezinterpretací skutečnosti ve směru člověkovy zvýšeného sebevědomí. Zakladatelé a kormidelníci totalitarismu 20. století jakoby jen nastavili sebezbožnému lidstvu zrcadlo.

Klasická filosofie ve zkratce diagnostikuje moderní krizi života takto: Reflexivní rozbíjení přirozenosti zatemnilo životní cíl a znesnadnilo rozlišování dobra a zla. Nepoznatelnost, redukce a relativizace přirozenosti je i nepoznatelností, redukcí a relativizací mravnosti; tím se uvolňuje prostor svévoli a invazi pseudozákonů. Život je tedy podlomen koncepcemi poznání bez objektivní nutnosti, reality bez bytnosti a substance, člověka bez duše a Boha, mravnosti bez adekvátního cíle a obecně platného zákona. Tyto teorie komplexně vzaté ustalují v životní praxi egocentrismus a svou vlivnou přítomností znemožňují i účinnější terapii.

FILOSOFICKÁ LOGIKA

UPOZORNĚNÍ

Tato logika je koncipovaná jako součást vědecké soustavy. Zároveň má sloužit jako studijní text. Jak sloučit tyto dva záměry? Vědeckost nepřípouští zjednodušování, didaktický zřetel vyžaduje přehlednost a poměrnou stravitelnost látky. Proto bude každý článek rozdělen tak, že partie označené dvojmístným číslováním budou obsahovat nauku k základnímu osvojení. Naproti tomu odstavce označené troj a vícemístným číslováním půjdou nad rámec elementárního studijního textu a budou obsahovat subtilnější rozvíjení daných problémů. Čtenář, který se chce omezit na zvládnutí základní nauky, může tyto pasáže přeskakovat.

Úplné bibliografické údaje jsou uvedeny v seznamu použité literatury.

ČÁST I.
ELEMENTÁRNÍ NAUKA

KAPITOLA I.

POJEM

ČLÁNEK 1. POVAHA A LOGICKÉ VLASTNOSTI POJMU

1.1. Filosofické souvislosti tématu

Výšší životní činnosti člověka tematicky spadají do psychologie. Psychologie se tedy zabývá i vědomou činností rozumu – myšlením. Z hlediska struktury průběhu myšlení spatřuje psycholog základní materiál v pojmech. Chápe pojem jako jednotku myšlení, čímž rozumí i to, že myšlenková činnost nic jednoduššího nerealizuje. Psycholog zkoumá specifické rysy pojmu a poněvadž lidské myšlení probíhá v pojmech, odhaluje jejich prostřednictvím i specifickou povahu myšlení; tím ho ostře odlišuje od smyslového poznání.

Pojem a potažmo celé myšlení se vyznačuje abstraktností, obecností a obsahovou stálostí, v protějšku ke konkrétnosti a jevové měnlivosti předmětu smyslů. Např. pojem psa je abstraktní, protože při něm odhlážíme od rozdílů, jimiž se liší jednotliví psi; je obsahově stálý, a sice v tom smyslu, nakolik v něm myslíme to, co každý pes nutně má; konečně možnost přidělení tohoto obsahu mnohým psům představuje obecnost pojmu. Naproti tomu obsah vjemu tohoto psa je vždy časoprostorově určený, a proto nemá zmíněné vlastnosti pojmu; blíže je vyložíme na svém místě.

Logika tedy přebírá od psychologie vymezený předmět svých reflexí a to není zanedbatelné. V realistickém kontextu platí, že pojmy jsou určeny reálnými objekty. Proto do diskuse o povaze pojmu kompetentně vstupují i noetik s ontologem. V úvodu jsme naznačili, že metafyzická povaha problematiky pojmu je asi hlavním důvodem, proč se v moderních separovaných logikách redukuje jejich materiální předmět na jazyk. Hned první téma logiky tedy zpřítomňuje moment vzájemné

propojenosti filosofických disciplín. Pro širší filosofický rozhled bude vhodné, když budeme mít tyto interdisciplinární spojitosti na zřeteli.

1.2. Subjektivní a objektivní aspekt pojmu

Pojem můžeme nahlížet dvojím způsobem. Uvažujeme-li ho tak, jak existuje v mysli, jeví se nám jako singulární poznávací akt v řadě jiných vědomých aktů – pojmů, vjemů, citů ap. A poněvadž jde o poznávací úkon subjektu, mluvíme o pojmu subjektivně pojatém. Konkrétní poznávací úkon však představuje něco jiného než sebe sama, reprezentuje poznatý objekt. Zaměříme-li se u pojmu na tento objekt, pokud je poznatý, mluvíme o pojmu objektivně pojatém.

V subjektivním pojetí tedy u pojmu zdůrazňujeme samotný akt poznání, kdežto v objektivním pojetí akcentujeme poznané. V prvním případě se pojem ukazuje jako to, čím nebo v čem poznáváme. V druhém případě vystupuje u pojmu do popředí to, co poznáváme – objekt. Maritain tento rozdíl znázorňuje takto: Věc poznáváme pojmem subjektivně pojatým, jako když zvíře chytáme rukama (akcent poznání) – pojmem objektivně pojatým, jako když zvíře chytáme za tlapy (akcent poznatého).

V tradiční nauce se tato distinkce ve způsobu reflexe pojmu ustálila v termínech „pojem subjektivní“ (označovaný také jako formální) a „pojem objektivní“. Takové vyjádření však svádí k domněnce, že se jedná o dva různé pojmy, zatímco jde o dva pohledy na též pojem. Krom toho vzniká snadno nedorozumění. Když se totiž řekne, že pojem objektivní je to, co poznáváme, lze to chápat i tak, že vlastně poznáváme jen své pojmy – a to je v realismu nepřijatelné. Proto se zdá vhodnější mluvit o subjektivním a objektivním aspektu pojmu. Přitom subjektivní aspekt je celostní, kdežto v objektivním aspektu se soustřeďujeme na určitou stránku pojmu. Rozdíl obou aspektů je zřejmý i z toho, že subjektivně pojímáme pojem především jako individuální (můj pojem psa, jímž nyní myslím), kdežto v objektivním pohledu ho většinou chápeme jako obecný (pojem psa přidělitelný jednotlivým psům).

Subjektivní aspekt pojmu zajímá psychologa. Logik naproti tomu uvažuje pojmy objektivně. Když např. mluví o ztotožnění dvou pojmů v kladném soudu, nemyslí tím, že by se pojmy ztotožňovaly jakožto jednotlivé psychické akty; ztotožňují se po stránce toho, co vyjadřují, tj. v objektivním aspektu.

1.3. Materiální a formální předmět pojmu

Objektivním aspektem pojmu se v logice nastoluje otázka předmětu. Předmětem pojmu je to, co je jím myšleno. Psychologie učí, že myšlení má vždy svůj předmět, neboť poznání svou povahou zpřítomňuje poznané. Chápeme-li tedy předmět poznání takto obecně, pak je zřejmé, že pojem jakožto druh poznávacího aktu nemůže být bez předmětu. Z tohoto hlediska se nedá smysluplně mluvit o nepředmětném myšlení.

U pojmu lze rozlišovat předmět materiální a formální. V rámci klasického realismu je pojmová dvojice „materiální – formální“ užívána frekventovaně. Všeobecně

se má materiální princip k formálnímu jako určitelný podklad k nějakému určení. Termín „formální“ má tedy v klasickém úzu spíše opačný význam, než jak se mu rozumí dnes; neznamená něco povrchového či konvenčního, nýbrž postihuje vlastní ráz toho, oč právě jde. Tak např. materiálním předmětem nějaké vědy je objekt jejího povšechného zaměření – blíže nediferencovaný. Jejím formálním předmětem je však to, co ji v materiálním předmětu vlastně zajímá, na co se primárně zaměřuje, co ji specifikuje a odlišuje od ostatních věd – třeba i spřízněných materiálním předmětem. Myšlení je např. materiálním předmětem logiky, noetiky i psychologie; každá disciplína ho však pozoruje z jiného hlediska a nachází v něm svůj vlastní, formální předmět. Logika zkoumá myšlení po stránce správnosti. Aplikujeme toto obecné členění předmětu na pojem.

Materiálním předmětem pojmu je konkrétní jsoučno v celé své realitě. Když si však rozum o něm tvoří pojem, nepostihuje ho v té konkrétní plnosti, nýbrž jen po určité stránce, v určitých inteligibilních aspektech. A tato stránka, kterou rozum v materiálním předmětu přímo zachycuje, je formálním předmětem pojmu.

Kdyby rozum pojímal totalitu poznávaného objektu, nebyl by důvod k rozlišování materiálního a formálního předmětu pojmu. Protože ho však myslí abstraktně, v zaostření na určitou jeho část, vzniká možnost uvažovat předmět v relacích celek-část a bezprostřední-vzdálený. Konkrétní objekt je totiž jakožto materiální předmět (celek) v pojmu myšlen prostřednictvím jeho formálního předmětu (části). Tak např. materiálním předmětem pojmu „zakladatel novověkého racionalismu“ je Descartes, se vším, co patří k jeho individuální existenci. Když ho však myslím oním pojmem, odezíráám od toho, že byl žákem jezuitů, že znal matematiku, žil v Holandsku ap., a soustřeďuji se výhradně na to, že dal svými myšlenkami do pohybu určitý filosofický směr; a tento aspekt je formálním předmětem uvedeného pojmu.

Formální předmět pojmu je tedy to, co je jím explicitně myšleno, čím je pojem viditelně specifikován a odlišen od jiného. Materiální předmět je oproti němu v pozadí jako širší podklad našeho speciálního zaměření. Uveďme některé příklady.

Formálním předmětem pojmu „člověk“ je to, co tím pojmem přímo a odpovídajícím způsobem myslíme, řekněme animálně-dušovní bytost. Mylná určení, i když jsou také přímo myšlena, nebudeme považovat za to, co je v objektu známo, a proto je nemusíme uznávat za součást formálního předmětu. Materiálním předmětem pojmu člověk jsou blíže neurčení jedinci, v nichž je formální předmět realizován, a které jím takto zprostředkovaně poznáváme.

Určitá komplikace vzniká u pojmů, jejichž slovní vyjádření poukazuje k jednotlivým znakům pojmového obsahu. Např. se zdá, že u pojmu „láska k vlasti“ je materiálním předmětem láska povšechně vzatá a formálním předmětem je specifikující vztah k vlasti. Tento dojem vzniká proto, že láska pojatá neurčeně jako silný afektivní vztah k tomu, co se jeví jako dobré, se má k specifickému určujícímu vztahu k vlasti jako materie k formě. Ale materiální předmět má být poznán prostřednictvím formálního. U pojmu „láska k vlasti“ však takový poměr mezi afektivním stavem

a jeho vztahem k vlasti není; oba prvky jsou poznány přímo, a tvoří proto společně formální předmět. Materiálním předmětem tu tedy zase budou námi blíže neurčené individuální stavy lásky k vlasti.

Pojem vyjádřený jako „dějiny církve“ nebo také „církvní dějiny“ má materiálním předmětem dějiny, neboť jím uvažujeme základně o nich; ale ne jakkoli, nýbrž pokud v nich pozorujeme život církve. Tento aspekt dějin, pokud obsahují i události života církve, je formálním předmětem pojmu „dějiny církve“. U pojmu „církve v dějinách“ jsou však poměry obrácené. Materiálním předmětem je církev, formálním její dějinný rozměr.

1.3.1. Předmět „ad absurdum“

Předmětem pojmu může být jakékoli jsoucno i pojem. Nyní např. svými pojmy uvažujeme o pojmu jako takovém. A předtím jsme učinili předmětem reflexe i subjektivní aspekt pojmu, jeho individuální psychickou strukturu. Pojímali jsme sice tuto singularitu pojmu obecně, ale nic nebrání, abychom reflektovali subjektivní stránku určitého konkrétního pojmu, např. tohoto mého pojmu psa, při vymezování individuálních podmínek a souvislostí jeho existence. Neodporujeme si? Vždyť jsme k předmětu pojmu přšli právě odlišením od subjektivního aspektu pojmu, takže jsme tento aspekt jaksi vyřadili ze zorného pole předmětnosti. Jak ho tedy můžeme uznávat za předmět?

Není v tom žádný rozpor, když řekneme, že subjektivní aspekt určitého pojmu může být předmětem jiného pojmu. Kdybychom však zůstali v mezích jednoho pojmu, takže by se pojem poznával jím samým, pak už bychom nemohli dát do souladu tvrzení, že předmět reprezentuje něco jiného než samotný pojem jakožto konkrétní úkon, s tvrzením, že předmětem pojmu je subjektivní aspekt pojmu. Kromě toho je myšlenka o pojmu vyjadřujícím vlastní subjektivitu sama v sobě absurdní.

Pojem je totiž specifikován pojatým předmětem–obsahem, který svou určitostí získává z poznání objektu. Kdyby tedy předmět–obsah realizoval subjektivní strukturu pojmu, a zároveň od ní jakožto poznání získával vlastní určitost, nastala by situace kauzálního kruhu, v němž si dvě entity navzájem udílejí primární uskutečnění i existenci. Pak by o každé platilo, že dříve je, než je, což značí, že zároveň je a není. Z kruhu by bylo možné uniknout jen tak, že by se popřela buď bytostná odkázanost subjektivní stránky pojmu na předmět–obsah nebo vazba obsahové určitosti na poznání objektu. Obojí však odporuje povaze pojmu.

Pojem pojmu vyjadřujícího sebe sama je tedy protismyslný, uniká mu předmět. Na takovém úniku předmětu se zakládají i paradoxy, které jsou uváděny v moderních logikách; např. „Tento soud je mylný“.

1.3.2. První a druhé intence

Předmětné zaměření našeho myšlení se posiluje termínem „intencionalita“. Mluví-li se tedy o pojmu jako o intenci, je myšlen objektivní aspekt pojmu. V něm můžeme dále rozlišovat předmět pojmu a způsob, jímž je poznáván předmět pojímán.

Formálním předmětem pojmu psa jsou, prozatím řečeno, typické znaky reálných psů. Tento předmět je ale v myšlenkovém stavu abstraktní, obecný ap. Má prostě některé vlastnosti, které jsou dány tím, jak reálné objekty poznáváme, které tedy těmto objektům neodpovídají – nelze je v nich hledat. Učiníme-li tyto vlastnosti, či šfeji, tento způsob, jímž reálné objekty

existují v mysli, předmětem reflexe, získáváme nový typ pojmů, které scholastici označovali – v protějšku k pojmům o reálných objektech – jako druhé intence. Pojem „pes“ je první intencí. Reflektujeme-li ho jako druhový pojem, operujeme pojmem „druh“, který byl získán zpětným pohledem na původní pojem „pes“. Pojem „druh“ je druhou intencí.

Druhé intence jsou tedy pojmy, které vznikají reflexí na myšlení a mají předmětem takové entity, jež jsou dány myšlenkovou činností a jsou s ní tak spojeny, že nemohou extramentálně existovat. Druhou intencí je např. i pojem „znak“, o němž budeme vzápětí uvažovat jako o komponentě pojmového obsahu. Podobné schéma se dnes uplatňuje na úrovni jazyka při rozlišování objektového jazyka a jazyka druhého stupně, tzv. metajazyka.

1.4. Obsah pojmu

Dosavadní rozlišování mají v rámci logické reflexe pojmů přípravný charakter. Hlavní logická určení pojmu jsou obsah a rozsah. Pokud je předmět pojmu v mysli, ukazuje se logickému pohledu jako pojmový obsah. Předmět pojmu psa vlastně ustavuje obsah pojmu psa, který lze analyticky předvést: nositel vegetativně-smyslových schopností, domestikovaný, škákající atd. Proč tedy mluvíme jednou o předmětu, podruhé o obsahu? Termín „předmět“ sousedí na to, co je známo, má spíše noetický význam, orientuje extra. Termín „obsah“ nás naproti tomu posouvá k samotnému poznání, situuje „dovnitř“, vyjadřuje něco vlastního samotnému poznání. Neboť u abstraktně pojatého předmětu zdůrazňuje také rysy, které vznikají jako důsledek abstraktního pojetí, a jsou proto čistě subjektivní, logické. Jak ale můžeme v realistické filosofii mluvit o subjektivních rysech pojmových obsahů? Nedopouštíme se tu nepatřičné subjektivizace?

Když postulujeme objektivitu pojmu psa, tvrdíme, že jeho obsah vyjadřuje v celku i ve svých složkách reálně existující psy. Složky pojmového obsahu jsou znaky; jimi myšlenkový obsah logicky artikulujeme a vyhraňujeme, jejich pomocí objekty myšlenkově rozlišujeme. (Všimněte si, že v klasickém pojetí se termín „znak“ neredukuje na jazykový výraz, jak je to běžné v moderních logikách). Znakem „živočích“ např. rozlišujeme psa od bytostí, které postrádají smyslový život. Objektivita tohoto znaku vyžaduje, aby postihoval určitý inteligibilní aspekt reálných psů. Tento znak však můžeme myšlenkově rozložit na další znaky, např. nositel vegetativních činností, nositel smyslové činnosti, nositel vnímání, nositel vidění. Ačkoli jsou reálně objekty složené, mnohost znaků nepochází bezprostředně z této složenosti, nýbrž z abstraktivně-analytického přístupu čili ze způsobu našeho poznání. To je zřejmé z řady znaků: nositel, nositel vegetativních činností, smyslová činnost, vnímání, vidění, kde, jak patrně, vyjadřujeme též jsoucna (tento nositel, tato činnost) v různých abstraktních záběrech. Proto je znaková struktura subjektivním momentem pojmového obsahu, přestože obsah sám svými znaky vyjadřuje reálně jsoucno – a potud je také objektivní.

V klasickém realismu se u pojmů ustálilo důležité rozlišování mezi tím, co vyjadřují, a způsobem, jímž to vyjadřují. Znak jakožto znak, odlišný od jiných znaků téhož obsahu, je právě výslednicí tohoto subjektivního způsobu poznání. Proto ne-

Ize hledat znaky jako takové v reálných jsoounech, nelze klást paralelismus znaků v pojmu a v objektu. Čirá logičnost znaku jako takového je patrná i z toho, že části fyzického celku nejsou automaticky v postavení znaku–části pojmového obsahu. Např. noha jako část židle není znakem pojmu židle. Židle není noha, ale to, co má nohu; znakem židle je tedy „vlastník“ nohy. Jiným takovým momentem, který pramení v abstrakci a má proto pouze subjektivní ráz, je obecnost pojmu.

Ve většině případů tedy můžeme chápat obsah pojmu jako souhrn znaků, které aspektuálně reprezentují poznané objekty. Proč jen ve většině případů? Kdybychom vzali onen „souhrn znaků“ jako definující určení pojmových obsahů, byl by každý obsah souhrnem znaků, a pak bychom museli prohlásit pojmy s jedním znakem za bezobsažné. Tím bychom je jako pojmy diskvalifikovali, což by usnadnilo roli odpůrcům ontologie. Zůstaneme tedy u rčení „ve většině případů“. Jinak je zřejmé, že otázka „co je to“ nás fixuje na obsah a její naléhavé opakování nutí k jeho prohloubení; tento proces vyúsťuje v prostoru vědy do definice. Soustředěnější určování obsahu pojmu tedy splyvá s pokusem o jeho definování.

Pro praktickou orientaci naznačíme na některých příkladech pojmové obsahy, aniž bychom je precizovali do podoby definice. Tulipán – rostlina s dužnatými stonky, vyrůstající z cibule ...; spravedlnost – kvalita vůle, spočívající ve stálém sklonu k eticky správnému jednání určitého druhu ...; běh – pohyb živočicha prostřednictvím nohou ...; státní smutek – časově ohraničený stav veřejného života, vyhlášený státní autoritou ...; židle – výrobek, určený k sezení ...; věda – systém dokázaných poznatků ...; pravda – cílová dokonalost myšlení ...; bytnost – konstitutivní určení jsoouca ...; pojem – myšlenkový akt, mající obsah a rozsah ...

1.4.1. Virtuální znaky

Když jsme v předchozí úvaze připustili určitou koincidenci předmětu a obsahu pojmu, mohlo by se zdát, že je obsah pojmu vyčerpán formálním předmětem; tedy těmi znaky, jimiž právě objekty myslíme a které také explicitně udáváme. Podle této rozšířené představy má např. pojem „člověk“, definovaný jako živoch rozumový, dva znaky, které sice můžeme rozvést do dalších znaků, ale v podstatě máme obsah pojmu stanoven aktuálními znaky, jimiž je ohraničen formální předmět pojmu. Toto pojetí je zřejmě inspirováno zkušeností s naší konstruktivní aktivitou. Vzhledem k ní se totiž zdá, že si pojmy vědomě vytváříme, že jejich obsahy vypadají prostě tak, jak si je nadefinujeme. Také se tu ozývá domněnka empirické psychologie, podle níž pojmy vznikají až v pozdním stadiu myšlení – ustalováním smyslových představ.

Realistická koncepce naproti tomu trvá na tom, že jakákoli myšlenková aktivita je podmíněna předem danými pojmy. Podle toho pojmy primárně nekonstruujeme, myšlení jimi od počátku probíhá, z nich vychází a k jejich precizaci případně směřuje. V této perspektivě je pak zřejmé, že obsahy pojmů nezávisí co do svých „objemů“ na našem vymezování. Přidáme-li k tomu realistickou tezi o receptivitě poznání, musíme připustit, že obsahy pojmů nelze redukovat na jejich formální předměty, že jsou určeny poznávanými objekty a jsou tudíž daleko bohatší, než jak se nám jeví v aktuálních znacích. Vidíme, že řešení problému množství znaků daného obsahu závisí na zásadním chápání pojmu – na jeho definici, vzniku a vztahu

k realitě. Co jiného však může být v pojmovém obsahu, než explicitní znaky, jimiž aktuálně objekt myslíme?

Uvažme vývoj našeho poznání určitého objektu. Když ho zpočátku určujeme několika málo znaky, připomínáme, že můžeme souslednějším poznáním odhalit další znaky, které v sobě poznávaný objekt ukrývá. Metafyzická reflexe např. zjišťuje, že znak „živočich“ implikuje duši jako princip živého. Poznáný objekt tedy skýtá celý komplex odhalitelných znaků, které zatím nejsou v pojmu aktualizovány, a které jsou přitom nutně spohipřítomny v objektu, pokud a nakolik je pojmově pojatý. A tyto zatím skryté, nutně v obsahu spoludané znaky, které je objekt schopen při vhodném přístupu vydat, nazýváme virtuální. V rámci pojmového obsahu „živočich“ je tedy řada znaků, které jsou v nutném spojení s aktuálními znaky, přestože zůstávají zatím neodhalené. To platí všeobecně o každém pojmovém obsahu; vždy se v něm nachází pásmo virtuálních znaků. Zoolog či filosof ovšem svými pojmy aktualizují mnohé znaky, které jsou v pojmech neodborníků toliko virtuální. Ale žádný pojem o určitém objektu nemá absolutní podobu, tj. totální aktualizaci všech možných znaků; neboť naše poznání je stále zdokonalitelné.

Rozšířená redukce pojmového obsahu na formální předmět tedy ignoruje vliv objektu a přeceňuje ve vztahu k pojmem naším tvořivost. Ale vliv objektu na obsah pojmu není neomezený. Limitujícím faktorem je tu abstrakce, která podstatně určuje způsob našeho rozumového poznání. Podíl abstrakce na „objemu“ daného obsahu pro změnu vynechává opačnou krajnost. Podle některých logiků je v obsahu pojmu prostě vše, co skýtá objekt–materiální předmět. Např. v pojmu „člověk“ jsou prý obsaženy i individuální difference, jimiž se liší jednotliví lidé. Takto předemenzované obsahy bychom však nemohli jednoznačně přidělovat mnohým; zrušili bychom tedy jejich obecnost. Obsahuje-li pojem „člověk“ melancholický temperament a blond vlasy, nemohu ho přidělovat černovlasému cholerikovi. V tomto pojetí pojmových obsahů se tedy ignoruje to, co spoňuvýváť pojmy ze strany subjektu.

Vyvážená explikace pojmu musí respektovat oba principy, které spolupůsobí ke vzniku pojmu: objekt determinuje poznání a subjekt díky tomu vytváří pojem – svým abstraktním způsobem. V aplikaci na náš problém pak tato realistická zásada vyžaduje, abychom uznali, že základní rámec či celek určitého pojmového obsahu je dán abstrakcí. Objekt takto pojatý skýtá v tomto rámci řadu implikací, a jen tyto implikace vytvářejí pásmo virtuálních znaků. Koncepce, která pojmovým obsahům přiznává virtuální znaky, je konsekvencí realismu, jenž je střední pozicí mezi subjektivizací našeho poznání a upřílišněným objektivismem.

1.5. Rozsah pojmu

Abstraktní obsah pojmu vyjadřuje to, co je, bylo či může být konkrétně realizováno v mnohých jednotlivých jsoucnech. Např. pojem psa vyjadřuje to, co je vlastním jednotlivým psům, a proto jim můžeme jeho obsah logicky přidělit. Oblast přidělitelnosti pojmu je jeho rozsahem. Rozsah pojmu tedy spočívá v souhrnu jednotlivých jsoucen, která v sobě mají, měla či mohou mít uskutečněn obsah pojmu. Tato jsoucn jsou členy rozsahu daného pojmu; jednotliví psi jsou členy rozsahu pojmu „pes“. Rozsah pojmu tedy není jen něčím námi vymyšleným, není libovolným určením. Vyplyývá z celkové povahy myšlení, k níž patří určité kladné soudy – zde přidělování obecných pojmů jednotlivým jsoucům –, i z povahy abstraktního pojmu. Abstrakcí

vzniklý pojem je většinou automaticky obecný, přidělitelný mnohým, a tím už je zároveň dán extenzivní rozměr pojmu.

V souvislosti s pojmovým rozsahem stojí za povšimnutí dvě otázky, které se týkají členů rozsahu.

Na otázku, zda je jednota členů rozsahu skutečná nebo jen logická, je odpověď poměrně jednoduchá. Souhrn členů je dán jen jejich vztahem k abstraktnímu obsahu; ten však je výsledkem činnosti rozumu. Proto je jednota členů rozsahu jen logická, je uzavřena v našem myšlení.

Druhá otázka zní, zda členové rozsahu pojmu jsou jen jednotliviny; mohli bychom ji formulovat spekulativně: Jsou členové rozsahu pojmu „člen rozsahu pojmu“ pouze jednotliviny, nebo i obecné pojmy? Tento problém vzniká při pohledu na řadu obecných pojmů, mezi nimiž je rozsahová podřazenost. Pojem „tělesné jsoucno“ je nadřazen pojmům „živočich“ a „člověk“, protože má větší rozsah. Zahrnuje totiž celé rozsahy oněch pojmů, a nadto ještě všechny rostliny a nerosty. Patří tedy samy podřazené pojmy do jeho rozsahu? Řešení závisí na zásadnějším stanovisku. Chápeme-li myšlenkové přidělování v soudech jako záležitost čistě pojmovou, můžeme za členy pojmových rozsahů pokládat zase jen pojmy. V realismu se však předpokládá, že myšlenkové přidělování se primárně týká reálných jsoucnů. Proto se člen rozsahu pojmu vymezuje jako jsoucno, v němž je obsah pojmu realizován. Takovým jsoucnem však v uvedeném případě není obecný pojem „člověk“. Obsah pojmu tělesa není realizován v pojmu „člověk“ jako takovém, a proto nelze tento pojem chápat jako část rozsahu pojmu „těleso“. Obsah tohoto pojmu je však realizován také v členech rozsahu pojmu „člověk“. A jen potud, tj. pokud jsou členové rozsahu pojmu „člověk“ v rozsahu pojmu „těleso“, můžeme v nevlastním smyslu řadit i obecný pojem „člověk“ do rozsahu nadřazeného pojmu „těleso“. V realistickém pojetí jsou tedy členy rozsahu ve vlastním smyslu jen jednotlivá jsoucna.

Mezi obecným pojmem a členem jeho rozsahu jsou určité konstantní obsahové a rozsahové poměry, které by měly vejít do logikova povědomí. Člen rozsahu obecniny je v ní zahrnut jako pouhá část její extenze. Kdyby vyčerpал celý její rozsah, nebyla by přidělitelná mnohým, nebyla by obecninou. Obecnina je naopak znakem-částí obsahu svého členu; je v něm obsažena, a to platí i o každém jejím znaku. Kdyby k jeho obsahu nepatřila, nepřidělovala by se mu a neměla by ho tudíž ve svém rozsahu. Kdyby obecnina vyčerpávala celý obsah svého členu, nelišil by se tento člen od jiných členů téže obecniny; zrušila by se tedy mnohost členů, a tím i obecnost obecniny.

Důvod rozsahového přesahu obecného pojmu je v realizovatelnosti jeho abstraktního obsahu v mnohých – v členech rozsahu. Důvod obsahového přesahu členu rozsahu obecniny je v abstraktivním vynětí obsahu obecniny-znaku z bohatšího obsahu jednotliviny; toto vynětí je u všech členů rozsahu aspoň možné.

1.6. Zákon nepřímé úměrnosti obsahu a rozsahu

Při příležitosti srovnávání obsahu a rozsahu pojmů se poprvé setkáváme s logickým zákonem, který může řídit úvahové přechody z jednoho stavu k druhému. Běžná učebnicová formulace tohoto zákona říká, že má-li jeden pojem menší obsah než druhý, pak má větší rozsah a naopak. Obvyklé příklady to dostatečně ozřejmují: v řadě pojmů muž–člověk–živočich se ubíráním znaků rozšiřuje rozsah, přidáváním se naopak zužuje. Zdá se tedy, že nic nebrání, abychom si tento zákon osvojili pro případné praktické používání.

Můžeme ale tento poznatek ve filosofii beze všeho převzít? Můžeme se na zákon spolehnout? V úvodu jsme naznačili, že logika by měla z titulu své vědeckosti zdůvodňovat; znázornění příkladem však ještě není důkazem platnosti zákona. Ostatně praxe by si zde sama brzy vyžádala jeho solidnější založení. Snadno totiž vznikne otázka, zda zákon platí tak neomezeně, jak napovídá jeho formulace.

Srovnajme např. pojmy „alkoholik“ a „středověký císař“. Na základě zkušenosti můžeme bezpečně tvrdit, že alkoholiků je víc. Podle sledovaného zákona by tedy měl mít pojem „alkoholik“ menší obsah. Je tomu ale opravdu tak? Pokud se tu pohodlně nespokojíme s prostou aplikací zákona, přepadne nás oprávněná pochybnost, která se obrací i proti samotnému zákonu. Kde se vůbec vzal? Byl snad získán subtilními ontologickými úvahami, z nichž by vyplynulo, že jsoucna bohatšího bytí se nutně realizují v menším počtu? To jistě ne. Jestliže byl pozorován v několika případech, pak se vystavujeme riziku falešného zobecnění, když ho chceme užívat neomezeně. Rozpaky nad srovnáním obsahů pojmů „alkoholik“ a „středověký císař“ ještě vzrostou, když pojmy necháme v realistickém kontextu; zde totiž nemůžeme pojmové obsahy redukovat na znaky, jimiž je definujeme, neboť jsou určeny reálnými objekty. Proto musíme u pojmů uznat řadu momentálně neodhalených znaků (virtuálních, 1.4.1.) a sít latentních implikací aktuálních znaků. U pojmových obsahů tedy nemůžeme provádět úplný výčet znaků; proto ani v daném případě nejsme schopni určit, který pojem má větší obsah.

Jak je ale možné, že se v uváděných příkladech bez problému orientujeme? V nich je přece vždy zřejmé, že jeden pojem má větší obsah. Při bližším pohledu zjistíme, že je tomu tak proto, že jeden pojem je znakem druhého (živočich je znakem člověka), takže tu funguje princip: celek je větší než jeho část. Tam, kde tedy vzniká jeden pojem abstrakcí z druhého, můžeme v obsahovém aspektu s jistotou určit relaci větší–menší; obsahující pojem má celý obsah svého znaku a nadto i jiné znaky. Zdá se, že jsme na stopě odůvodňování zákona.

Jaké jsou tu ale rozsahové poměry? V uváděných příkladech zahrnuje abstrahovaný znak všechny členy rozsahu nižšího pojmu (živočich všechny lidi) a nadto má ve svém rozsahu i jiná jsoucna. Opět se tu tedy uplatňuje princip „celek–část“, na jehož základě můžeme bezpečně určit relaci větší–menší. Abstrahovaný znak je v těchto případech rozsahově nadřazený a stává se tak předmětem zákona o nepřímé úměr-

nosti obsahu a rozsahu dvou pojmů. Neboť takový znak má na podkladě principu „celek-část“ nutně menší obsah a větší rozsah než pojem, z něhož byl abstrahován.

Odhalením důvodů zákona se zároveň ukazují i meze jeho platnosti. Zákon platí jen mezi pojmy, z nichž jeden je nadřazen druhému; nadřazený zahrnuje celý rozsah podřazeného a má ještě jiné členy. Tento vztah nadřazenosti obvykle vzniká, když je abstrahovaný pojem známkou obsažnějšího pojmu. Zbývá otázka, zda každá abstrakce, při níž se abstrahovaný znak stává novým pojmem, nutně přináší vztah nadřazenosti a vřazuje tak oba pojmy do rozsahu zákona nepřímé úměrnosti. To však bude tématem následující úvahy.

1.6.1. Abstrakce a nadřazenost

Předpokládejme, že všichni členové bývalé skupiny Beatles byli permanentními kuřáky. Abstrahuje-li se pak z pojmu „člen Beatles kuřák“ pojem „člen Beatles“, nadřazený pojem tím zřejmě nevzniká; oba pojmy mají rozsah stejný. Důvod spočívá v tom, že bylo abstrahováno od toho, co je všem členům rozsahu výsledného pojmu abstrakce (člen Beatles) společné. Vychází pojem abstrakce je obsažnější jen o tento společný znak (být kuřák), takže ve svém rozsahu také zahrnuje všechny členy abstrahovaného pojmu.

Abys se tedy abstrahovaný pojem stal nadřazeným, musí být abstrahováno od diferenci, jimiž se členové rozsahu výchozího pojmu abstrakce liší od těch, kteří jsou spohuzahrnuti v rozsahu výsledného pojmu abstrakce. Tehdy se totiž obsah výsledného pojmu uvolňuje od určitých determinací, a stává se tak přídělitelný jak nositelům těch determinací, kteří tvoří rozsah výchozího pojmu, tak i jinými. V našem případě je nadřazený pojem např. „člen beatové skupiny“. Kdybychom zákon nepřímé úměrnosti neomezili na pojmy, mezi nimiž vládne nadřazenost, mohl by i tento příklad sloužit oponentovi; ten by trval na tom, že zmenšením obsahu nevzrostl rozsah.

V této souvislosti se ovšem nabízí otázka, zda se zde obsah skutečně zmenšil. Jestliže jsme z členů Beatles učinili permanentní kuřáky, pak by měl být „kuřák“ virtuálním známkou pojmu „člen Beatles“; tento pojem by tedy neměl mít menší obsah. Je ale opravdu znak „kuřák“ nutný pro člena Beatles? Vzhledem k člověku je evidentně nahodilý. Ani členství ve skupině nebylo podmíněno kouřením. Na druhé straně jsou členové tímto známkou de facto trvale provázeni. „Být kuřák“ je však individualizujícím známkou, patří členům jakožto jedincům, ne jakožto členům této skupiny. A pojem „člen Beatles“ neimplikuje všechny znaky jedinců-členů; jinak by se jim nemohl týmž způsobem přidělovat (Johm je člen Beatles, Paul je člen Beatles). I když je tedy tato skupina konstituována těmito jedinci, pojem „člen Beatles“ vzniká abstrakcí od jejich individualizací, neobsahuje je. Proto se v tomto případě obsah výsledného pojmu skutečně zmenšil.

1.6.2. Bolzanův protipříklad

B. Bolzano ve svých kritických připomínkách k uvedenému zákonu (Vědosloví, výbor str. 166) mimo jiné tvrdí, že se někdy zvětšením obsahu zvětšuje i rozsah. Přidáme-li např. k obsahu pojmu „znalec všech evropských jazyků“ znak „živý“, vytvoříme pojem „znalec všech živých c. j.“ přičemž se přý zároveň zvětší obsah i rozsah. Porovnejme oba pojmy napřed rozsahově. Každý znalec všech c. j. zná i všechny živé; je tedy v rozsahu známkou všech živých.

A protože může existovat aspoň jeden znalec všech živých, který nezná aspoň jeden mrtvý, musíme uznat, že pojem „znalec všech živých c. j.“ má skutečně větší rozsah.

Opravdu se však zvětšil i obsah? To by přece odporovalo zmíněné zásadě (viz 1.5.) o obsahovém poměru obecniny a člena jejího rozsahu. Jestliže jsou všichni znalci všech c. j. členy rozsahu pojmu „znalec všech živých c. j.“, pak přece musejí mít v sobě uskutečněn celý obsah tohoto pojmu. Jak by tedy mohl mít větší obsah?

Skutečně, znalec všech zná všechny mrtvé i živé. Proto zde k základnímu přidání znaku „živých“ nedošlo; ten znak, přesněji znalosti živých jazyků, jsou v původním pojmu obsaženy. Údajné přidání „znaku“ „živých“ tedy způsobilo právě opak: z daného obsahu se vykoučily znalosti neživých jazyků, takže se obsah evidentně zmenšil. Druhý pojem tedy vznikl abstrakcí, která vytváří naližazenost; zmenšení obsahu je tu provázeno zvětšením rozsahu. Příklad, který měl uvedenému zákonu odporovat, ho naopak potvrdil.

ČLÁNEK 2. NĚKTERÁ POTŘEBNÁ DĚLENÍ POJMŮ

2.1. Podstata a smysl dělení pojmů

V předchozím článku jsme zkoumali některé vlastnosti pojmu a na základě toho už můžeme říci, že jsme se vlastně zabývali obsahem obecného pojmu „pojem“. Naše zjištění se přitom týkala všech pojmů. Každý pojem má např. obsah a rozsah, realizuje v sobě celý specifický obsah obecného pojmu „pojem“ a je takto členem jeho rozsahu; např. můj subjektivně vzatý pojem „pes“ je také v rozsahu pojmu „pojem“. V tomto článku se tedy zaměříme na rozsah pojmu „pojem“. Budeme jednotlivé pojmy podle různých hledisek různě seskupovat, budeme tedy rozlišovat různé druhy pojmů.

V základním ohledu se jako hlediska rozdělování nabízejí různé znaky specifického obsahu pojmu „pojem“, neboť tyto znaky patří všem pojmům. Patří-li např. k obsahu pojmu „pojem“ „mít obsah“ či „mít rozsah“, pak můžeme vzít tyto znaky jako hlediska, z nichž lze rozmanitě dělit všechny pojmy. Tato logicky významná určení pojmů také v dělení upřednostníme, neboť se tím seznámíme s takovými druhy pojmů, které jsou pro logiku zajímavé. Naším úmyslem není pokud možno vyčerpávající proclenení rozsahu pojmu „pojem“. Nebudeme tedy zatěžovat paměť a hromadit řady všelijakých dělení pojmů, ale soustředíme se na ty druhy pojmů, které je nutno v dalším postupu rozlišovat; a takové druhy jsou dány především obsahem a rozsahem. Z těchto aspektů pojmu tedy budeme čerpat hlediska dělení.

Je-li pravdou, že každý pojem má obsah, pak je stejně pravdou, že každý pojem má tento specifický rys realizován svým způsobem; některý pojem má obsah kladný, konkrétní, jiný naopak záporný, abstraktní atd. Následující rozdělování má sloužit k odhalení některých takových modifikací.

2.2. Dělení pojmů v obsahovém aspektu

A) Pojmy kladné a záporné

Sport, svět, kořen, hloubka jsou pojmy kladné, nevědomost, slepota, nicota jsou pojmy záporné. Tyto příklady nás sice základně, ne však dostatečně orientují v tomto dělení. Vyvolávají totiž dojem, že pojmy dělíme na kladné a záporné podle toho, zda vyjadřují či popírají nějakou dokonalost; mnozí toto hledisko akceptují. Kam však zařadit pojmy, které vyjadřují nějaké jsoucno záporně tím, že popírají nějakou nedokonalost, omezení? Kdybychom přijali uvedené hledisko (vyjádření dokonalosti), museli bychom pojmy typu „nesmrtelný“, „nevnímatelný“ řadit mezi kladné. Ale tyto pojmy přece evidentně obsahují moment zápornosti. A není to jen zápornost gramatická, jak se domnívají někteří autoři, když zdůrazňují „kladný smysl“ těchto pojmů. Můžeme-li soud „Bůh není konečný“ ekvivalentně myslet soudem „Bůh je nekonečný“, pak se zřejmě pohybujeme v rovině pojmů a nemůžeme tedy redukovat „ne“ v termínu „nekonečný“ na úroveň jazyka.

V realistickém pojetí platí, že zápornost je určitým způsobem našeho poznání. A jelikož je toto dělení pojmů vyvoláno faktem zápornosti, nemělo by se při něm abstrahovat od způsobu našeho poznání, jak je tomu v případě uvedeného hlediska, které se soustřeďuje na to, co je vyjádřeno, a odhlíží od způsobu vyjádření. Proto formulujeme hledisko dělení pojmů na kladné a záporné jinak: podle toho, zda je či není v obsahu pojmu přítomná negace. Pak budeme pojmy typu „nesmrtelný“ chápat jako záporné, i když jejich materiálním předmětem je reálné jsoucno, jehož dokonalost neumíme posuzovat jinak, než popřením nějaké nedokonalosti; teologové s tím mají své zkušenosti. Snad bychom mohli dodat, že to jsou záporné pojmy v slabším smyslu, oproti pojmům, které vyjadřují pouze nedostatek nějaké dokonalosti, a jsou proto striktně záporné. To už je ale rozdělení záporných pojmů.

B) Pojmy jednoduché a složené

Ani u tohoto dělení není v tradici ustálené jedno hledisko, i když zde se jedná spíše o to, v jakých případech chceme tuto terminologickou dvojici užívat. Někteří logici berou za základ počet znaků, jiní počet bytností. Podle prvních je pojem s jedním znakem označen jako jednoduchý, pojem, který má více znaků, je složený. Takové dělení je jistě možné, ale vzniká pochybnost o jeho účelnosti. Zdá se totiž, že tím dochází k maximálně nevyváženému dělení, kde na jedné straně je pojem jsoucna a na druhé straně všechny ostatní pojmy. (Pokládají-li v této souvislosti někteří autoři pojmy „den“, „nyní“, „bod“ za jednoznakové, pak se zřejmě mýlí; pojem „den“ např. obsahuje znaky „časové určení“, „mít 24 hodin“, „obsahovat střídání světla a tmy“ atd., proto je asi vhodnější rezervovat pregnantní dvojici „jednoduché-složené“ vyváženějšímu dělení.

Na jednoduché a složené budeme tedy dělit pojmy podle toho, zda kladné či záporně vyjadřují jednu či více bytností. Ovšem co je bytnost? Ohlašuje se tu klíčový pojem filosofie, který jsme už zmínili v Úvodu (kap. 3, čl. 2), když jsme jeho

prostřednictvím zpovzdálí nahlíželi do tajů ontologie. V logice se musíme spokojit s tímto předběžným výkladem, neboť vypracování pojmu bytnosti náleží ontologii.

Řekli jsme tedy, že bytnost konstituuje jsoucno, je jeho vlastním určením – čím jsoucno je. Vše, co je či může být, je jsoucno. Každé jsoucno je něčím, má své identické určení – bytnost. Poznat jsoucno znamená poznat ho v jeho určitosti – čím je. Pojmové poznání jsoucna se tedy uskutečňuje poznáním jeho bytnosti – co poznané jsoucno je. Za těchto předpokladů nemůže překvapovat, že bytnost je vždy obsahem pojmu. (V tomto bodě je závislost logiky na ontologii intimní). A poněvadž je bytnost principem identity jsoucna, je u pojmu počet vyjádřených jsoucen i počtem bytností.

Pojmy člověka, spravedlnosti, psaní, slepoty jsou tedy jednoduché, pojmy bělocha, spisovatele, stranického ignoranta, zlého psa, nalomené třtiny jsou pojmy složené. Poslední příklady v obou řadách ukazují, že i záporné pojmy mohou být jednoduché i složené – podle počtu bytností, z nichž aspoň jedna je popřena. Toto dělení je tedy vyvoláno tím, že můžeme v jednom pojmu spojit více jsoucen. Víme však, že pojmové obsahy, pokud je uvažujeme v jejich nevyčerpatelné plnosti (s virtuálními znaky), téměř vždy vyjadřují nějakým způsobem více jsoucen. Např. pojem člověka zpřítomňuje přináležitost všech implikovaných schopností, což jsou jiná jsoucna. Kdybychom tedy v definici hlediska tohoto dělení nechali pojmové obsahy bez omezení, zpochybnili bychom smysluplnost samotného dělení. Proto musíme dodat, že pojmy dělíme na jednoduché a složené podle toho, zda svými formálními předměty, tj. jen explicitně, vyjadřují kladně či záporně jednu či více bytností.

C) Pojmy absolutní a konotativní

Obsahy složených pojmů nám umožňují identifikaci různých, společně vyjádřených jsoucen. V pojmu spisovatele rozlišujeme člověka a jeho schopnost k činnosti určitého druhu. Obě pojaté esence reprezentují vyjádřená jsoucna dostatečně k odlišení od jiných a jsou v míře reprezentace poměrně rovnocenná. Jinak je to u pojmů typu „bílý“. Zde je primárně pojato jedno jsoucno (bělost), ale současně je v obsahu pojmu poukaz k jinému, sekundárně pojatému jsoucnu–nositeli, který však není blíže specifikován; není zřejmé, zda je nositelem člověk či plot. Jedna bytnost v pojmovém obsahu dominuje, druhá je v pozadí jen naznačena. A tím je charakterizován konotativní pojem v protějšku k pojmu složenému.

Tento kontrast konotativního a složeného pojmu však není tak silný, aby se obě charakteristiky vylučovaly, aby se nesnesly v jednom pojmu. Tak např. pojem „černobílý“ je konotativní a zároveň složený. Odlišení od složeného pojmu bylo v naší souvislosti potřebné, ale autentickým protějškem konotativního pojmu je pojem absolutní. Absolutní pojem představuje objekt samotný o sobě, bez toho, že by dával ještě spolupoznat jiný předmět. Konotativní pojem však kromě hlavního předmětu obsahuje náznak k jinému jsoucnu, k němuž ten hlavní bytostně lne. Tato diference, odhalená vztahem k absolutnímu pojmu, je pro konotativní pojem

specifická. Další jeho určení, které jsme uvedli ve srovnání s pojmem složeným (neurčitě pojetí druhotného objektu), je už odvozené. A poněvadž je toto dělení vyvoláno faktem konotace (spolupoznání jiného), budeme jeho hledisko formulovat s ohledem na specifickou diferenci konotativního pojmu.

Pojmy tedy dělíme na absolutní a konotativní podle toho, zda pojem kromě přímo vyjádřeného předmětu nepřímou spoluzpřítomňuje i jiné jsoucno, k němuž se určité vyjádřený předmět bytostně váže.

D) Pojmy abstraktní a konkrétní

Toto dělení je na první pohled matoucí. Neboť vznik pojmů je řízen zákonem abstrakce, takže každý pojem je v zásadním ohledu abstraktní. V jakém smyslu tedy můžeme mluvit o konkrétním pojmu? Spontánně vytvořené pojmy „člověk“, „moudrý“ můžeme učinit předmětem jiné abstrakce, která se specificky liší od té původní a vytváří pojmy „lidství“, „moudrost“. Primárně pojmotvorná abstrakce nechává stranou difference, kdežto tato abstrakce nechává stranou subjekt nějaké realizace a zaměřuje se na samotný určující akt. A poněvadž vymežujícím principem nějakého aktu je vposledku forma, mluví psychologové o abstrakci formální, zatímco tu původní nazývají abstrakcí totální. Formální abstrakcí se může uvolňovat vazba na subjekt i v případě popírání nějaké dokonalosti, takže i záporné pojmy mohou být v tomto smyslu abstraktní (slepý-slepotá). Jen vzhledem k této speciální abstrakci tedy můžeme chápat pojem „člověk“ jako konkrétní, i když je v podstatě také abstraktní.

Formální abstrakce, jak patrně, vyvádí z předvědeckého světa a situuje do oblasti filosofických reflexí. Toto dělení je tedy vyvoláno formální abstrakcí, a proto jeho hledisko vymežujeme takto: pojmy dělíme na abstraktní a konkrétní podle toho, zda se jimi pojímá určující akt ve spojení s určeným subjektem (člověk) či bez něho (lidství).

2.2.1. Pokus o klasifikaci

Při celkovém pohledu na dělení v rámci obsahového aspektu pojmů se nabízí otázka, zda by nebylo možné pospojovat jednotlivá dělení do jednotného klasifikačního schématu. Neboť všechna tato dělení se nějak týkají vyjadřované bytnosti a sjednocující tendence také patří k ideálům vědy. Tak např. kladný pojem vyjadřuje jednu či více bytností, jednoduchý se omezuje na jednu bytnost, absolutní ji, jak se zdá, obsahuje ještě vyhraněněji a abstraktní v ní postihuje formální ráz jsoucna. Tato řada vypadá přijatelně, neboť je v ní plynulá gradace směrem k formě, která je jakýmsi jádrem bytnosti. Podle toho by se tedy dělily kladné a jen ty na jednoduché a složené, jen jednoduché na absolutní a konotativní atd. V obráceném pohledu to znamená, že všechny abstraktní jsou absolutní, jednoduché a kladné atd.

Není však takové propojení až příliš diktováno ideou schematizace? Někteří logikové ji uskutečňují i v tomto případě, ale proč by např. abstraktní pojem nemohl být složený či záporný? Je tedy nutné předběžně analyzovat povahu klasifikace.

Podřazování různých dělení vyžaduje, aby členové nižšího dělení (např. jednoduchý-složený) byli zahrnuti v nadřazeném členu (kladný). Nižší člen (jednoduchý) tedy musí ob-

sahovat definici nadřazeného členu (kladný), čímž se vylučuje z rozsahu jemu souřadného (záporný). Aby k tomu došlo, musí hledisko nižšího dělení vycházet z diferující části definice nadřazeného členu (zde z toho, čím se liší kladný pojem od záporného). Ale v našem případě hledisko „obsahovat jednu či více bytostí“ nevychází z rozlišující části kladného pojmu. I záporné pojmy se týkají jedné či více bytostí, takže jednoduché i složené mohou být záporné. Proto zde k uverlené subordinaci dělení nedochází.

Taková klasifikace je nadto nemožná, neboť zápornost vychází z povahy našeho myšlení a provází ho v celé šíři; všichni nižší členové mohou být záporní. Tím se všechna nižší dělení uvolňují z mezí kladného pojmu a celá klasifikace zakládající se na jeho primární nadřazenosti se rozpadá.

Nakonec můžeme právě odhalenou zákonitost klasifikování spolu s faktem relativní vřaditelnosti záporných pojmů vytěžit k definitivnímu odmítnutí všech pokusů o klasifikaci uvedených dělení. Jestliže se aspoň jeden člen nějakého dělení může ztotožňovat se všemi uvažovanými členy jiných dělení, pak musí být to dělení, jehož je členem, postaveno do východiska subsumujícího schematu jako dělení nadřazené ostatním. Jinak by totiž tento člen prolomoval meze jakéhokoli jiného nadřazeného – a takové dělení by nebylo podřaditelné. Avšak dělení pojmů na kladné a záporné je takovým kandidátem na východisko klasifikace. Neboť nejen kladné, ale i záporné se částečně ztotožňují se všemi dalšími – mohou být jednoduché, složené, abstraktní, konotativní, abstraktní i konkrétní. Ale v tom zároveň spočívá důvod principiální nesjednotitelnosti těchto dělení. Protože lze kladné i záporné ztotožnit se všemi dalšími, nelze jiná dělení uzavřít výhradně v rozsahu jednoho z těchto členů. Takové uzavření je však podmínkou sledované klasifikace. Proto je klasifikace uvedených dělení nemožná.

2.2.2. Zápornost a realita

Striktně záporné pojmy vyjadřují nedostatek určitého bytí, nepřítomnosti nějaké dokonalosti. Nedostatkové stavy či situace jsou však objektivní, tj. nezávislé na našem poznání. Zdá se tedy, že obsahy záporných pojmů jsou objektivní, že nebytí je reálným duplikátem bytí. Tomu by nasvědčoval i fakt, že záporné pojmy slouží k vyjádření skutečnosti; soud „Bach byl na sklonku života slepý“ je pravdivý. Problém v podstatě spadá do ontologie, která jediná může případnému řešení připravit terén. Zde ho zmiňujeme v souvislosti s logickým faktem zápornosti, na jehož čistou logičnost chceme předběžně upozornit. Použitelnost záporných pojmů v pravdivých soulech totiž ještě neopravňuje objektivizaci samotné zápornosti.

Co reálně existuje, je nějaký určitý nositel, který případně postrádá nějakou dokonalost. Postrádání samo však jen myslíme, jako by bylo něčím reálným. Neboť meze objektivní reality jsou dány bytostnou určitostí nositele a jeho akcidentů, zatímco postrádání nějaké dokonalosti je právě vně této určitosti. Poněvadž je tedy bytostná určitost nějakého nositele a jeho akcidentů objektivní, vyjadřuje i negace toho, co nositel nemá, objektivní danost, neboť respektuje jeho identitu – ovšem způsobem, který je určen strukturou našeho poznání. Samotný obsah záporného pojmu je už totiž jsoucnem racionálním, tj. neschopným extramentální existence. Neboť má ve své integritě zakomponován prvek popírání, a ten je úkonem abstraktně srovnávajícího rozumu. Obsah záporného pojmu totiž vzniká ze srovnání s opačným stavem, v němž pak něco popřeme. Popírání a jej podmiňující abstraktní komparace jsou však specifickými úkony rozumu, které se přímo podílejí na vytváření záporného obsahu – popírání do něj dokonce vstupuje jako jeho komponenta. Proto nemůžeme obsah záporného pojmu objektivizovat.

Přítomnost negace v pojmovém obsahu znamená, že do něho prosákl samotný způsob rozumového pojmání. Proto je záporný obsah i v aspektu intencionálním jsoucnem toliko racionálním, které nelze do reality promítat. V ontologické diskusi proti stoupencům reifikované negativy se argumentuje mimo jiné poukazem na logické podmínky vzniku zápornosti.

2.3. Dělení pojmů v rozsahovém aspektu

Poněvadž je rozsah pojmů dán především jejich obecností, dostává se obecný pojem do centra tohoto dělení. Vztahem k obecnému pojmu budeme tedy identifikovat jeho protějšky, a sice podle toho, v jaké míře postrádají charakteristické vlastnosti obecného pojmu. Obecný pojem je charakterizován přidělitelností mnohým tímž způsobem.

A) Obecné – transcendentální

Transcendentální pojmy (jsoucno, jednota ...) se také přidělují mnohým, ale nikoli tímž způsobem (univokálně), nýbrž různě, analogicky. V čem tato diference spočívá? Jestliže se obsah obecniny přiděluje podřazeným členům celý, přiděluje se jim rovnocenně, tímž způsobem; Petr je člověk, Pavel je člověk – v obou jedincích je realizován celý obsah obecniny „člověk“. Jsou však případy, kdy se členům rozsahu nepřiděluje celý obsah nadřazeného pojmu. Tehdy mluvíme o analogickém přidělování, které také rozlišuje transcendentální pojmy od obecných. Tento rozdíl však k identifikaci transcendentálních pojmů nestačí; není totiž každý analogický pojem transcendentální.

Transcendentální pojmy jsou takové, které přesahují všechny rozsahové meze, jsou všerozsáhlé; přidělují se všemu, co je nebo může být – např. pojem jsoucna. Obecný pojem člověk je naproti tomu rozsahově limitovaný, patří všem lidem, ale jen jim. Transcendentální pojmy jsou tématem ontologie; jí také musíme přenechat záhadu analogického přidělování transcendentálních pojmů.

B) Obecné – jedinečné

Jedinečný pojem se nepřiděluje mnohým, nýbrž jen jednomu jsoucnu. Proto u něho odpadá určení způsobu přidělování (analogického či univokálního). Jedinečný pojem má ve svém rozsahu jen jeden člen, neboť jeho obsah je tak vyhraněn, že nemůže být pravdivě přidělen jinému. Tak např. pojem „významný filosof, který žil na sklonku 18. stol. v Královci a nejvíce ovlivnil německou filosofii následujícího století“ nemůže patřit nikomu jinému než I. Kantovi. Znaky, jimiž vyjadřujeme jednotliviny jedinečnými pojmy, jsou ovšem samy o sobě obecné, ale jejich určitý komplex se může týkat jen jedince.

Obecný pojem pak můžeme pojímat neomezeně, např. „člověk“, vztahitelný ke každému lidskému jedinci, nebo můžeme jeho rozsah partikularizovat, omezit na určitou část původního rozsahu – „někteří lidé“.

C) Obecné – kolektivní

Kolektivní pojem (vojsko, les) se podobá obecnému tím, že se vztahuje k mnohým jedincům (vojákům, stromům), ale ne tak, že by se jim přiděloval; nelze tvrdit, že

tento strom je les. Jedinici zde nejsou členy rozsahu kolektivního pojmu, ale naopak svými sjednocujícími vztahy vytvářejí jeho obsah; les je určitou jednotou stromů. Obsah kolektivního pojmu tedy vyjadřuje určité seskupení jednotlivin, a proto se jim nemůže přidělovat – není v nich obsažen; jedinec není souhrn jedinců.

Nepridělitelnost jedincům se kolektivní pojem podstatně liší od obecného. Tím se kolektivní pojem jakoby nejvíce vzdaluje obecnému, neboť nemá ani jednu jeho vlastnost, podle nichž jsme rozvrhli celé dělení v rozsahovém aspektu. Tak se poměr jeví, když uvažujeme kolektivní pojem jakožto kolektivní, když hledáme jeho rozdíl od obecného. Z jiného hlediska se ale pojem kolektivní ukazuje jako obecný; např. pojem vojska můžeme přidělit jednotlivým vojskům. Kolektivní pojmy tedy bývají v jiném ohledu také obecné.

Vzhledem k této obecnosti kolektivních pojmů mnozí autoři učebnic tvrdí, že se kolektivní pojem přiděluje jedincům uváženým společně, vzatým jako celek, zatímco obecný pojem se přiděluje jedincům jako takovým, distributivně. Takové vyjadřování je ale zavádějící, neboť poněkud zastírá podstatný rozdíl obecného a kolektivního pojmu, který spočívá v přidělování resp. nepřidělování obsahu pojmu jedincům. Přesněji řečeno se obecný obsah nějakého specifického souboru nepřiděluje určitým jedincům, ale určitému jednotlivému celku, který určití jedinci svými vztahy vytvářejí.

Zvláštní povaha kolektivního pojmu, kterou pozorujeme v aspektu odlišení od obecného pojmu jako nepřidělitelnost zavzatým jedincům, přináší určitou zásadu: s kolektivními pojmy nesmíme operovat jako s obecnými. To, co vypovídáme na úrovni obsahu o obecném pojmu, musíme přiznat i jedincům – členům jeho rozsahu. Co však vypovídáme o celku vyjádřeném kolektivním pojmem, nemůžeme automaticky vztahovat na jedince souboru; hraje-li špatně orchestr, neznamená to, že hraje špatně každý jeho člen. Tuto zásadu zřejmě neznají někteří politici, když odmítají považovat KSČ za zločineckou organizaci, neboť by tím prý byl každý její člen prohlášen za zločince, a oni nechťejí aplikovat princip kolektivní viny. Tito politici evidentně nerozlišují obecné a kolektivní pojmy; co platí o KSČ, nemusí platit o každém českém komunistovi.

2.3.1. Nejasnosti kolem kolektivních pojmů

Jště jednou podtrhneme zásadní nepřidělitelnost kolektivního pojmu jedincům jako znak, jímž se radikálně odlišuje od obecných pojmů. Tento znak by měl být v reflexích kolektivních pojmů trvale aktualizován. Zdá se totiž, že typické učebnicové chápání, podle něhož se kolektivní pojem přiděluje více jedincům jakožto celku, se stává překážkou k myšlenému rozlišování rozsahů kolektivních pojmů.

Tak např. Maritain (Log. I,2C,§3) se domnívá, že lze chápat pojem „senátor“ kolektivně – např. v soudu: „Senátoři jsou volené těleso“. Ale voleným tělesem nejsou senátoři, nýbrž senát; ten jediný je v této souvislosti vyjádřitelný kolektivním pojmem. O senátorech lze vypovídat jen to, že tvoří senát, nikoli, že jsou senátem. Senát je totiž souborem senátorů. Že senátor není souborem senátorů, je jasné. V plurálu pak vytváříme toliko logický souhrn

rozsahu pojmu „senátor“ – to ale není týž soubor, který tvoří svými reálnými vztahy členové senátu. Logický souhrn rozsahu nějakého pojmu (např. voják) může být sice také předmětem specifického kolektivního pojmu, který by se dal označit jako „logický soubor členů rozsahu pojmu – např. voják“ Ale tento pojem se liší od kolektivního pojmu „vojsko“, v němž se jistě nejedná o logický soubor vojáků.

Maritain tedy mylně řadí pojem „senátor“ mezi kolektivní pojmy. Zdá se, že východiskem chyby zde bylo mínění, že obsah kolektivního pojmu patří jedincům vzatým jako celek. Popravdě řečeno však patří jen tomu celku. Ke stejnému omylu se však dochází i z jiného důvodu. Skácel (Log., str. 7) se např. domnívá, že pojem „Němec“ je kolektivní. Vychází z toho, že účast v nějakém seskupení bývá pro jedince akcidentální; tento houslista nepřestává být člověkem, i když vystoupí z orchestru. Akcidentální základ předmětů kolektivních pojmů má za následek, že jsou do souboru zavzati jen někteří jedinci téhož druhu. Obecniny se naopak týkají všech jedinců druhu, protože vyjadřují to, co je jim nutné.

Vyjádření nutného nebo nahodilého pro jedince a odtud vyplývající zahrnutí všech nebo jen některých tedy tvoří difference pojmu obecného a kolektivního, na něž se Skácel soustřeďuje. Tato optika ho pak přivádí k tomu, že považuje pojem „Němec“ za kolektivní, neboť zahrnuje jen některé lidi – vyjadřuje to, čím se títo liší od jiných lidí, co je pro člověka nahodilé. Kdyby ale při srovnávání obecných a kolektivních pojmů uplatnil námi akcentovanou diferencí nepřiklíditelnosti, snadno by nahlédl, že pojem „Němec“ není kolektivní. Neboť jednotliví Němci jsou v rozsahu složené obecniny „Němec“, která se jimi přiděluje, na rozdíl od kolektivního pojmu „německý národ“, kde jednotliví Němci pouze spoluvytvářejí jeho obsah.

ČLÁNEK 3. PREDIKABILIA

3.1. Obecná idea predikabilního třídění

Jaké téma ohlašuje ten poněkud záhadný název článku? Půjde v něm o zvláštní dělení obecných pojmů, které tvoří hlavní materii našeho myšlení. Proč jsme ho ale nezadali do předchozího článku, který byl přece věnován dělení pojmů a končil právě obecnými pojmy? Predikabilní třídění se do řady různých dělení pojmů nehodí, neboť má nesrovnatelně širší filosofický záběr. Jednak je výrazně určeno ontologickým poznáním struktury reálných jsoucen, což zvyšuje jeho náročnost, a pak poskytuje klasické filosofii obecně použitelný pojmový aparát. Proto mu vyhrazujeme samostatný článek.

Botanika či zoologie učí rozlišovat různé druhy svých objektů. Když se přitom operuje termínem „druh“ příp. „rod“, je to jen ozvěna, reziduum tradičního filosofického rozlišování obecných pojmů; v přírodovědeckém úzu pochopitelně dochází k významovému posunu. Druh a rod (species a genus) jsou jakési třídy – predikabilia – do nichž z nějakých důvodů spadají určité obecné pojmy (např. „člověk“ je druh, „živočich“ je rod). Takových predikabilních typů zná klasické třídění pět; kromě uvedených ještě specifickou diferencí, atribut a logický akcident.

Termín „predikabilium“ je zřejmě zaveden proto, že se v tomto třídění pozorují obecniny ve své přirozené funkci – jakožto predikáty. Víme, že obecnina je specifikována přidělitelností mnohým. K faktickému přidělování dochází v soudech. Proto musíme poněkud anticipovat kapitulu o soudech. V kategorickém soudu „Petr je člověk“ je pojem, který se přiděluje (člověk) označován jako predikát a pojem, jemuž se predikát přiděluje (Petr), se označuje jako subjekt. Vidíme, že být predikátem je obecnině vlastní. Proto je predikabilní třídění bytostným dělením obecnin.

Jaké má toto dělení princip, z jakého hlediska se všechny obecniny řadí do zmíněných pěti tříd? Každá obecnina spadá do nějaké třídy podle toho, co vyjadřuje o svém přirozeném subjektu. To vyžaduje výklad. Přirozeným subjektem je člen rozsahu obecniny, čili myšlenkové pojetí jednotlivina (Petr), v níž je či může být obsah obecného pojmu (člověk) realizován (1.5.). Tímto jednoznačným určením odstraňujeme případnou nejasnost, zda při dělení nevztahujeme obsah obecniny k nějakému, také obecnému subjektu. Vazba na přirozený subjekt také vysvětluje, proč se predikabilní třídění omezuje na jednoduché obecniny. Složené pojmy totiž vyjadřují více esencí, které určují více jsoucen, takže by došlo k zmnožení přirozených subjektů. Tím by se znemožnila jednoznačná určitost predikabilního třídění.

Jednotlivá jsoucna, která se v myšlenkovém převzetí stávají přirozenými subjekty, jsou až na jedno bytostně složená. Tato jejich složenost představuje různé vrstvy, v nichž může být přirozený subjekt obecninou poznán. Petr je živý, je člověk, může se rozhodovat, má auto. Obecné pojmy „živý“, „člověk“, „schopný rozhodování“, „mající auto“, zachycují svými obsahy přirozený subjekt v různých hloubkách jeho rozvrstvené složenosti. Některé vyjadřují čím přímo je, jiné, co mu patří, a to buď nutně, nebo nahodile. V těchto aspektech je složená struktura přirozených subjektů konstantní a poskytuje tak i stálá kritéria, jimiž predikabilně třídíme obecniny: podle toho, co o složených subjektech svými obsahy vyjadřují.

Určitá orientace v ontologické struktuře složených jsoucen je tedy předpokladem tohoto dělení, neboť ukazuje, co všechno mohou obecniny o subjektech vyjadřovat. Zatím jsme ji naznačili v obecném schematu: co subjekt je a co má (nutně–nenutně). Potřebná konkretizace se děje pojmem specifické bytnosti; kolem něho je celé predikabilní třídění soustředěno. Když tedy uvážíme, že osou celé koncepce predikabilní je „co obecné pojmy o reálných objektech vyjadřují“, pak se její přímé vazby na ontologii a noetiku stávají zřejmými. Noetika zaručuje, že obecniny vůbec svými obsahy korespondují s realitou. Ontologie ukazuje, jaké místo má to, co určitý obsah vyjadřuje, v celku reálného objektu – přirozeného subjektu.

3.2. Esenciální predikabilia

a) Druh

Do prvé predikabilní třídy spadají obecniny – druhové pojmy, které vyjadřují společnou bytnost přirozených subjektů relativně úplně; např. člověk, vidění, statečnost,

kůň, chůze, vznětlivost atd. Co se rozumí společnou bytností a jejím relativně úplným vyjádřením?

Když mluvíme o společné bytnosti určitých jedinců, vzniká snadno dojem, že reálně existuje jedna bytnost, např. „být člověk“, a na ní se nějak podílejí jednotliví lidé. Noetická reflexe obecnin však ukazuje, že tomu tak není. Reálně existují jednotlivá jsoucna. Existují jako identická a principem jejich identické určitosti je bytnost. Proto je každé jednotlivé jsoucno určeno v tom, čím je, svou individuální bytností. My však jejich bytnosti můžeme pojímat jen abstraktně, v obecných znacích, tj. po stránce toho, co mají stejné, v čem se shodují. Petr a Pavel se na úrovni esenciální shodují v „být člověk“, v tom, že jsou lidmi. Jedna společná bytnost tedy vzniká jen naším pojmáním jsoucen, abstrakcí; to, co je společné mnohým, stává se jednou bytností jen v myšlení. „Být člověk“ je tedy jen logicky jedna bytnost. Takto společná bytnost tvoří obsah našich původních pojmů o reálných objektech a nazývá se specifická (druhová).

Určitá specifická bytnost je sice jedna jen myšlenkově, ale má reálnou hodnotu (viz noetika). Druhový pojem, který ji obsahuje, vyjadřuje esencialitu reálných jsoucen, byl jen v povšechných rysech a nikoli v její individuální plnosti. Reálně jsoucno je tedy konstitutivně určeno jednou individuální bytností, která však má i námi poznatelné „pásmo podobnosti s jinými“, v němž se nám výhradně dává jako specifická bytnost. Rozdíl specifické a individuální bytnosti pochopitelně není reálný, jedno jsoucno nemá dvě bytnosti. Je dán jen naším abstraktním způsobem posilování reálné bytnosti, která je vždy individuální.

Naše poznání bytnosti je tedy celkem vzato nedokonalé, limitované. Ale také na úrovni specifické bytnosti je naše aktuální poznání značně omezené (viz virtuální znaky). Definujeme-li tedy druh úplným vyjádřením bytnosti, pak musíme dodat, že jde jen o relativní úplnost. Úplnost je tu myšlena jen ve vztahu k méně dokonalým, částečným vyjádřením specifické bytnosti, např. obecnějším pojmem (člověk–živočich).

Řekli jsme, že specifická bytnost v celém predikabilním třídění dominuje, vztahem k ní se získávají všechna predikabilia. Druhové pojmy k ní však mají nejbližší, vyjadřují ji úplně. Proto má druh mezi predikabilií ústřední postavení, je prvním predikabiliem. Další dvě esenciální predikabilia (rod, rozdíl) lze chápat jako odvozená, neboť vyjadřují specifickou bytnost neúplně. Zbývající, neesenciální predikabilia (atribut, akcident) jsou rovněž odvozená, neboť se definují vztahem k specifické bytnosti – zda z ní obsahy jejich pojmů plynou či nikoliv.

Priorita druhu se projevuje i tím, že jeho pojmy jako jediné mohou být subjektem ostatních, do dalších tříd spadajících predikátů: např. člověk je živočich, je rozumový, má fantazii, má hlad. Druhovými pojmy tedy pronikáme v jistém smyslu nejhluběji k bytí jsoucen, neboť jimi nejlépe vyjadřujeme jejich „co jsou“. Tomu odpovídá i faki, že právě na obsahu druhového pojmu se precizuje definice toho kterého jsoucna.

b) Rod

Abstrakcí z druhových pojmů vznikají nadřazené obecniny, které spadají do druhé predikabilní třídy; jsou to pojmy rodové. Rod tedy zahrnuje takové predikáty, které také vyjadřují bytnost svých přirozených subjektů, ale ve srovnání s druhovými pojmy jen částečně, neúplně; abstrakce nechává některé esenciální znaky druhového pojmu mimo. Ze specifických pojmů „člověk“, „kůň“ lze např. abstrahovat generické pojmy živočicha, živé bytosti, tělesa, z pojmu „vidění“, pojmy smyslového poznání, činnosti, z pojmu „statečnost“, rodové pojmy ctnosti, kvality atd. Poměr mezi rodem a druhem je vyjádřený zákonem nepřímé úměrnosti obsahu a rozsahu (1.6.).

Neúplným zachycením bytnosti se liší rod od druhu. K odlišení od třetího esenciálního predikabilia musíme k definici rodu ještě připojit, že jeho pojmy obsahují určitelnou část bytnosti. Naproti tomu určující část bytnosti tvoří obsah pojmů specifické difference.

Abstraktní přechod z druhového pojmu k rodovému také naznačuje, že rozčleňování bytnosti je jen logické. Jen myšlenkově vytváříme část bytnosti – v tomto případě bychom mohli mluvit o generické bytnosti. V zásadě tu platí totéž, co jsme zdůraznili o poměru bytnosti specifické a individuální: parcializace reálné bytnosti by byla protismyslná. Bližší vysvětlení však musíme ponechat ontologii.

c) Druhový rozdíl

Potřebná určení třetího predikabilia už byla vlastně zmíněna v předchozím vymezování. Pojmy specifické difference vyjadřují specifickou bytnost přirozených subjektů také jen částečně, obsahují však její určující moment. Můžeme tedy vyjádřit vzájemné poměry esenciálních predikátů rovnicí: rod + rozdíl = druh. Přitom druhový rozdíl rozsahově rozděluje rod a obsahově spolukonstituuje druh, odlišuje ho od jiných druhů. V obsahu specifické difference je tedy soustředěno to, co je jsoucnům téhož druhu specificky nejvlastnější a čím se esenciálně liší od jsoucen jiných druhů – ať už genericky příbuzných či nikoli.

Příklady, jimiž se specifické difference znázorňují, chápání tohoto predikabilia paradoxně komplikují. Neboť je vyjadřují adjektivně, např. člověka jako živočicha rozumového, a to svádí k domněnce, že specifická difference obsahuje jen něco druhového, co se k přirozenému subjektu připojuje – kvalitu, vlastnost, schopnost. To by ale odporovalo základnímu vymezení, podle něhož má druhový rozdíl obsahovat to, co je subjektu vlastní – čím je –, nikoli něco jiného, přidaného. Proto musíme vzhledem k tomuto vymezení trvat na tom, že např. termín „rozumový“ má při označení specifické difference jiný, posunutý význam. Neznamená zde samotnou schopnost myslet ani příslušnost rozumu k člověku – nositeli této schopnosti. Zpřítomňuje bytnost člověka, která se liší od bytnosti rozumu: člověk opravdu není rozum. Specifická difference „rozumový“ tedy obsahuje duchovné – personální bytí nositele, které je principem jeho rozumového života.

Proč ten těžkopádný opis a proč ten zavádějící výraz? Protože nejen v tomto případě, ale u jsoucen typu nositel či věc všeobecně, nemáme prostě intuici spe-

cifické bytnosti v této hloubce jejího nejvlastnějšího určení. Poznáváme ji jen jako princip reprezentativních odlišujících vlastností a projevů – z nich a v nich. Proto si jimi pomáháme i při jejím nejvíce rozlišujícím vyjadřování, proto i ten významový posun termínu „rozumový“ Užití adjektiv právě svědčí o tom, že specifické rozdíly poznáváme v těchto případech jen zprostředkovaně. Takové svědectví ovšem může dešifrovat pouze ontolog, který disponuje precizovaným pojmem bytnosti. Jinak tato výpomoc odvozenými jsoucný takřka neomylně vede k tomu, že se bytnost výkladově rozmělní ve vlastnostech, že se chápe jako jejich konfigurace. Naopak u mnohých vlastností a činností poznáváme specifické difference přímo. Specifickou diferencí zde tedy reflektujeme obecně, bez ohledu na to, jakým způsobem ji poznáváme a o jakou kategorii poznatelných jsoucen se jedná.

d) Metodická poznámka

Tématem predikabilní se v klasické filosofii otevírá problém, který nemůže být uspokojivě řešen v rámci pouhé logiky. Jde o míru a způsob poznatelnosti specifické bytnosti u jsoucen typu nositel či věc. Zvláště při úvahách o specifických diferencích těchto jsoucen vyvstávají otázky, které snadno problematizují nejen poznatelnost specifické bytnosti, ale i samu její koncepci. Je tedy zřejmé, že problematika poznatelnosti specifické bytnosti předpokládá ontologické vypracování pojmu bytnosti – a to je za mezemi logiky. Narážíme tu na určitou slabinu našeho způsobu předkládání filosofické látky. Systematické zpracování daného problému by si zasloužilo samostatný traktát, v němž by se v logicky určeném pořadí střídaly potřebné úvahy noeticko-ontologické. Především by se připoměla noetická fundace ontologických reflexí, pak by následovala základní úvaha o bytnosti, noetická verifikace teze o poznatelnosti specifické bytnosti, a na těchto předpokladech by se teprve mohlo těšit zkoumání o míře poznatelnosti specifické bytnosti. Případné pojednání predikabilní situace by v této souvislosti bylo jen okrajové. My jsme se však rozhodli pro učebnicové předložení jednotlivých disciplín s důrazem na jejich tématickou propojenost. Proto budeme muset občas některé problémy, jichž se v našem řazení nutně dotýkáme, a které částečně aktualizujeme, odložit na později. Není to dokonale, ale v opačném případě bychom museli opustit zvolenou koncepci, nebo chaoticky vpadat doprostřed problémů a ztrácet souvislost.

3.2.1. Vzájemné poměry esenciálních predikátů

V tomistické tradici se reflektují vztahy rodu, druhu a rozdílu z hlediska „celek-část“ a dospívá se k poněkud jiným závěrům, než by se na první pohled čekalo. V těchto úvahách se zajímavě ukazuje problém bytnosti jakožto poznané. Krom toho se v nich vyskytují určité předpoklady, které, jak se zdá, docela neodpovídají našim dosavadním výkladům o pojmech. Bude tedy vhodné tyto věci poněkud objasnit.

3.2.1.1. Rod – druh

rod vypovídá o druhu, je prý potenciálním celkem. Aktuálním celkem vzhledem k druhu být pochopitelně nemůže, neboť neobsahuje aktuálně diferenci. Obsahuje ji jen tak, že jí může být determinován, tedy potenciálně. Posuďme toto pojetí.

Především se zdá, že se v něm pojmový znak obsahově kryje s pojmem, jehož je znakem, což je zřejmě absurdní. Pak bychom např. nemohli zakládat zákon nepřímé úměrnosti obsahu a rozsahu pojmů na principu „konečný celek je větší než jeho část“. Ale sledovaná nauka nepopírá, že znak je vzhledem k tomu, co aktuálně vyjadřuje, pouhou částí pojmového obsahu. Nechápe rod jako aktuální celek, netřká o něm, že je celkem v aspektu jeho formálního předmětu. Dobře, rod je tedy v určitém aspektu částí druhu, ale jak je celkem? Jako celek musí nějak obsahovat vše, co má druh. Je tedy rod celkem s ohledem na své virtuální znaky? Obsahuje diferenci virtuálně? Jestliže ano, pak ztrácí obecnost vzhledem k jiným druhům a důsledně vzato, ztratil by obecnost vůbec. Neboť celkem by podle toho musel být i vzhledem k podřazeným jedincům, takže by virtuálně obsahoval i jejich diference; totéž by platilo o druhu směrem k jedincům.

Tomisté však potenciální celek chápou jinak. Virtuální znaky se týkají určitostí, které abstraktně pojatému objektu přísluší i v abstraktním stavu, jenže jsou zatím skryté, ve vědomí neaktualizované. Diference však není virtuálním znakem rodu; genericke pojetí objektu od ní zcela abstrahuje. Jak tedy rod diferenci obsahuje? Řekne-li se potenciálně, tj. ve smyslu pouhé určitelnosti, pak se nám zdá, že ji spíše neobsahuje. Může ji snad obsahovat, ale to splyvá s možností jeho zániku – přeměny v druh. Tyto komplikace jsou však spíše jen terminologické. Myšlenka, která se za pro nás neobvyklým výrazem skrývá, však smysl má. Abychom ho nahlédli, musíme se soustředit na moment přidělování.

Rod je prý celkem, pokud se přiděluje druhu. Násnadě je ovšem další námitka: Skutečně se rodový pojem přiděluje druhovému? Vždyť primárními členy rozsahu jsou přece jedinci (1.5.). To však nebrání, aby se jim rod přiděloval prostřednictvím obecného subjektu – např. druhu. Krom toho se v naší souvislosti jedná o obsahový aspekt přidělování. Závěry se týkají jak obecných, tak individuálních subjektů přidělení. Přidělením predikátu se vždy soudem tvrdí nějaká obsahová totožnost se subjektem. Přiděluje-li se esenciální predikát, pak je ztotožnění se subjektem nejsilnější. Neboť bytost jsoucnu udílí jeho identickou určitostí, takže esenciální predikát vyjadřuje samotný subjekt – čím je.

Když tedy tomisté zdůvodňují svou tézi tím, že část nelze přidělit celku, pak se jejich argumentace zřejmě opírá o identifikující pojetí přidělování esenciálního predikátu. Proto poukazují na nepatřičnost spojení „celek je část“. Toto identifikující pojetí přidělování je odůvodněno tím, co rodový a druhový pojem aktuálně, byť v různé míře vyjadřují: toutéž reálnou bytostí, která je identifikátorem jsoucna. Reálná bytost tedy jakožto poznaná působí, že rod, pokud se přiděluje druhu, musí být uznán za obsahově ztotožněný s druhem. Neboť reálná bytost nesnese žádné vnitřní rozrůznění (bytost specifická a genericke je jedna a táž) a pojmové obsahy vyjadřují právě ji, ne nějaký ideální duplikát. S ohledem na tuto objektivní stránku vztahu rodu a druhu lze tedy predikovaný rod chápat jako celek. Musíme však ihned dodat, že subjektivní aspekt pojmů je určen abstrakcí, která přináší různý způsob pojmování téže bytosti. V tomto aspektu se rod vyznačuje nápadnou neúplností, pro níž byla jeho „celkovost“ označena jako potenciální.

3.2.1.2. Specifická diference a její protějšky

Máme-li srovnávat specifickou diferenci s druhem a rodem, musíme ji proti silnému sklonu, vyvolanému adjektivním vyjadřováním, udržet v mezích, které jí vyměňuje její základní

určení: má postihovat esenciální dokonalost přirozeného subjektu v jeho nejvlastnějším, pro nás nejvíce identifikujícím a rozlišujícím určení.

Spontánnímu pohledu se difference, podobně jako rod, jeví být částí druhu. V perspektivě přiklčení však vzniká otázka, zda nespĺňuje všechny predikativní podmínky, pro které jsme označili rod jako potenciální celek. Také difference se v predikaci obsahově ztotožňuje s druhem. Proč jsme uznali rod za celek? Protože aktuálně vyjadřuje tutéž bytnost jako druh. Tento důvod nechybí ani u difference, která také aktuálně vyjadřuje určitou „esenciální plochu“ aktuálně obsaženou i v druhu. Proto má i difference v predikativním aspektu ráz celku. A poněvadž, podobně jako rod, aktuálně nezachycuje totalitu specifického obsahu, je celkem toliko potenciálním.

Rod a rozdíl lze tedy chápat v aspektu jejich přidělování druhu jako potenciální celky. Ale právě tato jejich potenciálnost prozrazuje, že ve vzájemném poměru charakter celku postrádají. Neboť rod aktuálně vyjadřuje právě to, co chybí difference a naopak. Protože se tedy svými aktuálními obsahy nestýkají v téže „esenciální ploše“, nelze je navzájem pojímat jako obsahově identifikované celky. Rod a rozdíl se k sobě v rámci druhu mají jako jeho různé části.

3.3. Neesenciální predikabilia

A) Společné rysy neesenciálních predikátů

Zbývající dva predikabilní typy soustřeďují takové predikáty, které o svých přirozených subjektech nevyjadřují čím jsou, ale co jim jako bytostně složeným náleží. Tyto náležitosti buď plynou ze specifické bytnosti přirozeného subjektu nebo neplynou. Podle toho dělíme neesenciální predikáty na atributy a logické akcidenty. Neesenciální predikáty tedy především vyjadřují něco jiného, jiné jsoucno, než je přirozený subjekt. Zároveň však druhotně spoluobsahují i tento subjekt jako nositele primárního objektu predikátu; např. predikát „vzdělaný“ obsahuje intelektuální kvalitu i jejího nositele. Neesenciální predikáty jsou tedy pojmy konotativními (2.2.C).

Kdybychom však vzali primární objekt neesenciálního predikátu abstraktně bez nositele, např. „vzdělanost“, dostali bychom jiný predikát, který by měl i jiný přirozený subjekt a jiné predikabilní zařazení. Vzđelanost jako abstraktně pojatá kvalita by už neměla přirozeným subjektem jednotlivého člověka (Petr není vzdělanost), nýbrž individuální kvalitu (tato Petrova uznávaná kvalita je vzdělanost). A poněvadž predikát „vzdělanost“ vyjadřuje nespecifikovaně, čím tato individuální kvalita je, spadá do třídy rodů.

B) Atribut

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 přisluší všem jedincům určitého druhu za všech okolností. Např. všichni psi mají vždy určité vlastnosti, principy biopsychických činností. Takové vlastnosti, mohutnosti vegetativně – smyslového života mají zřejmě i jsoucna jiných druhů, např. lidé. Atribut se tedy neváže na jedince určitého druhu, není vylučným predikátem

(3.3.1.); zachycuje i vlastnosti vyplývající z generické bytnosti (3.2.B). Poněvadž je generická bytnost obsažena ve specifické, nekoliduje toto rozpětí výskytu atributů s původním vymezením: i tyto atributy, společně jedincům různých druhů i rodů, jsou dány specifickou bytností.

Můžeme tedy říci, že k atributům patří všechny predikáty, které mají zdroj ve specifické bytnosti svých přirozených subjektů. Nutné spojení atributu se specifickou bytností má charakter stálé koexistence; kde je specifická bytnost, je i atribut a naopak. Neboť ontologickému pohledu se bytnost ukazuje: a) jako nezastupitelný princip atributu, b) jako princip, z něhož atribut vyplývá nutně. Tato spojitost je pak i vodítkem našeho rozlišování bytnosti, neboť atributy jsou našemu poznání často bližší. Mají-li jsoucna různé atributy, můžeme s jistotou tvrdit, že se liší i specifickou bytností; neboť táž bytnost implikuje tytéž atributy.

C) Logický akcident

Poslední predikabilní typ zahrnuje predikáty, které nemají nutný vztah k specifické bytnosti svých přirozených subjektů. Nejčastěji jsou logické akcidenty reprezentovány přechodnými akty typu „Petr staví, má hlad, umí anglicky“. Ale tyto příklady získaných aktů poněkud zavádějí, neboť zužují logické akcidenty na predikáty, které vyjadřují o přirozeném subjektu jen něco nenutného, jemu nahodilého.

Nahodilost skutečně nejsnáze odlišíme logické akcidenty od atributů, ale nesmíme na ní přestat. Existují totiž predikáty, které vyjadřují něco nutného pro přirozené subjekty, co však není dáno specifickou, nýbrž individuální bytností. Např. cholerický temperament Petra nevychází z lidské přirozenosti, jinak by všichni lidé museli být cholerici. Přesto jsou pro Petra jeho organicko-psychická konstituce a temperament neoddelitelné. Protože však nevycházejí ze specifické bytnosti, nejsou to atributy, nýbrž logické akcidenty.

Zaběhnutá charakteristika logických akcidentů jako nahodilých predikátů tedy musí být zpřesněna: jsou nahodilé vzhledem k specifické bytnosti subjektů, ale mohou být pro ně nutné. Pro oba druhy logických akcidentů je však příznačné, že rozlišují jedince téže specificky.

3.3.1. Problém čtvrtého predikabilia

Přestože je atribut necesariálním predikátem, vyznačuje se také tím, že přísluší vždy a všem jedincům určitého druhu. Mnozí autoři přidávají ještě třetí charakteristický rys – výlučnou příslušnost těmto jedincům. To by ovšem znamenalo, že mezi atributy nepatří ty vlastnosti, které mají jedinci určitého druhu společně s jedinci jiných druhů, tzn. generické atributy; např. predikát „rozprostraněný“ by nebyl atributem člověka.

Toto pojetí tedy ve srovnání s naším vymezením atributu zužuje jeho rozsah, protože o tu výlučnost zvěšuje obsah pojmu atribut. V pozadí těchto diferencí je změna hlediska. Specifická bytnost jako princip, z něhož atribut vyplývá, se tu nechce prostě, nýbrž reduplikativně – jakožto specifická. Např. z člověka jakožto člověka vyplývá schopnost smíchu, diskurzivního myšlení, postupného rozhodování atd. Ve prospěch této koncepce výlučných atributů – proprii – sice nemluví tento zdánlivý sylogismus: specifická bytnost je výlučná; atribut z ní

vyplývá, tedy je výlučný. Ale dokud se na celé predikabilní třídění nepodíváme z hlediska jeho formální správnosti, nemá velký smysl teoreticky upřednostňovat jedno pojetí před druhým.

Nám se zde jedná o něco jiného. Autoři, kteří vymezují atribut ve smyslu propria, pokládají současně klasické třídění v podobě pěti predikabilů za úplné. Jak ale naloží s generickými atributy? Budou-li trvat na úplnosti klasifikace, měli by je zařadit mezi logické akcidenty, což je zřejmě konfuze. Krom toho by se tím zrušila obecně uznávaná, diferencující funkce logických akcidentů na úrovni jedinečného druhu. Spíše se zdá, že byly generické atributy opomenuty. Pak by ale měly tvořit šestou třídu a klasické členění už by nemohlo být prezentováno jako kompletní. Propriální pojetí atributů je tedy sotva slučitelné s přesvědčením o úplnosti klasického třídění. My chápeme proprium jako zvláštní druh atributu.

3.3.2. Leibnizova kolize s nahodilými predikáty

Při výkladu individuální substance (Monadologie a jiné práce, str.61-68) vyslovuje Leibniz názor, že taková substance obsahuje výslovně, nebo virtuálně všechny predikáty, které jí lze jako poslechnému, dále již nepředělnému subjektu, pravdivě přičítat. V pojmu Alexandra Velikého je prý základ a důvod všech pravdivých predikátů, např., že porazil Darcia, jak zemřel atd. Všechny děje života tohoto vojevůdce jsou dány jeho individuální bytostí či přirozeností. Takové pojetí samozřejmě vede k problému možnosti nahodilých predikátů a Leibniz je pak nucen předkládat dost komplikované řešení.

Pojme se ale nejprve, zda se otázka nahodilých určení musí klást v tak vysoké poloze problémového napětí, zda nad jejich existencí opravdu visí takový otazník, jak se to muselo Leibnizovi jevit. Proč Leibniz tvrdí, že všechny predikáty vyplývají z povahy individuální substance? Ponechává její strukturu kopírovat ze struktury jedinečného pojmu, který tuto substancí ve funkci logického subjektu vyjadřuje. Leibniz zaměňuje pojem jedince a individuální přirozenosti („*totus*“ – *haecceitas*, tj. podle Duns Scota princip, individualizující reálná jsoucna), bere je nastejno. Co když se ale ontologický a logický subjekt formálně nekryjí? Nedá se přece beze všeho předpokládat, že řád logický bude věrně odpovídat řádu reálnému i co do svých formálních struktur tak, abychom mohli vykládat strukturu reálných jsoucen podle myšlenkových struktur. Víme přece, že abstrakce vytváří svéráz rozumového poznání, který se dále projevuje obecností, znakovou strukturou pojmových obsahů atd. (V pozadí je ovšem problém Leibnizova racionalistického pojetí idejů).

Zdá se, že tu Leibniz prokázal pro matematicky vzdělané myslitele bohužel typickou nečitlivost k rozdílu mezi řádem reálným a ideálním. Problém možnosti nahodilých predikátů vznikl právě tím, že Leibniz nechal oba řády splýnout. Jinak by se nestal tak nádhavným a řešil by se v kontextech řádného ontologického zkoumání. S odvoláním na toto zkoumání musíme říci, že individuální substance není prostě součtem znaků, které nacházíme v obsahu singulárního pojmu. Takový pojem jistě obsahuje všechny své znaky nutné, pravdivé přičítávání mu je musí jako jeho predikáty přiznat. Ale tato, tečme logicko-noetická nutnost, daná principem sporu a projevující se pravdivým přičítáváním logickému subjektu, není ještě nutností ontologickou, tj. nutností, která by byla dána bytostí reálného jsoucna. Změny, jimiž reálné jsoucno prochází a akty jimi získané, závisí také na vnějších podmínkách a determinacích. Mají tedy v individuálních substancích toliko důvod své možnosti, nikoli skutečnosti. Individuální substance nejsou prostě vzhledem k svému zdokonalení soběstačné.

Leibniz ovšem patřil k těm filosofům, kteří neztratili smysl pro realitu. Především zřetel ke svobodným úkonům ho nutí, aby zahrnul možnost nahodilých predikátů. Zdá se však, že je to na úkor myšlenkové konzistence. Leibniz totiž zavádí distinkci následnosti absolutně nutné

a podmíněně nutné (ex hypothesi). V důsledku toho pak tvrdí, že budoucí jevy jsou samy o sobě nahodilé, jejich opak neimplikuje rozpor, zatímco v případě absolutní nutnosti (např. pravdy geometrie) opak spor přináší. Možná neexistence budoucích jevů dokazuje Leibnizovi jejich nahodilost, neboť nutné je právě to, čeho opak není možný. Tvzení této nemutnosti budoucích jevů je sice samo o sobě více než přijatelné, ale v rámci Leibnizovy pozice se už dá těžko sloučit s původním tvrzením, že povaha individuální substance zahrnuje všechny pravdivé predikáty, takže jsou z ní dedukovatelné (tamtéž, str.61).

Kdyby šlo jen o singulární pojem, pak by tato kolize nevznikla. Neboť v něm je obsažen nahodilý predikát jakožto nahodilý, tj. jako obsahující určitý akt, realizovaný v určitém čase příležitostné existence subjektu. Jakmile ale zařadíme tento nahodilý predikát jedinečného pojmu do individuální přirozenosti, situace se hned mění. Neboť přirozenost se dostáváme na úroveň esenciální nutnosti, a tedy už opak možný není. (Leibniz je dalek toho, aby po způsobu existencialistů dynamizoval přirozenost ve smyslu: člověk se tím, čím je, teprve stává.) Co je dáno přirozeností je nutné a nejde už o nutnost existence. Také individuální substance inohou neexistovat, ale v každém případě musí být tím, čím jsou a musí mít i to, co z této jejich esenciální konstituce plyne.

Predikát, který vyplývá z přirozenosti subjektu přináležejí mu tedy nutností absolutní; opak zavádí do přirozenosti rozpor. Těž predikát prostě nemůže zároveň vyplývat z povahy individuální substance a být vzhledem k ní nahodilý. Leibniz své ambivalentní stanovisko k nahodilým predikátům projevuje i tím, že na jiném místě v jejich prospěch říká, že nejsme schopni z pojmu „Caesar“ dedukovat Caesarovy akce. Tato naše evidentní omezenost tu ovšem také o ničem jednoznačně nesvědčí. Ale ať se nakonec Leibniz přikloní k té či oné straně, zůstává zřejmé, že zdrojem zmíněných potíží je nedostatečné rozlišování reálné individuální substance a jedinečného pojmu, který ji vyjadřuje, čili konfuze ontologického a logického subjektu. Další rozvíjení problému přibliží ontologii a speciálnímu noetickému posouzení Leibnizova systému.

3.4. Kategorie

A) Obecná idea kategoriálního třídění

Zóna vlivu ontologie se v tradiční logice ještě rozšiřuje, když se k výkladu predikabilii komplementárně připojují i kategorie. Neboť zatímco predikabilia jsou výsledkem určitého třídění obecných pojmů, v kategoriích se jedná o třídění reálných jsoucen – a sice původních, nesložených z jiných jsoucen. Poněvadž je ale mezi obojím tříděním úzká spojitost, pojednávají se v souvislosti s predikabilií rámcově i kategorie. Podrobnější výklad jednotlivých kategorií přenecháme reálným disciplínám – ontologii a kosmologii.

Predikabilní klasifikace nás orientovala na tzv. přirozené subjekty, tj. reálná jsoucna, u nichž jsme rozlišovali dva momenty: čím jsou a co jim jakožto jiné přisluší. Podle toho také mluvíme o esenciálních a neesenciálních predikátech či predikabilích. V tomto rozlišení se skrývá podnět, který možná vedl Aristotela k objevení a stanovení první kategorie. Neboť některá reálná jsoucna jsou prostě nositeli určitých náležitostí, primárně vyjadřovaných jejich neesenciálními predikáty. Jde o jsoucna typu věc (kámen, strom, kůň), která jsou nositeli svých vlastností

a činností. Aby mohlo být takové jsoucno nositelem, musí být samo nezávislé na nositeli, musí vlastnit své bytí. Jinak by nositelem jeho vlastností byl jeho nositel, a pak bychom vlastně nemohli mluvit o jeho vlastnostech.

Taková svébytná jsoucna, která ke své existenci nepotřebují nositele, se v aristotelské tradici označují termínem substance (podstata). Pojem substance představuje první kategorii. Do kategorie substance tedy spadají všechna jsoucna, která mají dokonalost vyjadřovanou jako svébytnost či sebevlastnění. Mnohá jsoucna takovou dokonalost naopak postrádají, existují jen v jiném, takže jejich bytí vlastně patří jejich nositeli. Taková jsoucna se označují termínem akcident – případdek. (Musí se rozlišovat od logického akcidentu, který se, jak patrně, zavádí z jiného důvodu a označuje určitý typ obecných pojmů – nikoli reálných jsoucen.)

Bylo by tedy možné dělit všechna jsoucna z hlediska svébytnosti na substance a akcidenty. Předností takového dělení by byla evidentní všerozsáhlost, neboť mezi mít–nemít určitou dokonalost (svébytnost) není nic třetího. Druhou kategorií by tedy mohl být akcident, jsoucno zakotvené v jiném. Taková kategoriální dualita se sice snadno nabízí, ale neodpovídá Aristotelovu záměru zachytit v obecném schématu rozmanitost zkušenostně dostupných jsoucen. Neboť „být akcidentem“ vyjadřuje u jsoucen spíše jen nedokonalost určité závislosti na jiném, ale není z toho zřejmé, co vlastně je závislé. Krom toho závislost předpokládá esenciální určení toho, co je závislé a kategoriální určení vychází spíše z této hloubky.

Má-li tedy být kategoriální třídění reálných jsoucen členité, musí se díť s ohledem na jejich pozitivní určení. A poněvadž jde o zásadní rozlišení v řádu skutečnosti, musí se odehrát na úrovni esenciální, musí brát zřetel k tomu, čím rozlišovaná jsoucna jsou. Požadovaná šíře záberu se pak nejsnáze docílí, když budou esenciální určení pojata jen minimálně, jen v nejobecnějších rysech, potřebných k vzájemnému odlišení (nejmenší obsah–největší rozsah).

Můžeme tedy formulovat hledisko kategoriálního třídění: původní, vnitřně jednotná reálná jsoucna se dělí do jednotlivých kategorií podle svého minimálního esenciálního určení. Esenciální určení v hledisku zajišťuje, že třídíme jsoucna podle toho, co je jim vlastní. Minimální určení zase umožňuje maximální rozpětí kategoriálního třídění. Z tohoto hlediska pak Aristoteles rozlišil substanci a devět akcidentálních kategorií: kvalitu, kvantitu, činnost, trpnost, místo, čas, polohu, vztah a habitus. Nad formální dokonalostí aristotelského desatera mohou ovšem vznikat pochybnosti. Ale zdá se, že zde u Aristotela převládá věcný zájem nad ideálem logické preciznosti. Ostatně lze říci, že se toto kategoriální třídění v dalším vývoji klasické filosofie poměrně osvědčilo.

B) Spojitost s predikabilií

Po vyjasnění hlediska, z něhož jednotlivá jsoucna řadíme do deseti kategorií, už může být zřejmé, proč se o kategoriích mluví jako o nejvyšších rodech. Když chceme u nějakého jsoucna zjistit do jaké kategorie patří, ptáme se na jeho nejobecnější esenciální určení. Např. u Petra, tohoto psa a této kytky nás právě zajímá, že jsou

to nositelé svých vlastností, a tudíž jsoucna svébytná; spadají tedy do kategorie substance. Tento běh, toto vidění patří zase do kategorie činnosti. Kategorie jsou tedy obecné pojmy, které vyjadřují esencialitu jednotlivých jsoucen a sice minimálně. Z predikabilního hlediska jsou to evidentně rody. A v důsledku minima obsahového určení jsou to rody nejobecnější – čili nejvyšší.

Kategoriální třídění je tedy podstatně umožněno obecnými pojmy, které lze predikabilně určit. V obráceném pohledu vidíme, že také predikabilní třídění je podstatně umožněno přirozenými subjekty, které lze kategoriálně určit. Tím je dána spojitost kategorií a predikabilů.

Souvislost třídění reálných jsoucen a obecných pojmů se ukazuje jako zvláštní případ obecné souhry subjektivity a objektivity, k níž v našem poznání dochází, a kterou lze dobře pozorovat u obecniny. Obecnina svým obsahovým a rozsahovým aspektem v sobě soustřeďuje vlivy objektu a subjektivity; zpřítomňuje realitu, ale subjektivně. Abstraktní objektivní obsah obecniny se tak stává svorníkem kategoriálního a predikabilního třídění. Jakožto objektivní vyjadřuje reálnou dokonalost jsoucen, jakožto abstraktní je přidělitelný mnohým. Na objektivní obsahový aspekt obecniny navazuje kategoriální rozměr, na subjektivní rozsahový aspekt obecniny navazuje predikabilní rozměr. Např. obecnina substance se jeví kategoriálně jako svébytné jsoucno, predikabilně jako rod. Přitom je obecnina substance, jakožto kategorie dána vysokou abstrakcí (minimum obsahu), což je úkon poznávajícího subjektu. Jakožto rod je zase dána tím, že s určitou limitací vyjadřuje esencialitu přirozených subjektů, což jsou reálná jsoucna.

Reálná jsoucna tedy spadají do kategorií a jakožto přirozené subjekty určují svou objektivní strukturou predikabilní třídění. Obecné pojmy naproti tomu spadají do predikabilů a ve formě nejvyšších rodů zase umožňují kategoriální třídění. Tím je vyznačena spojitost predikabilů a kategorií, pro níž se kategorie předběžně pojednávají už v logice.

3.4.1. Rozsah kategorií

Jestliže si v reflexi kategoriálního třídění zformulujeme jeho hledisko, získáme snáze přehled o tom, co je a co není zařaditelné do kategorií. V opačném případě taková orientace obvykle chybí, a pak jsme svědky konfučních pokusů, kdy se do kategorií umísťuje jakékoli reálné jsoucno, v jakémkoli pojmovém vyjádření, neboť zbývá jen matná představa, že kategorie mají zachytit celou realitu. V jistém smyslu je to pravda, ale představa o takové všeořaditelnosti vyžaduje zpřesnění návrtem k hledisku kategoriálního třídění. Z něho je předešlým zřejmé, že se z rozsahu kategorií vyňmují všechny konglomeráty jsoucen, tzv. nevlastní či nepůvodní jsoucna – přirozené či umělé útvary (lesy, auta, domy). Neboť kategoriální třídění je nesené úmyslem rozčlenit primárně daná, autentická jsoucna, na něž lze redukovat všechna odvozená. V tom smyslu má být zachycena celá realita.

Dále musí být při kategoriálním určování jsoucen respektováno jejich objektivní esenciální vymezení; nesmí být korumpováno nějakou pojmovou konstrukcí. Pojem, kterým chceme kategoriálně zařazované jsoucno právě vyjádřit, tedy nesmí obsahovat více esencí, nesmí být složený. Často chceme kategorizovat jsoucna sjednocená v jednom pojmovém obsahu, kte-

ry vyvolává zdání jediné esence, a tedy i jednoho jsoucna, ačkoli jde zjevně o myšlenkovou konstrukci. Takové heterogenní quasiesence (německý romanopisec, lovecký pes, pokojová lytka) jsou také příležitostí nevhodného kategoriálního určování. Pojem, jímž při takovém určování disponujeme, tedy musí být obsahově homogenní, musí vyjadřovat skutečně jedno, tj. jednou esenci určené jsoucno.

V této souvislosti vzniká otázka, zda můžeme řadit do kategorií jsoucno, pokud je myšleno konotativním pojmem. Víme, že konotativní pojmy vytváří dvě predikabilní třídy a zdůrazňovali jsme spojitost predikabilní s kategoriemi. Proč by tedy nemohly sloužit při kategoriálním určování? Odpověď závisí na tom, zda obsahují více esencí. U konotativních pojmů typu „bílý“ je na první pohled patrné třiinstí jejich primárního objektu k nositeli. Ale kdybychom je zde z toho důvodu vyřazovali jako nepoužitelné, museli bychom z kategorií vyloučit také všechny akcidenty, museli bychom zrušit devět uznávaných kategorií. Neboť akcident svou povahou také tříme k nositeli. Jestliže tedy u reálných akcidentů tato vazba na nositele nevadí, neměla by překážet ani u konotativních pojmů; neměli bychom tedy v jejich obsazích spatřovat dvě esence.

Ale je tu přece jen rozdíl; lze ho vystihnout srovnáním pojmů bělost a bílý. Pojem bělosti vyjadřuje abstraktně akcidenty, a jako takový obsahuje i jejich vazbu na nositele. Pojem bílého však obsahuje víc, nejen tu vazbu; zpřítomňuje a vyjadřuje nositele samého. Když řeknu, že Petr je bílý, ztotožňuji ho s nositelem bělosti. Kdyby predikát „bílý“ neobsahoval nositele, nemohlo by k této identifikaci s Petrem dojít. Petr není bělost; v případě bělosti tato identifikace nenastává. Je tedy zřejmé, že konotativní predikát obsahuje i nositele – čili druhou bytnost. V konotativním pojmu se tedy obsahově sjednocují dvě bytnosti, byť v nestejně intenzitě. To už neodpovídá reálné diferenciaci esencí. Nositel je krom toho v rodu substance, zatímco bělost je v rodu kvality. Konotativní pojmy tedy mají heterogenní obsahy, a proto nemohou být v kategoriálním určování použitelné. Jsoucno, pokud je kategorizovatelné, musí být tedy vyjadřováno pojmem jednoduchým, absolutním (2.2).

Zdá se, že někteří autoři (Skácel, Log. str.12) přehlížejí heterogenní charakter konotativních pojmů, když poukazují na to, že logický akcident nemusí být vždy metafyzickým akcidentem, může prý být i podstatou. Kdybychom toto vyjádření interpretovali rigorózně, museli bychom trvat na tom, že je tu problém v základě špatně položen. Neboť by se pak mylně předpokládalo, že pod obsahem logického akcidentu, tj. konotativního pojmu, můžeme vůbec uvažovat kategorizovatelné jsoucno. Viděli jsme však, že heterogenní pojmový obsah nemůže být jako takový ke kategoriím takto vztahován, nemůže být použit ke kategoriálnímu určování. Logický akcident ve své obsahové integritě prostě nevyjadřuje kategorizovatelné jsoucno. Proto je otázka, zda může být podstatou, pseudoproblémem.

Kdybychom zmíněný text interpretovali volněji, mohl by se rozdíl metafyzického a logického akcidentu vyjádřit spíše takto: V pojmové konotativní modifikaci nemusí být metafyzický akcident vždy obsahem logického akcidentu; může „být“ i atributem. V celkovějším pohledu by se dal rozdíl obojího třídění vystihnout právě tím, že zatímco konotativní pojmy typu „bílý“ jsou materiálem predikabilního třídění, jejich předmět odporuje jednomu z kritérií vřaditelnosti do kategorií.

3.5. Význam teorie predikabilí

Když uvážíme, jak frekventovaný je v našem slovníku např. termín „druh“, zdá se být význam predikabilní klasifikace nesporný. Jenže v běžném úzu je už tento termín významově posunutý za predikabilní meze. Když mluvíme o různých druzích výrob-

ků, her, modliteb, koček, nevážeme se na hranice specifické bytnosti přirozených subjektů. Těmito hranicemi je omezen jen predikabilní druh, tj. druh koncipovaný v rámci predikabilního třídění. Praktické potřeby si však vyžádaly prolomení těchto mezí, takže se termín „druh“ užívá daleko volněji. V praxi je pojem druhu chápán bez přímého vztahu k bytnosti přirozených subjektů; jeho obsahová vazba na bytnost je uvolněna. Pojem druhu je tu prostě dán námi stanoveným komplexem podobných vlastností – o něco bohatším, než je komplex rodových znaků. Jedná se tedy o druh konvenční, v jistém smyslu čistě logický. Jsme to totiž my, kdo rozhoduje o tom, co který druh bude obsahovat; obsah určitého druhu zde závisí na tom, jak ho nadefinujeme.

Mezi takovými čistě logickými druhy existují predikabilně nepřipustné složeniny. Jejich znaky však můžeme analogicky klasifikovat jako generické, diferenční, atributivní. Např. „operní zpěvák“ chápáný jako druh, má rodem znak „zpěvák“ a atributem „hudební sluch“ či „školený hlas“.

Také přírodovědecký pojem druhu má konvenční charakter. Liší se od predikabilního druhu, nekryje se tedy s druhem ontologickým. V přírodovědeckém pojetí je druh také obsahově vyplněn vlastnostmi (morfologickými, fyziologickými, biochemickými). Přitom i vědci v zásadě rozhodují o tom, kteří jedinci spadají do určitého druhu, či jaká míra akcidentální (neesenciální) podobnosti konstituuje druh. Predikabilní koncepce druhu se naproti tomu zakládá v podobnosti esenciální, která nepodléhá našim zásahům. Přírodovědecký druh je tedy jen logický, neboť je obsahově fixován jako lidským rozumem vymezený komplex vlastností za účelem klasifikace. (To je nutné zdůraznit ve filosofických sporech o evoluční teorii.) Přírodovědecké klasifikace nerostů, rostlin, zvířat vyžadují, abychom jednotlivé exempláře mohli přesně zařadit. Proto je nutné, aby byl každý druh jednoznačně vymezen. Přirozená omezenost našeho poznání reálných esencí je tu tedy doplněna konvencí: co má znaky x–y–z, patří do tohoto druhu.

U predikabilně pojatého druhu je tomu jinak. O tom, zda jsou tato dvě jsoucna téhož druhu ve smyslu ontologickém, nerozhoduje naše vymezení uměle vytvářeného logického druhu, nýbrž reálná esenciální podobnost specifického rázu. Tuto podobnost ovšem často přesně neznáme, nejsme vždy schopni specifickou bytnost přesně definovat. Nemůžeme tedy vždycky jsoucna s jistotou zařazovat do téhož druhu; to také není účelem predikabilního třídění. Bylo by nepochopením, kdybychom od predikabilů očekávali praktickou orientaci v konkrétní rozmanitosti věcí, pro snazší zacházení s nimi. K tomu si praxe vynutila pružnější pojmy; k nim patří i logický druh, který už opustil ontologický základ predikabilů.

Význam predikabilů leží spíše v teoretické poloze. Neboť umožňuje vyhodnocování a hierarchizaci predikátů v různých druzích definic. Získáváme tím přehled o tom, v jaké vrstvě objekty poznáváme, na jaké úrovni o přirozených subjektech vypovídáme. V protějšku k praktickým klasifikačním pojmům nezprehledňují predikabilia rozsahy pojmů, ale zjednávají spíše obsahovou orientaci v poznávaných jsoucnech. Filosofie, která o nich ví, je také téměř bez omezení vděčně používá.

Setkáme-li se např. s výrokem „k podstatě vědy patří jistota“, jsme zpočátku zaskočení jeho poměrnou uvolněností. Tušíme, že chce zdůraznit nutnou přináležitost jistoty k vědě. Ale co tu má podstatnost vlastně znamenat? Že jistota spolukonstituuje vědu, že je esenciálním predikátem? Věda není jistota: je spíše tím, co jistotu přináší. Měl-li tedy autor výroku na mysli toto, stačilo říci „jistota je atributem vědy“.

Jiný příklad. Historie přináší bezpočet dokladů o rozmařilosti, ziskuchtivosti a mocenských aspiracích katolické hierarchie. Tyto nepopíratelné jevy přý svědčí o tom, že ekleziologické výklady o božském původu Církve jsou nehoráznou mystifikací. Filosof se ptá: patří všechny ty pečlivě dokumentované zvrácenosti k atributům nebo logickým akcidentům Církve? V prvním případě se mylí katolická teologie, v druhém její kritici. Podobně se např. ptá noetik, zda epoché (zdržení se, neuplatňování zpochybněného) je atributem či logickým akcidentem pochybnosti. Odpověď pak rozhoduje o tom, zda ponechá prostor kritickému zkoumání, nebo ho zablokuje dogmatismem evidencí. Důsledky takového rozhodnutí jsou ve filosofii dalekosáhlé.

Absence predikabilního rozlišování má také v existencialistické literatuře za následek inflaci bytostných určení.

3.6. Shrnutí

Všechny jednoduché obecniny se člení do pěti tříd – predikabilí. Členové této predikabilní klasifikace mají zvláštní označení: druh, rod, druhový rozdí, atribut, logický akcident. Pojmy rodu, druhu, atd. tedy vznikly zvláštní reflexí (3.1.) nad původními obecninami, jsou to druhé intence (1.3.2.). Obecnina se řadí do predikabilní třídy podle toho, co vyjadřuje o svém přirozeném subjektu. Přirozeným subjektem je individuální jsooucn, v němž je obsah obecniny realizován. Nejnapadnějšími přirozenými subjekty jsou substance, ale bylo by chybou, kdybychom je redukovali jen na ně. Přirozeným subjektem může být i individuální akcident. Neboť je také esenciálně určeným jsooucnem, které lze abstraktně poznat. Pojem „spravedlnost“ je např. esenciálním predikátem, protože vyjadřuje bytnost individuálních kvalit spravedlivých osob.

Poněvadž je hlediskem třídění predikátů akcentován objektivní obsah obecnin, vyžaduje predikabilní téma ontologickou orientaci ve struktuře jsooucn. Vazba na ontologii zesiluje i tím, že se k predikabilíím v logice připojuje kategoriální třídění původních, tj. z jiných nesložených jsooucn. Hlediskem je zde minimální esenciální určení, takže se aristotelské kategorie logicky jeví jako nejvyšší rody. Spojením predikabilí a kategorií získáváme na počátku filosofického studia poměrně soustředěný vliv do složitých vztahů řádu poznání, pokud je určeno realitou.

3.6.1. Problém úplnosti predikabilí

Na konci traktátu o predikabilích podotýkají četní autoři, že členění obecnin do pěti tříd je kompletní. Zigliara ve své filosofické summě pro to uvádí argument Goudlina, který mnozí přejímají (Rospšil, Gredt, de Vries aj.). Goudlin usuzuje v podstatě takto: Predikabilně

určitelná obecnina vyjadřuje buď bytnost svého subjektu, nebo ne. Vyjadřuje-li bytnost, pak buď relativně úplně (druh), nebo jen částečně a sice buď část určitelnou (rod), nebo určitý (rozdíl). Nevyjadřuje-li obecnina bytnost svého subjektu, pak buď obsahuje to, co z ní plyne (atribut), nebo to, co s ní není nutně spojeno (akcident).

Tento sled dvojjenných disjunkcí je přesvědčivý, jistě zajišťuje nějakou úplnost dělení; poněvadž se tu spojuje více dělení, můžeme mluvit o klasifikaci. Čeho se však taková úplnost týká? Jedno z pravidel správného dělení požaduje, aby se části, v něž je rozsah děleného pojmu rozčleněn, ve svém souhrnu rovnaly celku tohoto rozsahu, aby se tedy členové dělení svými rozsahy kryly s rozsahem děleného pojmu. Respektováním tohoto pravidla získává dělení kvalitu adekvace; není ani široké, ani úzké. Právě tuto kvalitu uvedený sled disjunkcí u predikabilní klasifikace dokázal: Každý obecný, jednoduchý pojem a jen ten lze zařadit do jedné z pěti tříd.

Co však mělo být dokázáno? Že počet členů, v něž byly pojmy rozčleněny, je úplný, že nemůže existovat šesté predikabilium. Kdy by vzniklo šesté predikabilium? Kdybychom do klasifikace zavedli ještě jedno hledisko – a tedy i rozdělení. Co nám brání, abychom si v predikabilním kontextu nevolili nějaký další znak a nenčnili ho novým hlediskem? Rozhodně ne uvedená argumentace. Ta dokazuje jen adekvaci klasifikace, ale tu bychom při šestém predikabilii mohli zachovat také. Argumentace však měla dokazovat úplnost dílčích hledisek; zjevně tedy uhnila.

Jsně svědky logické chyby, která se nazývá posunutí důkazu, dokazuje se něco jiného, než mělo být dokazováno. Není tedy zřejmé, že by byl výběr hledisek vyčerpávající. Zahnutí všech predikátů, verifikované dvojjennými disjunkcemi, o tom nic neříká. Takovým postupem bychom mohli dokazovat, že např. dvojjenné dělení na predikáty esenciální a neesenciální je také úplné, protože je adekvátní.

Je tedy klasická koncepce pěti predikabilii jediné možná? Vyznačíme její hlediska. Predikáty dělíme podle vyjádření esence na esenciální a neesenciální. Tady ještě žádné predikabilium fixováno není. Esenciální dělíme podle toho, zda vyjadřují relativně celou esenci, na druh a částečně vyjadřující. Zde však protějšek druhu nepředsavuje žádný predikabilní člen, ale dělí se dál podle determinativního postavení na rod a rozdíl.

Dělení esenciálních predikátů je tedy nesouřadné. Takové skoky bývají v praxi tolerovány, i když striktně vzato odporují pravidlu správného dělení, neboť nesouřadná klasifikace je zase v jiných ohledech výhodnější. Vystupují-li ale zastánci klasické koncepce s tak teoretickým nárokem na úplnost, neměli by tento formální nedostatek přehlížet. Nakonec se totiž obrací proti nim. Neboť neesenciální predikáty dělí souřadně podle nutného plynutí na atributy a logické akcidenty. Je-li ale dovolen skok u esenciálních predikabilii, mohli bychom ho symetricky připsat i u neesenciálních. Alternativní klasifikace šesti predikabilii by pak zavedla u neesenciálních podřazené hledisko, a rovnou by rozděila nutně vyplývající podle toho, zda plynou ze specifické difference, nebo ne, na výlučné – propria a nevýlučné – atributy. Kontingentní logické akcidenty by zůstaly jako protějšek nutných, ale predikabilně nefixovaných, podobně jako druh nemá fixovaný souřadný protějšek. Tímto skokem bychom tedy docílili šesté predikabilium – proprium.

Necháme-li stranou nedorozumění o propriích (3.3.1.), neměli by stoupenci koncepce pěti predikabilii nic namítat. Nárok na úplnost této koncepce je tedy upřesněný. Proto není třeba dogmaticky insistovat na její jedinečnosti. Teoreticky vzato, představuje tato koncepce jen jeden z mnoha možných způsobů predikabilní klasifikace. Na druhé straně se však neukazuje vážný důvod, proč bychom od ní měli odstupovat. Vzhledem k – tálemy v tradici

tedy zřetelíme u koncepce pěti predikabilí s tím, že proprium můžeme chápat jako druh atributu a typ inseparabilních predikátů jako druh logického akcidentu.

3.6.2. Problém poznatelnosti ontologických druhů podstat

Jestliže se pojmem druh všeobecně míní sjednocení mnohých jednotlivin na základě nějaké určitéjší podobnosti, pak můžeme říci, že přírodovědecké druhy substancí jsou na úrovni akcidentální (formují se neesenciálními predikáty), kdežto filosoficky stanovený druh je na úrovni esenciální. A poněvadž se esence podstat liší od jejich akcidentů, liší se i přírodovědecký druh od druhu ontologického, který je předmětem filosofie. Proto se také nemůže přírodovědecké určování specifické rozmanitosti podstat automaticky pokládat za adekvátní zachycení jejich specifické diferenciace tak, jak je ontologickými druhy objektivně dána. Jak se ale k této objektivní rozmanitosti ontologických druhů podstat přiblíží? Z hlediska veškeré zkušenosti se ontologický druh musí jevit jako neznámé x. Noetika také nutí k střizlivosti, neboť prokazuje, že specifické difference podstat přímo nepoznáváme. Odpovídá tedy vůbec náš běžný úzus, v němž rozlišujeme druhy nerostů, rostlin a živočichů, skutečně specifické členitosti?

Tato problematika spadá výmí předpoklady do ontologicko-noetického okruhu. Ale zamlučený kontrast s přírodovědeckým druhem vyprovokoval otázku poznatelnosti ontologických druhů podstat, již se v naší souvislosti nemůžeme úplně vyhnout. Nehledě k tomu, že v tomto bodě existují četná nedorozumění a pochybnosti o filosofové kompetenci. Smíme se s tím, že čelná přístupová cesta přímého kategoriálního určování ontologických druhů podstat je pro naše poznání nepřichodná. Přesto existují určité oklidy, jimiž se může deduktivní filosofická úvala poněkud proklesit k hájemství ontologických druhů a do určité míry se i s jistotou orientovat ve skutečně specifické rozmanitosti podstat. Abychom tyto filosofické možnosti alespoň naznačili, dokažme, že např. skutečně existují druhy nerostů, rostlin a živočichů a sice ve smyslu ontologickém. Konsekventně pak dovedíme, že také člověk je takovým ontologickým druhem.

Jako vzdálený předpoklad důkazu vezměme existenci nějakých ontologických druhů podstat, což značí, že existují svébytná jsouna, která se do určité míry esenciálně podobají. Noetický předpoklad zase říká, že do určité míry poznáváme esenciální podstat. Dále je tu zkušenostní fakt výrazných dokonalostí tělesnosti, vegetativnosti, animality a racionality, jimiž podstaty základně rozlišujeme. Konečně připustíme, že se v těchto dokonalostech hodnotově orientujeme, že správně chápeme jejich bytostnou odstupňovanost – např. živé je dokonalejší než neživé. Teze, kterou máme dokazovat, vlastně také říká, že tělesnost, vegetativnost a animalita mají generický ráz. Existují-li druhy těles, rostlin a živočichů, pak tělesnost, vegetativnost a animalita jsou generickými určeními a naopak.

Máme tedy dokázat, že tyto výrazné dokonalosti jsou v abstrakci od nositele rodovými rozdíly. Kdyby jimi nebyly, mohly by být buď specifickými diferenciemi, nebo subspecifickými, akcidentálními rozdíly; jiná možnost není. Buď jsou totiž esenciální, nebo ne; nejsou-li esenciální, jsou akcidentální, subspecifické. Jsou-li esenciální, pak jsou buď na vrcholu dokonalosti v rámci podobného (tj. specifická difference), nebo ne (generická difference) – a to chceme dokázat. K hledánímu závěru tedy můžeme dospět vylučovací metodou. Přitom nám poslouží především pojem specifické difference. Připomeňme, že ve specifické difference jde o nejvyšší společné určení. Nejvyšší proto, že to je jednak rovina esenciální, vzhledem k níž jsou ostatní určení odvozená; jednak je v této rovině difference vyjádřena právě ta vlastní,

specifickosti nejvíce reprezentující dokonalost. Společně proto, že jde o určení vnitřní druhu, který svou povahou soustřeďuje to, v čem se mnozí esenciálně shodují.

Máme tedy vyloučit, že by zmíněné dokonalosti byly specifickými nebo subspecifickými diferenciemi.

1. Alternativa specifických diferenci:

a) Buď jsou všechny specifickými diferenciemi, a pak plyne, že se tělesnost a animalita nelíší. Neboť specifická diference identifikuje (tj. jednou esenciálně dokonalostí vymezuje) druh a např. v živočichovi jsou obě obsaženy. Jestliže se však tělesnost a animalita ztotožňují, pak také každé těleso je živočichem. Tento mylný důsledek tedy ukazuje, že všechny sledované dokonalosti nemohou být specifickými diferenciemi.

b) Nebo jen nižší jsou specifickými diferenciemi. Kdyby tomu tak bylo, pak by např. všechna tělesa byla téhož druhu, a pak by např. animalita byla subspecifickou diferencí či sekundární dokonalostí, odvozenou z tělesnosti. Avšak animalita je vyšší, a přitom je společná mnohým. Tělesnost tedy v tomto případě nevyhovuje nárokům specifické difference – být nejvyšším společným určením. Nadto je nemožné, aby subspecifická, nesenciálně dokonalost podstaty hodnotově převyšovala její esenci, v níž má jakožto atribut svůj vnitřní důvod. Žádná nižší dokonalost tedy nemůže být hodnotově nadřazenou specifickou diferencí.

c) Nebo jen animalita je specifickou diferencí. Důkaz opaku vychází ze stejného principu, jen se posouvá do vyšší polohy. Kdyby totiž animalita byla specifickou diferencí, pak by racionalita byla jejím derivátem, což zase odporuje pojmu a požadavkům specifické difference.

2. Alternativa subspecifických diferenci:

a) Buď jsou všechny sledované dokonalosti subspecifickými diferenciemi; pak plyne, že druhem je buď substance, nebo neznámé x, situované mezi substancí a tělesností. Je-li substantialita specifickou diferencí, pak tu vlastně není prostor pro nějakou esencialitu světyného; zůstalo by prázdné „o sobě“, nositel by neměl vlastní bytí, své „co je“. Avšak bytí nositele je vnitřním důvodem akcidentů – subspecifických diferenci. Kdyby tedy sama substance byla druhem, nebyl by tu ani nositel, ani subspecifické difference. Je-li nadto perscita (bytí o sobě) vymezením substance a zároveň specifickou diferencí, nelze už mluvit o druzích podstat; neboť už tu není prostor pro jejich specifické difference. Druhý podstat jsmc však předpokládali.

Je-li druhem ono neznámé x, pak bychom vlastně nepoznávali, co substance jsou. Nebyly by ani tělesa, ani rostlinami, ani živočichy, což odporuje noetickému předpokladu poznatelnosti specifické bytnosti podstat. Stálé potence určitých projevů, z nichž poznáváme sledované dokonalosti, by při hypotéze neznámého x nebyly svědectvím bytí nositele, degradovaly by se na nahodilé akcidenty. To však odporuje zkušenosti pravidelného výskytu těch projevů u nositele. Tento pravidelný výskyt musí mít, jakožto pravidelný, princip v bytí nositele. Proto jsou ony potence, z nichž projevy pravidelně vycházejí, stálé, nemohou být nahodilými akcidenty. Pak ale svědčí o bytí nositele, čímž je hypotéza neznámého x fabrikována.

b) Nebo jen nižší jsou subspecifickými diferenciemi. Pak by ale plynulo, že všechny jsou subspecifické. Neboť vyšší difference předpokládají nižší, jakožto obsažené v korelujícím rodu. Kdyby tedy vyšší dokonalosti měly zůstat esenciálními diferenciemi nositele, pak by jako takové zároveň nebyly esenciálními – což je rozpor. Neboť by se v rámci esence nositele identifikovaly s nižšími, subspecifickými, obsaženými v rodu. Možnost, že by všechny byly subspecifické, jsme však vyloučili.

c) Nebo konečně jen vyšší jsou subspecifické a to je zase proti pojmu a požadavkům specifické difference.

Tím je tedy dokázáno, že výrazné dokonalosti tělesnosti, vegetativnosti a živočišnosti mají generický charakter, že tedy skutečně existují druhy (těles, rostlin a živočichů). Z hlediska předvědecké a přírodovědecké zkušenosti se takový poznatek zdá banální. Ale nezapomínejme, že tu byla dokázána existence právě takových druhů ve smyslu ontologickém – nekonvenčním. A po pravdě řečeno, o takto pojatém druhu v přetřevdecké zkušenosti velice málo a přírodovědecká dokonce, protože programově, už vůbec nic. Filosofie tak vytváří svým, s převahou neempirickým způsobem uvažování, základní rámec poznání ontologicko-specifické diferenciace hmotných jsoucn, v jehož mezích se pak mohou druhy detailněji rozlišovat, aniž by se opouštěla nebo ignorovala ontologická rovina druhů.

V souvislosti s tímto důkazem můžeme obdobně stanovit, že také člověk je ontologickým druhem. Kdybychom totiž chtěli specificitu nositele rozumového života spatřovat v pouhé animalitě, pak bychom jednak popírali její právě dokázanou genericnost, a nadto bychom odvozovali hodnoty rozumovosti z nižšího, čímž se zase odporuje pojmu specifické difference. K takovému pojmání mají blízko materialisté a evolucionisté, pro něž jsou specificky lidské skutečnosti jen vývojové danými modalitami jakési prazákladní Entity.

Z opačné strany by mohli naši tezi popírat např. rasisté, kteří by racionalitu brali jen jako rodovou dokonalost a specificitu by určovali pomocí sobě příhodných rasových diferencí. Avšak specifická difference má být nejvyšší společnou dokonalostí, kdežto rasové znaky jsou zřejmě hodnotově nižší než rozumovost. Rozumovost je konstitutivně spoludána celá oblast osobních a etických hodnot, v nichž lidský život nepopíratelně vrcholí. Rozum dokonce primárně zakládá oblast duchovního života. Proto nelze hledat specifické určení lidského bytí někde nad rozumovostí. Našli bychom jen hodnoty odvozené, rozumovostí podstatně určené. Nemůžeme tedy nazvat bělocha druhem, chceme-li mluvit ontologicky přesně.

Blíží určování ontologických druhů nerostů, rostlin a živočichů by mělo být zájmem reálných disciplín. Muselo by tu však dojít k souhlře filosofie a speciálních empirických věd; to je ovšem příliš delikátní záležitost.

ČLÁNEK 4. VZTAHY POJMŮ

4.1. Totožnost a různost pojmů

a) V rovině formálního předmětu logiky

Když v logice uvažujeme vzájemné vztahy pojmů z hlediska totožnosti a různosti, soustředujeme se pochopitelně na jejich objektivní aspekt (1.2.). V subjektivním aspektu se pojmy prostě liší jako individuální data vědomí; jejich srovnávání z hlediska totožnosti by po této stránce nemělo smysl. Logiku zajímají obsahové a rozsahové relace pojmů. Přitom je logik pozoruje v ideální podobě, nekomplikuje si zkoumání individuálními diferencemi pojmů. Abstrahuje od psychologické subjektivity pojmů až tak dalece, nakolik z ní pocházejí i různé obsahové nuance, jimiž se liší specificky

pojmu tedy znamená, že logik vymaňuje i samotné pojmové obsahy z individuální spletnosti jejich faktické existence ve vědomí a upravuje si studovaný materiál pro své potřeby. Pojmové obsahy, na nichž se zkoumané relace odhalují a manifestují, jsou tedy nezbytnými idealizacemi.

Pokud by snad tato samozřejmost abstraktivního zaměřování vyvolala dnes oblíbenou námitku, že se tu logika vzdaluje živé skutečnosti, již pojmy ve své individuální existenci bezesporu také jsou, pak můžeme ujistit, že relativní únik skutečnosti je vyvážen potřebným věděním, které logika svou abstrakcí získává. Úkolem logiky není zachycovat pojmy tak, jak jsou ve vědomí dány; logika ani nechce suplovat psychologii. Jestliže poněkud odstupuje od syrové skutečnosti četných konfuzí faktického myšlení, pak jen proto, aby odhalila zákonitost, která se v něm až příliš často a k jeho škodě nenachází. Svým abstraktním poznáním pak může logika posloužit faktickému myšlení tím, že do něj vnáší světlo, uvádí ho do řádu, a tak přispívá k jeho dokonalosti. Když tedy logika jako normativní věda nekonstatuje, jaké myšlení *de facto* je, ale ukazuje, jaké by být mělo, pak to není její nedostatek, nýbrž přednost.

Připomněli jsme linii formálního předmětu logiky, abychom se vyhnuli případnému nedorozumění o tom, v jakém smyslu zde chceme pojmy srovnávat.

b) Obsahové relace

Při srovnávání pojmů sice v zásadě abstrahujeme od jejich subjektivní stránky a situujeme se na úroveň objektivní, obsahovou; přesto nás však výchozí určování obsahové totožnosti dvou pojmů nutí přihlídnout i k jejich subjektivitě. Dva pojmy jsou obsahově zcela totožné, když každý z nich má všechny znaky druhého. Jak bychom ale mohli v čistě objektivním zaměření mluvit při takové totožnosti o dvou pojmech? Vždyť dualita implikuje různost, která je právě smyslem totožnosti vyloučena.

Abychom tedy mohli myslet dva obsahově zcela totožné pojmy, musíme se uchýlit k jejich subjektivnímu aspektu. Pak můžeme při definování klást vedle sebe dva pojmy (člověk je živočich rozumný, ctnost je pohotovost k dobrému jednání) a stanovit jejich úplnou obsahovou identitu; objektivně též obsah je tu myšlen dvěma pojmy. Definovaným pojmem ho pojímáme v povšechné nerozlišenosti, definujícím ho chápeme rozlišené. (Jsou tu různé poměry aktuálních a virtuálních znaků). Tento rozdíl ve stupni rozlišení pochází ze subjektivní stránky pojmů, ze způsobu pojímání téhož obsahu. Poněvadž se pojmy „člověk“ a „živočich rozumový“ naprosto shodují v tom, že vyjadřují jedno jsoúcio v témže esenciálním aktu, je jejich rozdíl jen logický, nikoli reálný. A jelikož se na tom rozdílu vyjádřená realita nepodílí, je to rozdíl čistě racionální, daný toliko subjektivními podmínkami myšlení. Rozdíl mezi definovaným a definujícím pojmem tedy charakterizujeme jako logický a sice čistě racionální.

Věříš, ale přesto ještě jen logický rozdíl nastává mezi pojmy, které sice také vyjadřují tutéž bytnost, ale svými formálními předměty zdůrazňují její různé inteligibilní aspekty (člověk–živočich jako jeho znak, pohotovost k dobrému jednání–kvalita vů-

le). Tento rozdíl je sice také v zásadě dán naším pojmáním a zůstává v mezích téhož aktu, takže je zase jen logický, ale už se v něm projevuje i realita; scholastici říkají, že v ní má takový rozdíl svůj základ. Různost intelektuálních aspektů, která zde vytváří obsahovou různost pojmů, se totiž zakládá v esenciální dokonalosti poznávaného jsoouca, které svou určitostí tyto aspekty abstraktnímu pojmání nabízí. Logický rozdíl s reálným fundamentem se v protějšku k čistě racionálnímu nazývá virtuální.

Oproti logickému rozdílu se dva pojmy liší reálně, když svými obsahy vyjadřují různé akty. Skácel např. chápe pojmy „syn Filipův“ a „vítěz nad Dariem“ jako logicky různé, ale reálně totožné – patrně pro jejich totožnost v materiálním předmětu (Alexandr Veliký). Ale v souvislosti s pojmovými obsahy má smysl mluvit o reálné totožnosti, jen když je jejich obsahová diference dána čistě logicky – jen naším pojmáním. Zde se však obsahy liší „reálně“. Synovský vztah je reálně různý od stavu, k němuž se sbíhal komplex činností, pro které se Alexandr stal vítězem. Navzdory totožnosti v materiálním předmětu tedy musíme trvat na tom, že se oba pojmy liší reálně.

Silnější reálný rozdíl nacházíme u pojmů, které se liší i materiálním předmětem (člověk–kůň). Ale ani zde ještě nechybí částečná obsahová totožnost – podobnost v generických znacích. Různost je posléze vystupňována, spadají-li pojmy do různých kategorií (podřazenost–budoucnost, kámen–čich). Poněvadž takové pojmy nemají žádný společný rodový obsah, považují je někteří autoři za nesrovnatelné.

Shrňme tuto stupnici rozdílů dvou pojmů podle slábnoucí totožnosti. Jestliže je obsahový rozdíl dvou pojmů dán jen subjektivně tím, jak obsah v rámci jednoho předmětného aktu pojmáme, mluvíme o rozdílu logickém. Ten se dělí podle toho, zda je dán jen subjektem či má základ v realitě, na čistě racionální (definovaný a definující pojem) a virtuální (živočích rozumový–substance personální, ctnost–kvalita duchové schopnosti). Jakmile se pojmové obsahy liší tím, že vyjadřují reálně různé akty, je diference mezi pojmy reálná. Pak buď pojmy mají též materiální předmět (Karel IV. vladař–křesťan), nebo aspoň též generický obsah (měď–železo), nebo konečně spadají pod různé nejvyšší rody a totožnost se téměř vyrácí (rostlina–číslo).

Dělicí čára mezi rozdílem logickým a reálným je tedy vedena s ohledem na realitu. Reálná odlišnost jsooucn určuje i reálnou odlišnost pojmů, pokud svými obsahy různá jsoouca vyjadřují. Podle tohoto dělení pak může snadno nastat situace, kdy rozdíl mezi obsaženým a obsahujícím pojmem je jednou reálný (člověk–běloch), a jindy jen logický (živočích–člověk). Čistě logický poměr obsaženosti zde nerozhoduje; i tady se do logiky promítá ontologie. Povahu rozdílu dvou pojmů tedy určujeme v závislosti na našem rozlišování jsooucn.

c) Rozsahové relace

Očekávali bychom, že rozsahové poměry pojmů budou kopírovat obsahové vztahy totožnosti a různosti, které v tomto srovnávání pojmů dominují. Např. pojmy naprosto obsahově totožné se kryjí, tj. jsou naprosto totožné i rozsahově. Takové

krytí však nacházíme i mezi pojmy různých formálních předmětů, kde už obsahová totožnost ubývá (živočich rozumový – svobodný, Tomáš učenec – světec). Naopak pojmy, které se rozsahově zcela vylučují, mohou být v generických polohách částečně obsahově totožné (pes–kůň). Jen částečná rozsahová totožnost, ať už v podobě podřazenosti (živá bytost–růže), či průniku (kuřák–historik), je spojena s částečnou obsahovou totožností; ta tedy prochází všemi rozsahovými poměry.

Mimochodem jsme získali přehled o tom, v jakých speciálně rozsahových poměrech se dva pojmy mohou nacházet: krytí, podřazenost, průnik (křížení), vylučování. Tuto znalost uplatníme, až budeme sledovat poměry pojmů ve složitějších strukturách – soudech a úsudcích.

4.1.1. Pojmy v rámci jedné přirozenosti

Určitá nesnáze vzniká při určování povahy rozdílu pojmů, které svými obsahy nepřekračují meze jedné přirozenosti (živočich rozumový – svobodný). Pojmem přirozenosti postihuje ontolog to, co je pro subjekt nutné, můžeme mluvit o oblasti vrozeného; logicky vyléno ji vyvábí esenciální predikáty ve spojení s atributy. Kromě esence subjektu jsou tu tedy přítomny i esence vrozených schopností, jakožto principů různých činností. Jako v případě bytosti, může být tím spíše přirozenost zachycována v různých aspektech různými pojmy. Tyto pojmy (živ. rozumový – svobodný) svými formálními předměty vyjadřují různé bytosti; měly by se tedy lišit reálně.

Takové zařazení rozdílu uvedených pojmů by však bylo oprávněné, kdybychom reálný rozdíl definovali s ohledem na formální předmět. My jsme ale za kritérium reálného rozdílu pojmů vzali jejich obsahy (ne jen formální předměty), pokud vyjadřují různé akty. A poněvadž jsou pojmové obsahy determinovány poznatelnými objekty, mají i pásmo virtuálních znaků (I 4.1.), které svou nutnou přítomností kompletují pojmový obsah. Vzhledem k obsahové integritě se však rozdíl pojmů, které se v rámci jedné přirozenosti liší formálními předměty, jeví jinak: Co jeden pojem obsahuje aktuálně, to má druhý částečně virtuálně a naopak. Neboť oba vyjadřují jednu specifickou přirozenost, takže se obsahově podílejí na všech jejich implikacích. Poněvadž tedy pojmy v rámci jedné přirozenosti svými obsahy nevyjadřují různé akty, nýbrž je většinou svými formálními předměty jen různě akcentují, neliší se reálně, nýbrž jen virtuálně.

Někdo by ale mohl spatřovat v našem určování jistou diskrepanci. Jednou totiž pojmy, vyjadřující tutéž substanci pokaždé s různými akcidenty, chápeme jako reálně totožné (Petr s rozumem – Petr s vůlí), a jindy zase jako reálně různé (Sokrates vzdělaný – Sokrates jdoucí). Jestliže se odvoláváme na implikace přirozenosti v prvním případě, neměli bychom přehlížet, že také pojem Sokrata implikuje všechny Sokratovy akty. Pak bychom měli uznat, že virtuálním znakem pojmu „vzdělaný Sokrates“ je i „jdoucí“, a že tedy i v druhém případě jde o rozdíl toliko logický – jak tvrdil na příkl. Alexandra Velikého i Skácel. (Log 4.1.)

Ale oponent se v námitce dopouští té konfuze reálné a logické nutnosti, kterou jsme už konstatovali u Leibnize (S.3.2.). My jsme se totiž v prvním případě odvolávali na virtuální znaky na základě reálné nutnosti v rámci přirozenosti; ta také rozhodla o reálné totožnosti pojmů „Petr s rozumem – s vůlí“. Kdežto Sokrates jakožto reálný jedinec nevykonával své činnosti nutně. To, co vyjadřují jeho logické akcidenty, nebylo implikováno individuální přirozeností Sokrata; obsahy tu nejsou propojeny reálnou nutností. Jen singulární pojem

Sokrata implikuje všechny jeho znaky, ale nutností toliko logickou. Logické akcidenty tu tedy nejsou virtuálními znaky, pojmy Sokrata vzdělaného a Sokrata jdeloucího se liší reálně.

4.2. Různé druhy opozice pojmů

a) Slučitelnost a neslučitelnost

Příklady reálné různých pojmů téhož materiálního předmětu zpřítomňují moment slučitelnosti. Dva pojmy jsou slučitelné, když mohou koexistovat ve třetím pojmu jako jeho znaky. Znamená to snad, že pojmy sochařství a malířství jsou slučitelné, jak ve své Logice (str.35) tvrdí A. Kolman, protože jsou souřadnými členy rozsahu třetího pojmu – umění?

Kolman ovšem definuje slučitelné pojmy se zřetelem na jejich obsahy – nemají prý znaky, které by se vylučovaly. Vzápětí však nepochopitelně jako příklad uvádí dvojici fyzika–zoologie. Obě vědy se přece specificky liší svými formálními předměty. Pojem fyziky nemůže obsahovat jako svůj znak primární zaměření na formální předmět zoologie a naopak. Také pojmy sochařství a malířství mají vzájemně nepřevoditelné specifické difference, které ani nelze slučovat v obsahu jednoho pojmu (jiného jsoucna), neboť jsoucna jako taková dostatečně vyhraňují.

Slučitelnost pojmů tedy uvažujeme v obsahové rovině. Možná koexistence dvou pojmů ve třetím se jich týká jakožto znaků. Slučitelnost pojmů se zakládá ve složenosti reálných objektů. Nemusíme ji však složitě odhalovat, neboť je v reálných objektech, pokud jsou aspektuálně poznávány, zároveň už uskutečněna. Že jsou například pojmy „mocný“ – „šlechetný“ slučitelné, poznáváme ze zkušenosti s takovými lidmi, jako byl sv. Ludvík, Marcus Aurelius či Thomas Moore.

Různost pojmů vrcholí neslučitelností. Neslučitelné pojmy nemohou být současně znaky téhož pojmu, vylučují se. Taková neslučitelnost se vyskytuje i mezi pojmy různých kategorií (pes, barva, včera, pět) či mezi pojmy různých druhů téhož rodu (smrk–dub). Příklady můžeme volit zcela náhodně, neboť zde mezi pojmy není nějaké užší spojení. Jedná se proto o neslučitelnost v širším smyslu (pojmy disparátní).

Od dob Aristotela však logiky zajímá taková neslučitelnost, při níž se pojmy navzájem ohlaňují: Při aktualizaci jednoho se snadno ptáme na druhý, neboť se zde pojmy k sobě speciálně vztahují. Mezi takovými pojmy je striktní opozice a Aristoteles rozlišil čtyři její druhy: kontradikce, privace, kontrárnost, korelace.

b) Kontradikce

V jednom pojmu samozřejmě nemůže být zároveň znak a jeho popření; mezi kladným a záporným pojmem je neslučitelnost nejnapadnější. Jestliže záporný pojem zcela popírá kladný, nastává kontradiktorní opozice: A–nonA. Kontradikce je tedy mezi pojmy jsoucno–ne jsoucno, člověk–ne člověk, vědění–ne vědění, společnost–ne společnost.

Mezi jsoucnem a nejsoucnem není nic třetího. (To se jako princip vyloučeného třetího dokazuje v noetice.) Třetí člen, který by nebyl ani A, ani non A však není možný ani u kontradikce s konkrétnějším zápořem (ne člověk). Neboť i tady popí-

rá záporný pojem téměř nediferencovaně, ponechává jen něco, co není A – a to zahrnuje vše, kromě A. Prostor pro třetí možnost by vznikl jen v případě nějaké nepopřené části kladného obsahu, která by byla specifictější, než „něco jsoucí“. Takto je ale vše, co nespadá do rozsahu kladného pojmu v extenzi záporného – něco, co není A.

Protichůdnost členů, které nepřipouští nic třetího je nejsilnější; to se projevuje i v logických přechodech: Platnost jednoho členu znamená popření druhého a neplatnost jednoho je kladením druhého. Důvod plynulosti těchto přechodů spočívá v principu sporu a ve vyloučení třetí možnosti mezi členy kontradiktorické opozice.

c) Privace

Totální negací určitého pojmu je dána kontradikce. Částečná negace zakládá slabší protichůdnost dvou pojmů – privaci. Privativní opozice však nenastává při jakékoli částečné negaci. Ta se musí týkat nějaké dokonalosti, která je přiměřená nositeli. Jde-li tedy o popření dokonalosti, kterou by měl nositel s ohledem na svoji přirozenost mít, vzniká privace. Taková protichůdnost je tedy mezi pojmy: vidoucí – slepý (pes), vědoucí – nevědoucí (učitel, kde nevědomost se týká toho, co učí), se strunami – bez strun (housle), spravedlivý – nespravedlivý (dospělý člověk), právně uspořádaný – právně nihilistický (stát).

Protože touto speciální negací není zasažen nositel vůbec, připouští privace třetí možnost: nositele, jehož povaha nepřináší popíranou dokonalost – např. kámen je mimo vidění a slepotu, pes mimo šedrost a lakotu. Třetí možnost je tu tedy mimo rod, v jehož rámci se vyskytuje dokonalost, jejíž případný nedostatek je vyjadřován záporným pojmem, který je členem privativní protichůdnosti.

Třetí možnost omezuje logické přechody mezi členy privace. Platí-li o subjektu jeden člen, neplatí na základě neslučitelnosti druhý. Ale z neplatnosti jednoho při neznámém nositeli nemohu automaticky klást druhý – ve hře je třetí možnost. Neplatí-li o subjektu, že je slepý, neznamená to, že je schopen vidět; subjektem může být anorganické, nebo čisté duchovní jsoucno. Jen když je nositel známý jako adekvátní, můžeme z neplatnosti jednoho členu přejít ke kladení druhého.

d) Kontrárnost

Striktní opozice není jen mezi kladnými a zápornými pojmy. Také v řadě pozitivních pojmů podřazených nejbližšímu rodu lze najít dva neslučitelné, které se navzájem ohlašují; jsou to od sebe nejvíce vzdálené, krajní pojmy. Mezi takovými extrémy je kontrární protichůdnost; mají se k sobě jako A – non A + x.

Kontrárnost je tedy mezi pojmy: zbabělost – nerozumná smělost, bílý – černý, bohatý – chudý, východ – západ, kytara basová – sólová, demokracie – monarchie. Poněvadž se rodová dokonalost kontrárních pojmů může často realizovat mnoha způsoby, existuje v kontrárnosti třetí možnost – tentokrát už v rámci rodu – a tím jsou opět limitovány logické přechody.

Je-li pravdou, že určitý objekt není bílý, neznamená to, že je černý. Mezičleny jsou pochopitelné také neslučitelné; týž objekt nemůže být zároveň a v téměř

místě červený a modrý či černý. Jen když je řada kontrárních pojmů prokazatelně dvojčlenná, přechody se uvolňují jako při kontradikci. K tomu dochází, když jeden kontrární člen je pro subjekt nutný – ne ovšem jako atribut; to by se totiž zrušila i možnost opaku, a nebyla by tu kontrárnost. Nerealizuje-li se jeden člen dvojčlenné řady, realizuje se druhý.

V praxi se ale nevážeme tak úzkostlivě na teoretické vymezování kontrárnosti v rámci striktní opozice, které ji fixuje na opačné póly uvnitř rozsahu nejbližšího rodu. Také střední členy (zelený-modrý) nebo i druhy různých rodů (kámen-člověk) prakticky chápeme jako kontrární pojmy – v širším smyslu.

e) Korelace

Na rozdíl od kontrárních v širším smyslu splňují některé pozitivní pojmy snadno nárok striktní opozice, neboť samy sebou zpřítomňují jiné pojmy – koreláty. Korelativní pojmy tedy vyjadřují taková jsoucna, která mají svou povahou vazbu na jiná. Pojem poznání vyvolává souvztažný pojem poznatelného, pojem vlády ovládané, přčina účinek, větší menší, otec dítě atd. Jeden korelativní pojem nemůže být bez druhého a to je při jejich neslučitelnosti překvapivé. Nemohou však jakožto neslučitelné současně patřit témuž subjektu; otec nemůže být v téže věci, v jakém je otcem, zároveň i synem. Poznání jednoho korelátu je i poznáním druhého.

4.2.1. Slučitelnost v. souřadnost

Slučitelnost jsme definovali v obsahovém aspektu, a proto jsme také odmítli Kolmanovy příklady slučitelných pojmů (Log. 4.2.A). Tyto příklady (fyzika-zoologie, malířství-sochařství) však navozují představu rozsahové slučitelnosti v nadřazeném pojmu. Nebylo by tedy možné uvažovat slučitelnost z hlediska rozsahu? Takový pohled nabízí i Bolzano, když definuje slučitelné pojmy tím, že mají společnou část rozsahu; neshlučitelnost pak vymezuje rozsahovým vylučováním pojmů (Vědeckovi, str.140).

Ale ani tady se Kolmanovy příklady neuchytí, neboť naše i Bolzanova definice se extenzivně kryjí. Bolzano jen v rozsahovém aspektu zachycuje situaci obsahové slučitelnosti. Slučitelnost znaků totiž implikuje jejich částečnou rozsahovou totožnost (vezmeme-li je jako samostatné pojmy), minimálně v jejich společném subjektu, jehož jsou znaky. Společná část rozsahu dvou pojmů zase předpokládá jejich možné kladné spojení (některý právník je zkorumpovaný), čili obsahovou slučitelnost. Naše a Bolzanova definice slučitelnosti se tedy k sobě mají tak, že je-li splněna jedna, je splněna i druhá.

Kolmanovy příklady se tedy nevejdou ani do Bolzanovy definice. Orientují na koexistenci souřadných členů jednoho rozsahu, kteří se mezi sebou rozsahově vylučují, zatímco Bolzano naopak akcentuje částečnou rozsahovou totožnost slučitelných pojmů. Jelikož Kolman explicitně vymezuje slučitelnost obsahově – souřadností znaků –, je pravděpodobné, že v inkriminovaných příkladech prostě zaměnil znaky za členy, že zmátl obsah s rozsahem. Takové omyly slouží k provokování, a mohou být i posluhářem k vyjasňování logických poměrů pojmů.

4.2.2. Problém slučitelnosti abstraktních pojmů

Zlá se, že zmíněná koincidence obsahového a rozsahového (Bolzanova) vymezení slučitelnosti je zpochybněna možnou koexistencí takových pojmů jako jsou např. *učení* a *chudoba*, které jako slučitelné uvádí např. Pospíšil (Log., str.56). Neboť tyto abstraktní pojmy se rozsahově vylučují (*učení* není *chudoba*) a přesto jsou slučitelné; existují např. jako společné znaky četných tehelních profesorů.

Opravdu je ale *učení* známem Tomáše Akvinského? Tomášovi pravdivě patří predikát „*učení*“. Atributem znaku nějakého predikátu je jeho přídělitelnost témuž subjektu, jemuž se pravdivě příděluje celý obsah predikátu. Kdyby totiž znak predikátu nebyl subjektu přídělitelný, příděloval by se predikát s tím známem mylně. Takže všechny znaky predikátu se přídělují subjektu; v našem případě se však *učení* nepříděluje subjektu (Tomáš není *učení*); *učení* tedy není známem predikátu *učení*.

Co jsme to ale vydedukovali? Cožpak konotativní pojem „*učení*“ neobsahuje nositele + *učení*? Není snad kvalita *učení* nějak uskutečněna v Tomášovi? Jistě je. Ale nikoli v té abstraktní separaci, s jakou je prezentována pojmem „*učení*“. *Učení* jako taková, bez inherence se nerealizuje v žádném nositeli; proto se mu ani jako taková nemůže pravdivě přídělovat. Příděluje se jen tak, jak v něm skutečně je – jako mu náležející, v něm bytostně zakotvená, jako inherentní.

Znaky konotativního pojmu tedy nelze získávat jen mechanickým rozkládáním či skládáním termínů. Je nutné primárně sledovat to, co je myšleno, a ne se vázat na způsob vysvětlujícího vyjádření: *učení* = nositel *učení*. V pojmu „*učení*“ myslíme přináležitost *učení* nositeli, ne nositele + *učení*. Neboť každý znak je přídělitelný svému pojmu (pokud vyjadřuje objekt); *učení* však nemůžeme *učenímu* přídělovat; proto není *učení* známem pojmu *učení*.

Abstraktum „*učení*“ tedy není obsaženo ani v subjektu *chudoby*, není slučitelné s *chudobou*; členy jeho rozsahu jsou individuální kvality, které se rozsahově zcela míjí se všemi reálnými subjekty – substancemi. Proto můžeme dále trvat na koincidence obsahové a rozsahové definice slučitelnosti. Souvztažné s tím pak nesmíme abstraktní akciventy chápat jako slučitelné pojmy. To, co tyto pojmy vyjadřují (*učení*–*chudoba*), může být sice konkretizované spolupřítomno v jedné substantii. Ale pojem této substance neobsahuje taková abstrakta jako své znaky. A slučitelné pojmy jsme definovali jako pojmy, které mohou koexistovat v jiném pojmu jako jeho znaky.

ČLÁNEK 5. SLOVO JAKO VÝRAZ POJMU

5.1. Doplnkové téma

Současná filosofie věnuje problematice jazyka značnou pozornost a její přínos je v tomto ohledu nepopíratelný. V širších filosofických souvislostech se však tento, pro ní charakteristický obrat k jazyku, ukazuje jako více méně vynucený vývojem novověkého myšlení. Tento vývoj dospěl ve 20. století do stavu, kdy bylo nutné hledat pro filosofii nový prostor, či zajišťovat jí aspoň nějaký. Tradiční postupy byly

zakazovány, metafyzická témata vesměs tabuizována. Pro analytickou filosofii se např. stalo téma jazyka poslední baštou filosofických možností.

Tato drastická redukce a souběžné disproporce filosofického tématu nás pochopitelně nezavazují. Proto také nemusíme akceptovat různé důrazy soudobého myšlení a podléhat zdání zvýšené aktuálnosti těch kterých problémů.

V systému klasické filosofie nemá problematika jazyka ústřední postavení, a ani soustavný výklad filosofické logiky ji neupřednostňuje. Budeme tedy pozorovat slova jen v určitém aspektu, aniž bychom se snažili o nějakou komplexnější teorii jazyka. Poněvadž se klasická logika podstatně soustřeďuje na myšlení, může si dovolit zmínit jeho výrazy jen okrajově. Zabývá se jimi spíše z negativního hlediska – pokud přinášejí nějaké speciální komplikace, které by mohly ohrožovat chod správného myšlení. Bodem zaměření je tu tedy vazba slov na pojmy. Proto se logice jeví jazyk jako systém znamení a je věcí obezřetnosti a filosofického odstupu, aby tento logický moment nebyl v celkovém výkladu jazyka absolutizován.

5.2. Slovo jako znamení

Jazykové prvky se dnes většinou zachycují termínem „znak“. My však chceme tento termín v logice rezervovat komponentám pojmových obsahů. Pro vyjádření slov budeme užívat termín „znamení“. Co jím tedy rozumíme? V tradici se někdy znamení definuje jako věc, jejíž poznání přivádí k poznání něčeho jiného. Tím je zachycen podstatný rys znamení: ukazovat k jinému. Pokud ale tato definice žádá, aby bylo znamení napřed samo poznáno, pak už není zcela adekvátní. Neboť v rámci téže tradice se i pojem chápe jako znamení, a o něm už neplatí, že musí být nejprve poznán, aby značil poznané. Pojem se liší od hmotných znamení právě tím, že přímo dává poznat designát, a sám může být jakožto pojem poznán až zpětně.

S ohledem na tento zvláštní druh budeme tedy definovat takto: znamení je to, co aktualizováno ve vědomí dává poznat něco jiného. V rozsahu takto vymezeného pojmu znamení pak můžeme najít i jednotlivé pojmy. Pojem je tedy znamením, jímž bezprostředně poznáváme něco jiného (*signum quo*); taková znamení obsahují podobnost se znamenáným a nazývají se formální. Pojem reprezentující poznáný objekt se mu podobá právě svým obsahem. Naproti tomu slovo takovou podobnost s tím, co označuje nemá. Patří v protějšku k formálnímu mezi znamení instrumentální, která musí být napřed poznána, aby pak nějakou jinou souvislostí než podobností zprostředkovala poznání jiného.

Srovnáním s pojmem vynikne i další vlastnost slova, pokud je znamením. Pojem zpřítomňuje objekt svou povahou, neboť je přímo specifikován obsahem, který objekt vyjadřuje. Taková znamení, jejichž signifikativní funkce je dána samotnou povahou jsoucna, se nazývají přirozená (*kouř–ohněň, sténání–bolest*). K jejich srozumitelnosti nám stačí pouhá znalost věcí. Schopnost řeči sice také patří k lidské přirozenosti, ale význam určitého slova už závisí na lidském ustanovení. Slovo je tedy znamením konvenčním, jeho významový vztah ve své určitosti nemá ráz přirozené

nutnosti. Pojem svou povahou nevyžaduje určité slovo – viz různost jazyků. Ani slovo se bytostně neváže na jediný „svůj“ pojem – např. zámek.

Mluvené slovo je tedy artikulovaný zvuk, který něco znamená; ovšem v závislosti na lidském ustanovení, a sice tak, že musí být napřed samo vnímáno. Je tedy znamením instrumentálním a konvenčním.

5.3. Otázka bezprostředního designátu

Znamení má korelátorem to, čeho je znamením. K čemu se tedy slovo jakožto znamení bytostně vztahuje? Co je druhým členem významového vztahu? Označuje slovo primárně pojem nebo objekt? Někteří autoři, a nejsou to žádní fenomenologové, vycházejí z toho, že při slově myslíme přímo na věc. Tento údaj vědomí přesevĕdĕčuje o tom, že slovo bezprostředně značí poznatý objekt, nikoli pojem.

Uvážíme-li však, že pojem ve vědomí přímo zpřítomňuje objekt, pak uvedený fakt v našem problému nic nedokazuje. Neboť ho můžeme klidně akceptovat, a přesto smysluplně trvat na opačném řešení. Značí-li totiž slovo bezprostředně pojem, pak máme právě v důsledku povahy pojmu ve vědomí rovnou objekt; aktualizovaný pojem přináší do vědomí primárně věc, nikoli sebe.

Údaj vědomí (slovo–věc) tedy připouští obě možnosti určování bezprostředního designátu. A poněvadž slovo značí věc jakožto poznanou, pojmem poznanou, označuje ji prostřednictvím pojmu; od pojmu také přejímá charakter abstraktnosti a obecnosti. Pojem je tedy bezprostředním designátem, slovo se váže významovým vztahem pouze k němu.

5.4. Různé významy a podklady slov

Tendence k umělým jazykům v různých speciálněvědních oborech jaksí aposteriori dokazuje, že výrazy přirozených jazyků nepřiléhají k myšlenkovým jednotkám se strojovou přesností. V antropologickém výkladu se poukazuje na nehmotnou povahu myšlení a jeho určitou materializaci v řeči. V této distanci zřejmě spočívá ontologický důvod obtíží s vyjadřováním myšlení. K jistému uvolnění významových vazeb slov na pojmy přispívá i to, že nejsou přirozeně fixovány, že závisí na lidské konvenci. Základní komunikativní funkce slov tím samozřejmě není ohrožena; druhotně však vzniká prostor mnohých nejasností a nedorozumění.

V tomto článku sledujeme jen obecné postavení slov vůči pojmům. Speciálních komplikací s výrazem myšlení si všimneme při různých příležitostech. V obecném pohledu se významy slov ukazují jako relativně ustálené nebo rozptýlené. Slovo je jednoznačným (univokálním) výrazem, když označuje toliko jeden pojem (člověk). Takový pojem se přiděluje tímž způsobem členům svého rozsahu, kteří jsou následně také tímž způsobem označováni jednoznačným slovem. O Petrovi a Pavlovi užíváme slovo „člověk“ v témže významu, tj. prostřednictvím jednoho pojmu „člověk“.

Naproti tomu existují mnohoznačná (ekvivokální) slova, která se týkají více pojmů (koruna, kohoutek). O určité minci a královské ozdobě hlavy užíváme slovo koruna pokaždé v jiném významu – skrze jiný pojem. Přitom není při takové různoznačnosti mezi designovanými pojmy nějaká viditelná spojitost.

Mezi univokálními a ekvivokálními výrazy však existuje třída výrazů analogických, které nemají význam ani jednoznačný, ani zcela různý. Nazývá-li např. žalmista Boha metaforicky hradem, pak toto slovo ve svém úzu vztahuje ke dvěma pojmy na základě nějakého viditelného vztahu mezi nimi – jako hrad, tak i Bůh skýtá ochranu; tento vztah odůvodňuje analogické užití téhož slova. Různé vztahy podobnosti, kauzality, obsaženosti ap. zakládají různé druhy analogií.

Tradice tedy zachycuje spektrum možného rozptýlu významových vztahů ve třech základních modech: univocity – analogie – ekvivocity. Ale i v mezích jednoho významu zůstává často při užívání slov neurčitost, která může vést k nedorozumění. Adresát si ji obvykle doplňuje z kontextu, ale někdy se přece jen u určitého slova musí ptát, jak to vlastně mluvíci či píšící myslí. Ptá se, v jakém smyslu bylo slovo užito, žádá bližší určení, zpřesnění výrazu; ptá se na podklad určitého slova.

Čteme-li např., že Don Bosco jednal se všemi dětmi otcovsky, rozumí se samo sebou, že tu nejsou myšleny všechny děti vůbec, ale jen ty, s nimiž se stýkal. Řeknuli ale, že všechny vlastnosti limitují rozsah pojmu „vlastnosti“, bude nutné tomu, kdo neví, co je rozsah pojmu, vysvětlit, že výraz „všechny vlastnosti“ je tu myšlen kolektivně, že se tu vlastnosti berou jako celek, ne jednotlivě. Autoři tedy dávají výrazům určitý podklad (to, co pod nimi myslí), aniž by ho zvyšlovňovali. Běžnou řeč nelze požadavkem takového zvyšlovňování zatěžovat. Ale u náročnějších výpovědí je často nutné k podkladům užitých slov přihlížet.

KAPITOLA II. Soud

Článek 6. KATEGORICKÝ Soud

6.1. Struktura kategorického soudu

Dosud jsme pozorovali pojmy izolovaně. V přirozeném průběhu myšlení se však pojmy nevyskytují separátně; vzájemným vztahováním vytvářejí složitější útvary. Myšlenkové jednotky k takovému vztahování přirozeně směřují, neboť myšlení dosahuje přiměřené dokonalosti teprve v soudech a úsudcích. Bezprostředním účinkem vztahování dvou pojmů je kategorický soud; ostatní složitější logické konstrukce ho vždy nějak předpokládají. Proto se v našem postupu od jednoduchých myšlenkových forem ke složitějším budeme v této kapitole primárně zabývat kategorickým soudem.

Když říkáme soud, máme na mysli imateriální myšlenkový akt, nikoli jeho materiální, mluvený či psaný výraz – větu. Vyjadřujeme-li příklady kategorických soudů „Petr nemá hlad“, „sněží“, „politika je riskantní povolání“ těmito psanými větami, nemůžeme jinak. Ale chápeme je skutečně jako příklady soudů, nikoli jen jejich výrazů. Obecná struktura kategorických soudů je za různými větnými výrazy formálně konstantní, i když tomu výrazy zrovna nenasvědčují. Uvidíme, že není vždy snadné rozpoznat z řetězi logickou strukturu myšlenky. Tento relativní nesouběh myšlení a jeho výrazu tedy nedovoluje, abychom se v reflexích myšlení bezstarostně spoléhali na zástupnou funkci řetězi, abychom skladbu myšlenky prostě opisovali ze skladby jejího výrazu.

O jaké konstantní struktuře u kategorického soudu mluvíme? Jedná se o vztahování dvou pojmů z hlediska ztotožnění. Není to tedy jakékoli spojení, např. asociativní; hledisko identifikace udílí kategorickému soudu specifictu. V kategorickém sou-

du se tedy vždy ztotožňují (Petr je houslista), nebo rozrůžňují (Petr není skromný) dva pojmy. Pojem, který se přiděluje či odnímá je predikát; vztahuje se k subjektu. V scholastické terminologii se struktura kategorického soudu vyjadřuje tak, že subjekt a predikát jsou jeho materií, určení vztahu jeho formou. Formou se zde rozumí princip vlastního ustavení, jímž je myšlenkový akt tím, čím je – kategorickým soudem. Ztotožnění či rozrůžnění dvou pojmů je tedy nejvlastnějším momentem, konstituantou kategorického soudu.

Ztotožnění pojmů myslíme pomocí spony „je“, rozrůžnění zápořem „není“ Tyto myšlené spony však často nebývají výslovně vyjádřeny. Řeknu-li „Petr píše“, není tu ztotožnění výslovně jako u věty „Petr je houslista“ Přesto je myšlenková struktura obou soudů stejná. Myslím totiž, že Petr je písčící, je ten, který píše. Mimoto si dobře všimněme, že predikátem tu je pojem „ten, který píše“, nikoli „psaní“. Neztotožňuji Petra s psaním, nýbrž s písčícím. Už tento jednoduchý příklad ukazuje na zmíněný nesouběh či zvláštnosti vyjadřování, které má svou specifickou zákonitost, svůj řád, takže často komplikuje přesnou identifikaci myšlenky; taková identifikace je však pro logické operace nezbytná. Kdo chce pracovat s myšlenkou logicky, musí umět rozpoznávat za větným vyjádřením přesnou skladbu myšlenky; obvykle se jedná o vystižení predikátu. Cvik získáme tím, že se snažíme větou přesně kopírovat myšlenku, že důsledně dosazujeme sponu, bez ohledu na barbarské znění takového pomocného vyjadřování. Např. soud „Sokrates byl v Athénách“ pro sebe vyjádříme větou „Sokrates je ten, který byl v Athénách“ Časové určení minulé, přítomné či budoucí existence přitom patří predikátu.

Zachováme-li smysl pro rozlišování myšlení a vyjadřování, můžeme se také uvarovat zbytečných konfuzí, které v této souvislosti vznikají, když se spona „je“ pod tlakem jazykového úzu chápe také ve významu existence. V rovině výrazu často znamená slovo „je“ také existenci. Ale v rovině myšlení není vhodné sponu „je“ existenčním významem zatěžovat; její funkce je čistě ztotožňující. Můžeme ztotožňovat dva pojmy (lidství je dar) a abstrahovat přitom od existence. Chceme-li naopak tvrdit existenci nějakého jsoucna, pak ji máme na straně predikátu tzv. existenčního soudu; „Bůh existuje“ (je ten, který existuje). Podobně v případech rozrůžnění neznamená zápor „není“ neexistenci. Když řeknu, že Petr není lhář, netvrdím tím, že neexistuje.

Čistě ztotožňující funkce, kterou má spona „je“ na úrovni myšlení, dovoluje, abychom oprostili výraz „je“ od existenčního významu. Pak už nemusíme s Maritainem (Log. I,3B,§2) považovat větu „Bonaparte je první konzul“ za všech okolností za nepravdivou. Nepravdivá je, jen když slovo „je“ znamená přítomnou existenci. To však není nutné, může znamenat pouhou sponu. Při hodnocení takové věty se tedy musíme ptát, co tím je myšleno: zda prostá přináležitost státní funkce Bonapartovi, u něhož se pochopitelně předpokládá existence v čase, ale predikací určena není, nebo přináležitost v přítomnosti.

K obecné struktuře kategorického soudu tedy patří subjekt, spona, predikát. Na tom nic nemění ani zakrývající výrazy typu „příš“, neboť v rovině myšlení jde např. o ztotožnění tohoto děje s tím, co existuje. Soudem naopak není otázka, prosba či rozkaz.

6.1.1. Problém existenční funkce spony

Maritain (Log. I,3B) sice rozlišuje kopulativní a existenční funkci spony „je“, ale tvrdí, že sloveso „být“ nikdy neztrácí v kopulativním užití existenční význam. Proto je pro něho výše uvedená věta o Bonapartovi vždy nepravdivá. Kopula „je“ přý nevyjadřuje nic jiného, než vztah ztotožnění. Je to však identifikace dvou objektů myšlení ve věci a to přý značí totéž, co v existenci (aktuální či možné, reálné či ideální). Sloveso „být“ přý ve funkci spony říká, že ta věc existuje. I v soudu „chiméra je neschopna reálně existovat“, je přý sponou myšleno, že chiméra existuje (v mé myslí) s touto vlastností. S tím přý souvisí i pojetí pravdy jako shody myslí s bytím či existencí.

Maritain nakonec poznamenává, že mnohé potíže teoretiků matematické logiky pramení v nepochopení nezhytnosti existenčního významu slovesa „být“. Bohužel to blíže nevyvětluje. Ani jeho argumentace ve prospěch existenčního pojetí nepřesvědčuje. Především je tu rozpor dvou tvrzení: a) spona nevyjadřuje nic jiného než ztotožnění; b) spona vyjadřuje existenci. První věta vykládá druhou, neboť ztotožnění není existence. Kdyby se poukazovalo na to, že se jedná o ztotožnění ve věci, pak musíme trvat na tom, že ani věc není existence. U věci jakožto jsoucna rozlišuje i Maritain esenci a existenci. Proto poněkud překvapuje, jak u něho ztotožnění ve věci může automaticky znamenat ztotožnění v existenci; může přece jít o identifikaci na úrovni esenciální.

Ztotožnění v existenci nedává striktně vzato žádný smysl. Maritain zřejmě myslí na subjekt soudu, jímž je nějaké jsoucno, které je vždy v nějakém modu existence; tomu nasvědčuje i jeho připomínka pravdy. Jenže takto problém nestojí. Že se v kategorickém soudu predikuje o nějak existujícím jsoucnu, že ho soud vždy nějak svým subjektem vyjadřuje, je nesporné. Otázkou však zůstává, co vyjadřuje spona. Vyjadřuje-li totožnost existujícího jsoucna s tím, co o něm bylo predikátem poznáno, pak to zdaleka neznamená, že vyjadřuje existenci jsoucna; ta se jen implicitně předpokládá. I z „ztotožnění v existenci“ proto nedokazuje, že spona vyjadřuje i existenci věci; vyjadřuje jen ztotožnění v rámci existujícího jsoucna. Zdá se, že Maritainovi v precizaci pojmu spony brání i nedostatečné rozlišování bytí a existence; to už je ale delikátní záležitost ontologie.

Maritain se však může v tomto sponu odvolat na autoritu Aristotela, který chápe oba soudy „Sokrates je zhravý“ a „Sokrates je nemocný“ jako nepravdivé, v případě, že Sokrates neexistuje (Aristoteles, Kategorie, str. 57). To totiž platí, jen když spona značí existenci. My bychom však v našem exklusivně identifikujícím pojetí spony neviděli oba soudy jako nutně mylné – byť bychom připustili, že Sokrates už neexistuje. Predikáty jsou zde nahodilé, a proto implikují existenci subjektu v čase. Tato existence v určitém čase je autorem soudu v jeho materiálu spolumyšlena. Aby však mohl být soud hodnoten, musí být časově určen vyjádřením, musí být zřejmé. Uvedené soudy však připouštějí skrytá časová určení, která by mohl jejich autor zvyšlovat, a proto mohou být pravdivé. Jako nepravdivé bychom je pod tímto jejich vyjádřením mohli oprávněně označit jen tehdy, kdyby jejich spona musela znamenat přítomnou existenci z pohledu autora soudu, tj. kdyby v nich byla myšlena pozemská existence Sokrata ve 20. století.

6.1.2. Kritická poznámka k Maritainovu pojetí soudu

Jeden z nejznámějších tomistů 20. století J. Maritain akcentuje ve svém výkladu povahy kategorického soudu (Log. II, I) moment souhlasu. Teprve akt souhlasu podle něho formálně konstituuje soud. Chybí-li souhlas, vytváří ztotožnění či rozrůznění pojmů pouze tzv. enunciativní výrok, který je jen látkou výroku judikativního čili soudu. Tato látka musí předcházet soudu, neboť souhlas ji předpokládá jako svůj předmět.

Filosofové tuto distinkci výroku enunciativního a judikativního prý často zanedbávají, neboť oha typy výroků mají shodný verbální výraz. Maritain ji znázorňuje: „Můžeme číst 'poklad je ukryt zde' a vnitřně tuto větu formulovat; to však ještě není soud. Teprve když sami hledáme a na základě nějakého signálu získáme přesvědčení, formulujeme soud 'poklad je ukryt zde'.“

Maritain tu uplatňuje i rozlišení spony. V pouhé enunciaci má spona pouze kopulativní funkci. Judikativní funkci nabývá teprve existenciím významem, kdy je existence subjektu formálně myšlena jakožto akt, jakožto skutečně držená. Diference obou výroků je prý zřejmá u pochybných vět, kde se zdržujeme souhlasu, a tudíž nesoudíme („hvězd je sudý počet“).

Mý ovšem na rozdíl od Maritaina pokládáme za konstitutivním kategorického soudu určený vztah k hledisku totožnosti: Maritain k tomu přidává akt souhlasu. V našem pohledu tím zahuje rozsah pojmu „kategorický soud“ – vylučuje tzv. enunciace.

Uznáváme s Maritainem, že akt souhlasu předpokládá dané spojené pojmy. Ale to lze také chápat jako varku jistoty na to, co má být jisté – na soud. Ani uvedené příklady nedokazují nic víc, než diferencii mezi dvěma akty. Chápe-li ji Maritain jako diferencii enunciace a soudu, můžeme my mluvit o diferencii soudu pochybného a jistého.

Maritain totiž do esence soudu zjevně zavádí noetický aspekt, který spočívá v tom, že si subjekt uvědomuje svůj hodnotící poměr k ztotožňujícímu či rozrůzňujícímu vztahování pojmů, k pravdivosti hodnotě takového vztahování. Tím vzniká spektrum stavů od pochybnosti k jistotě. Souhlasný poměr k určitému spojení subjektu s predikátem, odpovídající jistotě poznávajícího, pak Maritain vztahuje jako formativní prvek do bytnosti soudu.

V rámci myšlení lze tedy rozlišovat rozměr logický (spojování jeho prvků a složek) a noetický (pravdivostní hodnotita a stupeň přesvědčení). Není však zřejmé, proč by v konstituci soudu musel být přítomný noetický moment. Maritain ho při výkladu samotné esence soudu postuluje zjevně proto, že v klasické definici soudu jakožto druhé mentální operace je řeč o tvrzení a popírání (akt, jímž rozum spojuje či odděluje tvrzením či popíráním). Ale termíny „tvrzení–popírání“ jsou zde spíše užity k označení specifických diferencí onoho spojování–oddělování, mají vyjádřit o jaký druh vztahů jde. Je-li tato interpretace správná, pak už ony termíny nelze s Maritainem chápat jako vyjádření nových aktů, které bychom museli komponovat do definice soudu.

Existuje však zásadnější přístup k dané problematice, než je interpretace dané definice, která ani nemusí být nejlépe vyjádřena. Náš spor s Maritainem spočívá v tom, zda máme druhou mentální operaci čili soud chápat jako jeden akt, vzniklý spojením prvků, které jsou na úrovni první mentální operace (pojmů), nebo jako syntézu tohoto aktu s aktem souhlasu, který vzniká uvědoměným poměrem já k jisté kvalitě tohoto předchozího aktu.

Soud můžeme shodně s Maritainem chápat jako jedno autentické jsoucno, nikoli nevlastní jsoucno – komplex jsouceni; je to akcivní poznávajícího subjektu. Lze tedy dedukovat: Žádné přírodní jsoucno nemá esenci komponovanou ze dvou aktů; „Maritainův soud“ má esenci komponovanou ze dvou aktů (spojení + souhlas); není tedy původním jsoucnem;

avšak soud je původním součením. Tedy žádný soud není tím, co Maritain chápe jako soud. Premisy by měly být pro Maritaina přijatelné.

Zdá se, že si Maritain neuvědomil esenciální integritu onoho spojování pojmů. Jakoby mu genericke vyjadřování „spojení“ oddělovalo tento vztah od jeho specifity a dovolovalo pak „volné“ překládání diferencí – např. souhlasu. Ale v sledované operaci nejde o „nějaké“ spojování; je to lineč ztotožnění či rozrůznění. Tento akt je tak zásadní, esenciálně soběstačný. Že to ostatní, co je v souvislosti s ním zmiňováno, se k němu jen druzí jako závisek, odvozené. Ztotožněním (rozrůzněním) pojmů je automaticky dána pravdivostní hodnota (je propriem toho, co chápeme jako soud – jak dále uvidíme). Z něho se teprve odvozuje danost pravdy v určitém spojení pojmů a na ní teprve závisí souhlas poznávajícího.

Souhlas jako esenciální moment údajného soudu by tedy takto jednostranně závisel na jiném esenciálním momentu v rámci téže esence. Mezi esenciálními momenty nemůže být taková jednostranná závislost. Proto nelze chápat odvozený souhlas jako rovnocennou konstituantu soudu. Z těchto důvodů se zdá být akt ztotožnění (rozrůznění) jediným legitimním kandidátem titulu „druhá mentální operace“ U tzv. mentálních operací (pojem, soud, úsudek), jejichž rozlišování Maritain zdůrazňuje, se jedná čistě o úkony rozumu. Proto by se do jejich konstituce neměly vykládat vnější akty, které vznikají z poměru k těmto úkonům.

Ani následky Maritainovy koncepce nemhřívají jejího prospěchu. Pokud by nebyl výslovně uveden souhlas či jistota autora, nemohl bych za žádným výrazem cizího soudu spatřovat skutečně soud; mohla by to být pouhá enunciac. Také moje vlastní soudy by v průběhu zkoumání mohly degradovat v enunciac. Jak např. identifikovat spojení, jennž dávám souhlas naoko?

Určitou diskrepanci signalizuje i kombinace s pojetím spomy. Na jedné straně má mít spoma „je“ vždy význam existenciální; ale při enunciaci má prý funkci jen kopulativní. Takže, byť musí být enunciac a soud vždy spolu, nebo spoma „je“ není vždy existenciální. Maritain však tvrdí současně možnou enunciaci bez soudu a nutnost existenciálního významu spomy „je“, což si za daných předpokladů odporuje.

Nejmá problémů vznikají i v souvislosti s chápáním pravdy – zda je propriem soudu či atributem enunciac. Akcentuje-li se u pravdy existence, zdá se, že patří výhradně soudu. Nemůžeme tedy uvažovat pravdivostní hodnotu enunciac? Vždyť jsou dány také tím, že jin odtínám souhlas. To už je ale problém myslitelů inspirovaných v tomto směru Janem od sv. Tomáše. Nám se zdá, že moment souhlasu do esence soudu nepatří.

6.2. Základní dělení soudů a logické poměry jejich materiálů

Kategorické soudy můžeme dělit z mnoha hledisek, ale pro logiku je nezbytné dvojitě dělení: podle kvality a kvantity. Kvalita soudu je dána jeho formou, čili způsobem spojení pojmů. Ztotožňují-li se, máme kladný soud (Petr pije), rozrůznění ustavuje záporný soud (Petr není alkoholik).

Kvanta soudu je určena rozsahem subjektu. V obecném soudu je subjekt vzat celým rozsahem (každý člověk má duši, žádný skutek není indiferentní). V částečném soudu se subjekt bere partikulárně (některý lékař je kuřák, některý není). V jedinečném soudu je subjektem jedinec (Platon učil). Kvanta soudu pochopitelně stanoví jeho autor. Většinou nebývá výslovně určena, ale je často domyslitelná. V logických operacích však musí být kvanta soudu zřejmá.

Logické zkoumání vyžaduje znalost obsahových a rozsahových poměrů, které vznikají různým vztahováním pojmů. Kladným soudem se mimo jiné implicitně tvrdí, že predikát je v obsahu subjektu, a ten zase v rozsahu predikátu. Predikát je obsažen ve svém subjektu každým svým znakem a tedy i jejich souhrnem – celým obsahem. Obsah pojmu „živočich“ patří Petrovi jak ve své celistvosti, tak co do svých jednotlivých znaků.

V záporném soudu se odnímá subjektu obsah predikátu jen ve své celistvosti, znaky vzatými souhrně; jeho jednotlivé znaky subjekt mít může. Není-li Petr matematik, neznamená to, že není vzdělaný. Záporným soudem se subjekt klade zcela mimo rozsah predikátu, nastává rozsahové vylučování: ani jeden člen rozsahu jednoho pojmu není členem rozsahu druhého pojmu. To samozřejmě platí jen o pojmech, pokud se k sobě vztahují v soudu, nikoli pokud jsou myšleny samy o sobě. Říkám-li, že některý člověk není historik, neznamená to, že by ani jeden člen rozsahu pojmu „člověk“ – vzatého o sobě – nebyl v rozsahu pojmu historika. Není v něm jen žádný člen subjektu uvedeného soudu.

Vzniká důležitá otázka: S jakou extenzí pojmy do soudu vstupují? V jakém rozsahu se v něm vyskytují? U subjektu je to dáno úmyslem autora soudu – buď přímo vyjádřeným kvantifikátorem (každý, některý, žádný), nebo aspoň více či méně snadno domyslitelným. O rozsahu predikátu platí: V záporném soudu se odděluje od subjektu celým svým rozsahem (viděli jsme, že se zde rozsahově vylučují). V kladném soudu se však predikát ztotožňuje většinou jen částí svého rozsahu s rozsahem subjektu; v soudu „každý matematik je vzdělaný“ není vyčerpán celý rozsah predikátu. A poněvadž i ty řídké případy, kdy se predikát kladného soudu bere celým rozsahem (definice), zahrnují také částečné ztotožnění, můžeme stanovit zákon: V kladném soudu se predikát ztotožňuje se subjektem částí svého rozsahu, jeho extenze je obecně vzato partikulární. Tím není řečeno, že se predikát ztotožňuje vždy jen částí svého rozsahu, ale že část rozsahu predikátu se ztotožňuje s rozsahem subjektu vždy.

V záporném soudu se tedy predikát odnímá subjektu celým rozsahem, v kladném se ztotožňuje částí svého rozsahu. S tím je třeba v logických operacích, např. v usuzování, počítat jako s pravidlem.

6.2.1. Rozsah predikátu u konvertibilních vět

Maritain (Log. II, 2B, §4) tvrdí, že predikát se bere partikulárně i u tzv. konvertibilních vět, tj. v případě definice (a můžeme dodat, že i v případě propria). Přitom uznává, že zde nemá větší rozsah než subjekt, že tedy rozsah predikátu není zúžen, necháme-li ho koincidovat s rozsahem subjektu. My bychom tedy řekli, že se v těchto případech predikát ztotožňuje celým svým rozsahem s extenzí subjektu, neboť jde o tutéž množinu podřazených. Maritain však s ohledem na logickou funkci predikátu tvrdí, že ani v těchto případech není vzat univerzálně. V polemice s Hamiltonem, který žádá kvantifikaci predikátů, znovu zdůrazňuje, že ze samotné esence predikátu plyne jeho partikulární extenze v kladném soudu.

Jak Maritain své pojetí zdůvodňuje? Kdyby se přý predikát bral u přímo konvertibilních vět univerzálně, „vypovídal by se podle všech jednotlivin, jejichž místo zaujímá z titulu

obecný". Toto poněkud záhadné zdůvodnění ilustruje příkladem. Mohu přý říci „každý člověk je rozumový“, ale nemohu říci „každý člověk je každé rozumové jsoucno“, neboť by to znamenalo, že každý člověk je všechno rozumové jsoucno.

Příklad bohužel nepřiléhá, neboť měla být uvažována definice (nebo aspoň proprium), čili predikát „živočich rozumový“, nikoli „rozumové jsoucno“. Zjevný omyl důsledku takto nic nedokazuje; nikdo by v daném případě nepojímal predikát „rozumový“ univerzálně.

Co ale může znamenat samo odůvodnění? Jaký je jeho smysl? Nechce snad Maritain říci, že by predikát – pokud se přiděluje – vrhal na každý jednotlivý člen rozsahu subjektu všechny jednotliviny svého rozsahu, kdyby se bral obecně? Jak bychom pak ale mohli tvrdit, že se here v případech typu „každý člověk je živočich“ partikulárně? Vždyť by i tady musel platit iž důvod. Také na Petra a Pavla bychom museli vrhat všechny lidské živočichy, kteří tvoří tu část partikulárně vzatého rozsahu, v níž se predikát ztotožňuje se subjektem.

Anebo je to tak, že partikularita zde znamená jenom jedince, který také tvoří část rozsahu predikátu, takže se predikát distribuuje paralelisticky, tj. každému jedinci zvlášť a vždy jen tou částí, která mu odpovídá? Ve prospěch takového pojetí by mluvil fakt, že subjekt jen zastupuje reálná jsoucna, že predikát se tedy týká jich, ne obecného subjektu.

Ale i kdybychom akceptovali tuto realistickou variantu, nevidíme, proč by univerzálním pojetím predikátu musela vzniknout ta nežádoucí skrumáž, při níž by se celý rozsah predikátu vrhal na každého jedince, jemuž se predikát přiděluje. K takové konfuzi by snad mohlo dojít, jen kdybychom brali predikát obecně v případě singulárního soudu. My tady ale máme obecný soud, v němž se predikát týká všech členů subjektu. Není tedy možné soustřeďovat jeho členy na jednoho každého kolektivně; přidělování je obsahově distributivní a rozsahově rozložené.

Uznává-li tedy Maritain, že v definici nemá predikát větší rozsah než subjekt, pak musíme dodat, že to o něm neplatí jen jako o izolovaném pojmu. I v samotném přidělení čili v logické funkci predikátu je u definice zavazt a angažován každý člen jeho rozsahu. Kdyby se jeden vynechal, zůstal by iž člen mimo i na straně subjektu.

6.3. Hlavní zákon logiky – princip sporu

Když už je náš rozum na jedné straně určen k poznání a na druhé straně k toliko omezenému, abstraktnímu posuzování „částí“ objektů, zdá se být celkem logické, že je vybaven i schopností abstraktní obsahy nejen spojovat, ale také rozpojovat. Kdyby např. nedisponoval zápornými soudy, vytvářel by pouhým spojováním abstraktních obsahů hybridní monstrum a nikoli adekvátní pojmy. Zdá se tedy, že kvalitativní dualita soudů patří k povaze lidského myšlení.

Kromě mnoha přirozených předností je však v dialektice kladu a záporu skryto také riziko rozpornosti, do níž může myšlení v důsledku jistého zmatení upadat. Nejčastěji k tomu dochází v nepřehledných či nedostatečně rozpracovaných problémech, kdy myšlenky takřka jic o sobě nevědí. Tehdy se v takové distanci určitému subjektu týž predikát zároveň přiděluje a odnímá; a to je rozpor, který celou myšlenkovou pozici znesmyslňuje.

Princip sporu (dnes označovaný spíše jako princip bezrozpornosti) má tedy takovým rozporům zamezovat. Proto se formuluje takto: Týž predikát nemůže být témuž subjektu přidělován a zároveň odnímán. Určitý subjekt jistě může nějaký predikát

mít a pak nemít – proti tomu princip nestojí. Ale slůvkem „zároveň“ zakazuje, aby jak přidělení, tak odnětí platily současně při zachování všech aspektů obsahového smyslu predikátu. Jestliže subjekt určitý akt má, nemůže ho, pokud ho má, také nemít.

Princip sporu vlastně vystupuje na obranu identity subjektů. Zkusme připustit rozpad identity, a nebudeme mít o čem myslet. Dokonce i sám tento experiment se znemožní, neboť také spoléhá na identitu svého materiálu.

V logice se identita pojmů a tím i obecná platnost principu sporu předpokládá jako základ smysluplnosti všech operací. Jeho kritické prověření je ve filosofii svěřeno noetice. A není to jen okrajové téma, neboť jde o kardinální princip celé filosofie. Také logika se svých klíčových partiích, tj. při dokazování zákonů správného myšlení, v poslední instanci odvolává na princip sporu.

6.4. Pravdivostní hodnota

Podobně jako princip sporu prostupuje i pravda celou filosofii; princip sporu jako garant a kritické měřítko smysluplnosti myšlení, pravda zase jako vůdčí motiv a finální dokonalost filosofických reflexí. Filosofie je věda eminentně rozumová, a proto se často pohybuje v prostoru sebereflexe. Principy, které ji univerzálně provázejí a podmiňují, se tak stávají uzlovými tématy filosofie. Také otázka pravdy leží v hloubce elementární problematiky, která ve filosofii vše ostatní zakotvuje, a od níž se vše ostatní odvíjí.

Problém pravdy může být nahlížen z různých úhlů. V logice se při přiležitosti výkladu povahy kategorického soudu nabízí pohled na realizaci pravdy v něm. Přitom se předpokládá definice pravdy – shoda poznání se skutečností – která odpovídá předvědeckému chápání a ověřuje se v noetice. Zde můžeme jen podotknout, že se bez této klasické koncepce pravdy neobejde ani její oponent.

Jak se tedy taková shoda může vyskytovat v soudu? 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 jám 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. Někteří autoři z toho důvodu označují subjekt jako pojem věcný a predikát jako pojem logický. V kategorickém soudu se tedy setkává realita s poznáním. Vztahení 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.

Měřitelnost kategorického soudu z hlediska shody příp. neshody mu udílí pravdivostní hodnotu, což zde znamená, že je buď pravdivý, nebo mylný. Tato pravdivostní hodnota je atributem kategorického soudu – vyplývá z jeho esence. Neboť k esenci soudu patří vztahení predikátu k subjektu. Toto vztahení je zároveň srovnáním poznání a skutečnosti, jímž je skutečnost buď respektována nebo ne. Respektovatelnost se soustřeďuje na identitu subjektu. Přiděluje-li mu predikát to, co k ní patří, či odnímá-li mu to, co k ní nepatří, je tím identita subjektu respektována a takový soud je pravdivý. V opačných případech je mylný.

Pravdivostní hodnota – což zde znamená být pravdivý či mylný – je tedy nutnou vlastností kategorického soudu; u každého se na ni lze ptát a logika s tím také prakticky počítá.

Také u soudů, které mají subjektem negativitu, tj. popření jsoucna, lze nalézt shodu se skutečností, když predikát stvrzuje výlučnost racionální existence takových subjektů; např. „kulatý čtverec je fikce“, „nicota není“. Predikáty se zde shodují se skutečností tím, že situují subjekty mezi pojmové konstrukce, jimiž skutečně jsou.

Běžná námitka moderních logiků protipříkladem „francouzský král je holohlavý“ zde neplatí. Buď zde má subjekt jen ideální existenci, nebo nárokuje i existenci reálnou. Je-li myšlen jen jako pojem, pak P jistě respektuje či nerespektuje identitu S. Ten totiž nemusí mít reálnou existenci, aby mohla být uskutečněna pravda v soudu. K tomu stačí ideální existence S, který může být toliko pojmovou konstrukcí. Namítající tu zřejmě zúžil pojem skutečnosti, s nímž se má pravdivé poznání shodovat. I když tedy neumíme zatím rozhodnout, zda daný soud je pravdivý, pravdivostní hodnotu nepochybně má. Rozhodnutí záleží na tom, jak autor svůj konstrukt vymezí. Pokud se klade neadekvátní S „současný francouzský král“, pak je pozitivní predikace, postulující reálnou existenci S mylná. Záporná predikace naopak respektuje identitu S, k níž patří neexistence a tedy i odnětí reálné holohlavosti. Reálný nositel pleše skutečně nepatří subjektu, který je z hlediska reálné existence fiktivní.

6.4.1. Aristotelova kolize v otázce nutnosti pravdivostní hodnoty

Teze, k níž jsme právě dospěli, že totiž pravdivostní hodnota je atributem kategorického soudu, je přinejmenším zpochybněna Aristotelovým pojetím singulárních soudů o budoucích jevech (Kategorie, str.30-33). Aristoteles si v něm klade otázku poněkud jinak, ale v podstatě se vyjadřuje k témuž problému. Hledá totiž vztahy protikladných soudů o budoucích jevech k jejich pravdivostní hodnotě.

Kdybychom se postavili do této problémové perspektivy, řekli bychom o soudech „Petr zítra udělá zkoušku“ a „Petr zítra neudělá zkoušku“, že jeden z nich je nutně pravdivý a druhý nutně mylný. Aristoteles by to akceptoval u soudů „o tom, co jest a co bylo“. Ale v případě soudů o budoucích jevech (sám uvádí příklad „zítra bude svedena námořní bitva“) takové řešení odmítá, neboť prý vede k absurdním důsledkům. Budeme tedy muset zkoumat, zda je tomu skutečně tak. Zatím se ale ptáme, jakou koncepci zde Aristoteles nabízí.

Aristoteles říká: „...jeden člen protikladu je nutně pravdivý nebo nepravdivý, ale ne nutně tak, aby to byl ten či onen (člen), nýbrž kterýkoli z nich libovolně... jeden z nich... není

jíž hned pravdivý nebo nepravdivý. A tak je zjevné, že není nutné, aby ze všech kladných a záporných souhlů, které jsou v protikladu, jeden byl pravdivý a druhý nepravdivý." My naopak tvrdíme, že to nutné je, takže se dostáváme s Aristotelovou konkluzí do rozporu. Jak ale rozumět jeho řešení?

Aristoteles především říká, že jeden člen protikladu má nutné pravdivostní hodnotu. Platí to i o druhém? Zřejmě ano, neboť Aristoteles tvrdí, že to může být ten či onen, a protějšek pak následně nevyklučuje z rozsahu toho, co má pravdivostní hodnotu. Kdyby ji měl nutné jeden a druhý by ji v důsledku toho neměl, pak by to v kontextu Aristotelova pojetí neclávalo žádný smysl. Mohou-li mít totiž oba libovolně např. pravdu, pak jsou oba k pravdivostní hodnotě disponovány. A druhý tu dispozici nemůže ztratit tím, že první ji má nutné; mají ji tedy oba nutné.

V této části svého výkladu tedy Aristoteles výslovně uznává, že soud má nutné pravdivostní hodnotu. Specifická difference jeho pojetí však spočívá ve výkladu té nutnosti. Aristoteles ji vymezuje negativně: není to prý taková nutnost, která by fixovala každý člen protikladu na určitou pravdivostní hodnotu, čili ta nutnost, kterou předpokládáme my. Aristotelova nutnost ponechává určitou vůli: pravdivý např. může být ten či onen souhl. To znamená, že Aristoteles svým výkladem nutnosti klade nutnost pravdivostní hodnoty – ale ještě neurčené!

Soud má tedy podle Aristotela pravdivostní hodnotu nutné, ale neurčené, tj. nemá nutné právě tuto pravdivostní hodnotu. Když odhlédneme od toho, že často nedovedeme pravdivostní hodnotu určit, čili od tzv. rozhodnutelnosti, pak je těžko pochopitelné, jak může soud mít sám o sobě pravdivostní hodnotu neurčenou.

Horší však je, že tato specifická difference Aristotelova pojetí odporuje tomu, co bylo výše uznáno: že soud má pravdivostní hodnotu nutné. Jestliže totiž soud má pravdivostní hodnotu a přitom ji nemá určitou – což je smysl toho, že není nutné buď pravdivý nebo mylný –, pak to může znamenat dvojí: a) chvíli je mylný, chvíli pravdivý; b) chvíli je z hlediska pravdivostní hodnoty indiferentní. Promiskuitní alternativu Aristoteles asi nemá na mysli. Jednak by řýž soud měl při střídání pravdivostní hodnoty vždy určitou, nikoli indeterminovanou, a nadto Aristoteles sám tvrdí, že „soud není již hned pravdivý nebo nepravdivý“. Tato výpověď spíše svědčí pro alternativu indiference: soud nějakou chvíli nemá pravdivostní hodnotu. To však odporuje uznané tezi, že ji nutné má. Koncepce nutné, ale zatím neurčené pravdivostní hodnoty se takto zlá být rozporná. (o možnosti promiskuitní alternativy viz 6.4.2.)

Není ovšem tak nepochopitelné, proč se může tato Aristotelova koncepce jevit jako přijatelná. K akcentované neurčenosti se totiž reflexe soudů o budoucích jevech spontánně kloní, neboť se do nich vnučuje aspekt rozhodnutelnosti. Zdá se, že ani Aristoteles dostatečně nerozlišil situaci soudu samotného o sobě od naší možnosti určit jeho pravdivostní hodnotu. K této konfuzi se hlásí i mnozí autoři ve 20. století.

Existuje ale hlubší důvod, proč se Aristoteles uchýlil ke koncepci zprvu neurčené pravdivostní hodnoty. On se totiž právě, že bychom fixováním soudu o budoucím jevu na určitou pravdivostní hodnotu zrušili nahodilé predikáty, že bychom do reality zavedli striktní determinismus. Jakou cenu by pak mělo o něčem se radit či o něco se snažit, kdyby se to stejně stalo nutné, ptá se Aristoteles. To je právě ten typ absurdních důsledků, které prý plynou z toho, že soud o budoucím jevu je nutné pravdivý či mylný. Opravdu plynou?

Kdyby tomu tak bylo, museli bychom unikat dál než Aristoteles. Ten totiž zůstal se svou nutnou, ale neurčenou pravdivostní hodnotou v půli cesty – přesněji řečeno v rozporu. Bylo by nutné říci se pravdivostní hodnoty jako atributu kategorického soudu. Sledujme tedy, proč se Aristoteles v této souvislosti obává determinismu.

Je-li soud „něco je bílé“ pravdivý, pak je to prý nutně bílé. Je-li soud pravdivý nutně, pak se prý to, co soud vyjadřuje, také stává nutně. Determinismus je tedy podle Aristotele implikován nutnou pravdivostí příp. nylností soudu. Aristoteles tuto implikaci vysvětluje: „Je-li něco nyní bílé, bylo předtím pravda, řeklo-li se, že to bude bílé, takže vždy bylo pravda, řeklo-li se, že kterákoli událost je nebo bude. Je-li to však vždy pravda, není možné, že (ta událost) tak není, nebo tak nebude... o čem však platí, že je nemožné, aby se to nestalo, nutně se stává. Všechno budoucí se proto nutně musí stát. Nic tedy nebude náhodou, ani z nepřetvářené shody okolností.“

Nepřipomíná to Leibnizův problém s nahodilými predikáty potažmo se svobodou? (3.3.2.) Skutečně, Aristoteles zaměňuje nutnost logickou s nutností reálnou. Je-li pravda shoda poznání s realitou a je-li soud „Petr zítra udělá zkoušku“ pravdivý, pak skutečně Petr nutně má ten predikát, nutně v určitém čase (zítra) zkoušku udělá. Ale nutností v řádu dedukce, nutností konsekvencií. To znamená, že za daných předpokladů musím uznat, že Petrovi akt vyjádřený predikátem patří; ta nutnost vyplývá právě z oněch předpokladů. Je to tedy evidentně nutnost logická, daná strukturou určitého myšlenkového pochodu. Právě takový pochod je patrný i v citovaném textu.

Aristoteles však z této logické nutnosti dělá nutnost reálnou, podle níž je Petr k tomu aktu reálně determinován – a to je přechod neoprávněný. Jde totiž o promítání nutnosti založené toliko v určitém myšlenkovém pochodu do reality, v níž se taková nutnost nenachází. Podobně Aristoteles projektuje nutnost, která se týká nutné pravdivosti soudu. Proč je soud nutně pravdivý? Protože se v něm realizuje shoda poznání a reality. Z toho mohu usuzovat, že reálný subjekt má daný predikát nutně – ale jen nutností konsekvencií, nikoli reálnou, determinací.

Má-li tedy soud o budoucím jevu nutně určitou pravdivostní hodnotu, nesignalizuje to žádné naprogramování reality, nelze z toho vyvozovat nežádoucí fatalismus. Takový soud je pravdivý proto, že vypovídá o reálném subjektu situovaném v určitém čase to, čím subjekt v tom čase právě prochází. Není to tedy žádná anticipace, která by ovlivňovala realitu.

Když tedy trváme na tezi o pravdivostní hodnotě jako atributu kategorického soudu, zahrnujeme tím všechny soudy – i ty o budoucích kontingentních jevech – a neposilují nás přitom mylné determinizující důsledky, jak se domnívá Aristoteles. Proto se nemusíme uchýlovat k jeho alternativě neurčené pravdivostní hodnoty, která vposledku znamená popření naší teze.

6.4.2. Maritainova recepce neurčené pravdivostní hodnoty

Maritain (Log. II,2.2) přijímá Aristotelovu koncepci neurčené pravdivostní hodnoty a její pomocí vysvětluje situaci soudů o budoucích jevech. Soud „Petr bude za dva roky přijat na školu“ prý není aktuálně determinované pravdivý, ani aktuálně determinované mylný. Je prý pravdivý nebo mylný, aniž bychom to mohli určit – jinak prý řečeno: jeho pravdivost je nedeterminovaná až do realizace dané události.

Zlá se, že tu Maritain výrazněji než Aristoteles splétá stav soudu, jaký je z hlediska pravdivostní hodnoty o sobě, s rozhodnutelností o pravdivostní hodnotě. Maritain v této souvislosti říká, že pro soud není esenciální „být pravdivý“ nebo „být nepravdivý“, nýbrž být pravdivý nebo nepravdivý podle daného případu. Tím uvádí do souladu Aristotelovu koncepci neurčené pravdivostní hodnoty s její nutností pro soud. My jsme naopak dovozovali, že si obojí odporuje. Přitom jsme vylučovali tzv. promiskuitní alternativu, kdy by mohl být určitý soud střídavě pravdivý a mylný. Přesněji řečeno, vylučovali jsme, že by Aristoteles myslel

neurčenost pravdivostní hodnoty takto. Maritain však ukazuje, že takové případy nastávají. Pak by mohl být Aristoteles interpretován ve smyslu promiskuitní alternativy a rozpor bychom Aristotelovi jen imputovali.

Podle Maritaina je soud „Petr sedí“ jednou pravdivý, jinak nepravdivý – podle situace. Tady se ovšem nesmíme nechat mást neurčitostí výrazu, musíme se ptát, co je myšleno. Myšlen je Petr buď v určitém čase, a pak se predikát určitě shoduje s Petrovou realitou, nebo se s ní neshoduje, nebo myšlenka abstrahuje od času, a pak znamená, že obsah predikátu někdy, blíže neurčeno, Petrovi patřil, což se zase zcela určitě shoduje nebo neshoduje s tím, jakými akty Petr prošel. V obou případech má tedy soud pravdivostní hodnotu určitou; též soud pravdivostní hodnoty rozhodně nesítlá. Nelze tedy s Maritainem tvrdit, že též soud může být alternativně pravdivý a nepravdivý, či dokonce, že může mít pravdivostní hodnotu nedeterminovanou.

I kdybychom připustili, že též soud pravdivostní hodnotu sítlá, pak by to za uznaného předpokladu o nutnosti pravdivostní hodnoty znamenalo, že ji má vždy určitou. Dojem neurčenosti soudu „Petr sedí“ zřejmě vznikl z neurčenosti samotné věty. Její znění nás ještě nevede k určitému soudu, potřebuje zpřesnění, abychom věděli, co se vlastně myslí, jaký soud má být vyjádřen.

Na základě neurčené věty pak nejsme schopni rozhodnout její pravdivou, neboť ji nejsme ustáleni v jednom určitém soudu. Tady zřejmě Maritainovi intervenuje do pravdivostní hodnoty moment rozhodnutelnosti: „... aniž by bylo možno říci, že je pravdivá nebo nepravdivá – jinak řečeno, její pravdivou je nedeterminovaná...“ Uvidíme níže (6.4.3.2.), že toto vnášení rozhodnutelnosti do povahy soudu je matoucí.

Promiskuitní alternativu neurčené pravdivostní hodnoty soudu tedy nelze legalizovat. Představa neurčené pravdivostní hodnoty není skutečná s tvrzením o nutnosti pravdivostní hodnoty pro soud. Být aktuálně a determinovaně pravdivý či mylný tedy není pro soud akcidentální.

Jestliže nakonec zkombinujeme Maritainovu koncepci pravdivostní hodnoty s koncepcí soudu, v níž je jako jeho nutný prvek stanoven souhlas soudického (6.1.2.), dojdeme k překvapivému závěru: Soudy s budoucím nahodilým predikátem, vzhledem k nimž Maritain tvrdí, že aktuálně determinovaná pravdivostní hodnota je pro soud akcidentem (Log. II,2), nejsou vlastně soudy. Neboť: implikuje-li soud souhlas, implikuje i rozhodnutelnost. Zde však nelze rozhodnout. Nejsou to tedy soudy a Maritain tak ztrácí půdu pro své tvrzení o pravdivostní hodnotě jako posíleném akcidentu soudu – jeho doklady by neměly být soudy.

Na jiném místě (Log. II,2C) uvádí Maritain v této souvislosti Aristotelův poukaz na definici pravdy: „Diskurs je pravdivý v té míře, v jaké se shoduje s věcmi.“ Když tedy nějaká událost neexistuje, nemůže být žádný diskurs o ní pravdivý ani mylný. Na to odpovídáme, že zdůraznění definice pravdy mluví naopak ve prospěch pravdivosti určitých soudů o budoucích událostech. Neboť určitý predikát se plně shoduje s reálnými subjektem-věcí, pokud jí např. přikládá to, co v určitém čase skutečně aktualizuje. Tuto shodu s realitou nelze popřít.

Jestliže do tohoto pojetí poznání a reality ale vnášíme hledisko rozhodnutelnosti, odkládáme se od toho, co klade definice pravdy – od konformity predikátu se subjektem, a posouváme úvahu o pravdivostní hodnotě soudu do falešné perspektivy. Už totiž neuvažujeme soud o sobě, ale vztah časově situovaného poznávajícího k soudu. Jen z hlediska časového postavení poznávajícího pak můžeme tvrdit, že ta událost je budoucí, že tedy vlastně nenastala, a že in teo ještě není skutečnost, s níž se má poznání shodnout. Ale toto hledisko dovoluje tvrdit pouze to, že poznávající ještě nemůže rozhodnout, zda je soud pravdivý – on

totiž ještě nemá tu budoucí skutečnost k dispozici, aby mohl konformitní posoudit. Rozhodně však nedovokuje tvrdit, že se predikát netýká skutečnosti.

Opět tu tedy působí nedostatečné rozlišení pravdivostní hodnoty a rozhodnutelnosti. Ostatně v logice takového argumentu bychom mohli tvrdit, že základní soudy o budoucnosti nejsou pravdivé – nejen ty o budoucích kontingentních jevech. Neboť ani subjekt nutných predikátů by neprezentoval skutečnost, která ještě v perspektivě časově situovaného autora soudu není.

Prakticky se tento spor projevuje např. tím, že Maritain nepovažuje soudy „Petr zítra určí zkoušku“ a „Petr zítra neukládá zkoušku“ za kontradiktorní. My je za kontradiktorní považujeme.

6.4.3. Pravdivostní hodnota u novopozitivistů

Jednou z mnohých konkretizací relevantního filosofického problému pravdy je i určování poměru kategorického soudu a pravdivostní hodnoty. K této otázce se frekventově vyjadřují novopozitivisté, neboť při svém důrazu na logiku mají výroky a to, co s nimi úzce souvisí takřka v popisu práce. Přitom dospívají k různým až protichůdným určením. My si všimneme těch názorů, které nějak oponují našemu pojetí pravdivostní hodnoty jako atributu kategorického soudu; soustředuje je v knize „Filosofické problémy pravdy“ T. Földesi.

Taková mnohostranná konfrontace může leccos objasnit a třeba i prohloubit. Zároveň poněkud nahlédneme, proč novopozitivistický styl filosofování tak snadno selhává, když jde o specificky filosofickou problematiku. Novopozitivisté podnikají inkvizitorské tažení na pseudoproblémy, když napřed přespřáhli zatížili filosofická zkoumání omezeními předpoklady. Dotknou-li se pak v mezích dovoleného nějaké filosofické otázky, musí ji vytrhávat z širokých souvislostí filosofické problematiky. Tím dochází k fragmentarizaci filosofického tématu, kde úzké záběry a libovolné přístupy nemohou být vyvažovány či korigovány potřebným věděním. V otázce pravdy např. u novopozitivistů zcela postrádáme noctickou funkci. Tady nepochybně leží hlubší důvod někdy až výstředních omylů, které novopozitivisté kolem pravdy pravidelně vrstí.

6.4.3.1. Zda je termín „pravda“ zbytečný

F. M. Ramsey (Földesi, cit. dílo, kap. I) pokládá termín „pravda“ za zbytečný. Když tvrdíme o soudu, že je pravdivý, nefikáme víc než samotný soud. Soudy „Caesar byl zavražděn“ a „je pravda, že Caesar byl zavražděn“ jsou přý logicky ekvivalentní. Výraz „pravda“ je tedy redundantní, neznačí skutečnou vlastnost; proto by měl být eliminován. Krom toho se dá nahradit např. výrazem „je fakt, že“. Z téhož důvodu tvrdí A. J. Ayer, že termín „pravda“ nemá kognitivní obsah, takže otázka o povaze pravdy je vlastně pseudoprobémem. Také P. F. Strawson se v tomto kontextu domnívá, že termín „pravda“ nemá výrokovitou funkci.

Zkoumejme Ramseyův argument. Především bychom očekávali, že se v něm autor vyhne tomu, co sám kritizuje. Jestliže však poukazuje na logickou ekvivalenci uvedených soudů, pak už se zřejmě bez termínu pravda neobejde. Neboť ekvivalenci je zde patrně míněno, že pravda jednoho soudu implikuje pravdu druhého a naopak. Kdyby se Ramsey uchýlil k „platnosti“, nijak by si nepomohl, neboť bychom ji mohli eliminovat stejným způsobem, jakým se on vypořádá s pravdou. Soudy „Caesar byl zavražděn“ a „platí, že Caesar byl zavražděn“ jsou totiž logicky ekvivalentní – v uvedeném smyslu. Pokud by snad ekvivalenci chápal v užším

smyslu jako poměr dvou soudů téže látky, pak musíme upozornit, že oba soudy zde mají různé subjekty a predikáty, že se tedy o takovou ekvivalenci nejedná.

Zníлка o logické ekvivalenci je však v rámci Ramseyova argumentu pouhým nedopatřením; sice nepřijemným, ale pro samotný argument nebylo nutné o ekvivalenci mluvit. Ramsey totiž v podstatě říká to, že predikát „pravdivý“ nepřilává k původnímu soudu nic nového. S tím bychom snad mohli souhlasit, kdybychom soud nazvali výlučně v perspektivě jeho autora, který je neochvějně přesvědčen o tom, co právě myslí. On nám pak skutečně druhým soudem novou informaci nepodává. (Tady se nablíží Maritainova redukce na tzv. judikativní věty 6.1.2.) Ale je to jediný možný pohled na soud? Vyplyvá z těchto případů, že termín pravda nevyjadřuje skutečnou vlastnost, že neoznačuje pojem s kognitivním obsahem, který nemůže být regulérním predikátem?

Takové závěry by byly zřejmě neoprávněné, neboť není nutné setrávat v perspektivě souhlasícího autora – a vzhledem k diskurzivní povaze myšlení to není ani možné. V perspektivě hledání a zkoumání se totiž soud stává předměttem diskuse, v níž se nevyhnutelně reflektuje jeho hodnota. Těmto reflexivním hodnotícím postojům se neubrání ani zmínění novopozitivisté. Na soud „Caesar nebyl zavražděn“ by Ramsey pravděpodobně reagoval tvrzením „to je omyl“. Tím by se však přiznal k výrokovatnému predikátu, který má určitý, dokonce objektivní obsah, jehož smysl závisí na smysluplném obsahu pojmu „pravda“.

Kdyby zde Ramsey náhodou zůstal indiferentní, pak by v případě soudů, které oponují jeho teorii o zbytečnosti pravd musel z ulity ven. V zájmu své teorie by musel soud „termín pravda není zbytečný“ prohlásit za myšný, tj. nikoli pravdivý; jinak by zneutralizoval vlastní myšlenku.

Totéž platí o specifických tezích Ayera a Strawsona. Také oni by museli reflexivně hodnotit dané soudy. V tomto pro teoretizujícího povinném noetickém rozměru se tedy ukazuje, že pojem „pravda“ není vůbec bezobsažný, že se stává regulérním predikátem. Neboť vyjadřuje určitou kvalitu, kterou soudy skutečně mají, totiž respektování identity subjektu, či realisticky řečeno: shodu poznání se skutečností. Tuto kvalitu mají soudy dokonce nezávisle na přesvědčení svých autorů. Pravda soudu je takto primární kvalitou, na níž se přesvědčení váže, neboť o ní usiluje; a může se s ní také mýlit. Aspekt „informujícího“ tedy zdaleka nevyčerpává celou skutečnost soudu; absolutizování tohoto aspektu je zcela mylné.

Také Ramsey si kvalitu pravdy neprominutelně nárokuje. A bude-li v diskusi zpochyběna, nemůže určitost této kvality jeho reflexi uniknout. Bude ji však myslet pojmem „pravda“. A vůbec přitom nezáleží, zda ji také bude vyjadřovat termínem „pravda“ či nějakým jiným, náhradním.

Poukaz na nahraditelnost termínu „pravda“ prozrazuje přinejmenším dvojí: Jednak má o ní smysl mluvit, jen když je tu říz pojmový obsah – alternativně vyjadřovaný; zbytečnost by se pak týkala jen termínu, ne pojmu. Pak ale Ramsey neoprávněně tvrdí, že výraz neznačí skutečnou vlastnost. Značí jím myšlenou kvalitu shody či respektu k identitě subjektu, jako podmínku nahraditelnosti výrazu. Stejně neoprávněně tvrdí Ayer, že tu chybí kognitivní obsah a Strawson, že termín „pravda“ nemá výrokovatnou funkci.

Dále se tu zřejmě projevuje nevhodnost redukce logiky na jazyk. Novopozitivisté pozorují eminentní filosofickou problematiku pravdy zúžené, jen v aspektu výrazů. Ale tady bylo třeba primárně uvažovat myšlení, kde se pravda rodí a ustavuje. Na této úrovni by se pak ukázala její nesuspendovatelnost a odtud i významuplnost termínu „pravda“. Pokud se termíny odpojují od svých přirozených zdrojů, stávají se naopak snadnou kořistí znehodnocujících reflexí.

Problém pravdy tedy přesahuje zorné pole pozitivistického vidění. Těmévazl však sama logika, která je přece středem zájmu novopozitivistů, potřebuje hodnocení výroků – vždyť v ní vposledku jde o vyvozování pravdivých, ne jakýchkoli výroků – nedošel Ramseyův pokus o vyloučení termínu „pravda“ obecného přijetí ani mezi novopozitivisty.

6.4.3.2. Zda je rozhodnutelnost konstitutivním prvkem pravdy

Viděli jsme (6.4.1.), že už Aristotelova reflexe soudů o nahodilé bukloucnosti byla komplikována ohledem na rozhodnutelnost. Dnes kladou minorí autoři rozhodnutelnosti, tj. naši schopnost určit pravdivostní hodnotu daného soudu, do definice pravdy. H. Wessel se například, jaký smysl má tvrdit pravdivostní hodnotu nějakého soudu, když nemůžeme říci, zda je pravdivý. V této souvislosti si dovozuje takový úsudek: Platí-li Laplaceův determinismus, je soud „zítra bude přšet“ pravdivý nebo mylný; avšak neplatí; tedy klasický pojem pravdy zde selhává (Földesi, cit. dšlo, str. 78). Podle takové logiky bychom mohli usuzovat: Jsem-li nemocen, ležím; nejsem, ergo neležím.

Nakonec jsou tito myslitelé přesvědčeni současným vědeckým vývojem, v němž je přece nepřehlédnutelný důraz na dokazování pravdy (úsilí o rozhodnutelnost). Proto se prý musí moment rozhodnutelnosti integrovat do pojmu pravdy. Pak ale ta část budoucnosti, o níž neumíme z hlediska pravdivostní hodnoty rozhodovat, nebude předmětem pravdivých soudů. Tím je opět negována teze o pravdivostní hodnotě jako atributu kategorického soudu.

Vyloučení soudů o budoucích jevech z rozsahu pojmu pravdy je však důsledkem obsahového předimenzování. Neboť rozhodnutelnost nemůže pravdu spolukonstituovat. Žádný konstitutivní prvek nezávisí na tom, co konstituuje. Rozhodnutelnost však předpokládá daný soud, který svou povahou přináší shodu či neshodu subjektu s predikátem. V případě shody obsahuje soud kvalitu pravdy, kterou pro své soudy nutně nárokuje každý filosof. (O pojem této kvality se zde jedná bez ohledu na to, co kdo chce pravdou nazývat.) Proto rozhodnutelnost pravdu předpokládá, závisí na ní. Nemůže ji tedy spolukonstituovat, nemůže být zavzata do její definice.

Rozhodnutelnost evidentně vzniká reflexivním poměrem k danému soudu. Tento poměr je zaměřením na hodnotu daného soudu. Hodnota tím poměrem není tvořena, ale naopak ho specifikuje. V rámci tohoto základního postoje poznávajícího k hodnotě soudu vznikají v aspektu rozhodnutelnosti různé stavy; poznávající se jimi v průběhu zkoumání mění. Zpočátku mu vědomostní situace nedovoluje určit hodnotu soudu, neumí rozhodnout, jaký je. Posléze ho nahlíží jako pravdivý. Přitom je soud stále rýž a v důsledku toho má i stále tutéž hodnotu. Identita soudu a stálá přináležitost jeho hodnoty je podmínkou různého vztahování k němu v aspektu rozhodnutelnosti.

Rozhodnutelnost je tedy na úrovni subjektivního vztahování k soudu; předpokládá daný soud, který je v důsledku své bytostné určitosti v aspektu pravdivostní hodnoty takový a takový. Rozhodnutelnost proto nevstupuje do pravdivostní hodnoty soudu. Kdyby ji spolukonstrovala, znamenalo by to navíc její dokonalou subjektivizaci. Neboť rozhodnutelnost je vposledku vázána na individuální vědomostní situaci. Těž soud by tedy podle vztahu k různým subjektům – pochybujícímu a přesvědčenému – pravdivostní hodnotu měl a zároveň neměl.

Ani poukaz na vědu a její dokazování nesvědčí o rozhodnutelnosti jako konstituantě pravdy. Neboť dokazování pravdivostní hodnotu soudu netvoří, nýbrž jen odhaluje – verifikuje či falzifikuje daný soud. Důkaz působí jistotu, ne pravdu. Má tedy smysl mluvit o pravdivostní hodnotě soudu, i když ji neumíme zrovna určit. Nemá to ovšem smysl podle měřitek pragmatického očekávání informací o empirických datech.

6.4.3.3. Zda pravda patří jen soudu či jen větě

Tarski a jeho stoupenci se domnívají, že pravdivost se může týkat jen vět, nikoli soudů. W. Stegmüller (Fóklési, kap. 3) např. tvrdí, že celý vývoj moderní logiky tuto tezi dosvědčuje. Neurádl ovšem jak. Má-li na mysli jen obecnou tendenci, v níž se moderní logika podstatně orientuje na jazyk, pak je takové svědectví zřejmě nepřesvědčivé.

Stegmüller však přidává věcný důvod. Soud „Jan byl včera v kině nebo v divadle“ prý jakožto soud nemá pravdivostní hodnotu. Tu prý získává teprve interpretací v určitém jazyce, kdy se ukáže, zda má spojka „nebo“ význam shucovací či vylučovací. Proč by tu ale musela pravdivostní hodnota záviset na interpretaci? Soud má přece sám o sobě svou formu, jejíž určitost už nastoluje pravdivostní hodnotu. Jeho autor ho zformoval jednoznačně buď jako disjunkci nebo alternativu. Při vyjádření se držel svého soudu a dal výrazu „nebo“ určitý význam. Neurčitost vzniká teprve přístupem adresáta. Adresát potřebuje interpretovat, on musí vědět v jakém významu je tu užita spojka „nebo“, aby mohl rozhodnout o tom, zda je věta pravdivá. Takže interpretace v jazyce zde podmiňuje rozhodnutelnost, nikoli pravdivostní hodnotu.

Jen kdybychom uznali, že rozhodnutelnost spoludefinuje pravdu, mohli bychom snad pozastavit pravdivostní hodnotu u takových soudů, ne ji však definitivně odnímat, dokonce všem, jak upřílišněně vyvozuje Stegmüller. Takovou koncepci pravdy jsme však odmítli jako mylnou. Proto pravdivostní hodnota nezávisí na interpretaci a nelze ji z toho důvodu upřít soudům.

Podobně těží z konuze pravdivostní hodnoty s rozhodnutelností prevalenci věty i H. Wessel (tamtéž). Pravda je prý primárně ve větě, neboť věty jsou smyslově vnímatelné, a jen to nám umožňuje určit jejich pravdivostní hodnotu. Tady už je přímé působení omylu zřejmé: cizbné pojetí pravdy pervertuje poměry myšlení a vyjadřování.

M.A.Cohen a E.Nagel naproti tomu tvrdí, že pravda je výlučně v myšlení. Tři věty – I thing, Cogito, Myšlím – nepředstavují tři pravdy, nýbrž jen jednu. To prý dosvědčuje, že tyto tři věty, které se úplně liší, nemohou být pravdivé. Pravda prý tedy patří jen soudu, který je jejich společným obsahem.

Jak se ale mohou tyto věty úplně lišit a mít přitom společný obsah? Právě z toho společného designačního vztahu k témuž soudu mohou získat i společný predikát „být pravdivý“.

Druhý argument není zdařilejší. Jazyk je prý druh fyzikálních jevů a jako takový se zásadně liší od myšlenky, které přísluší pravdivost. Jelikož však argumentující neukazují, že pravdivost je podmíněna kvalitativní odlišností myšlenky od fyzikálních objektů, není tímto poukazem dokázáno, co mělo být dokazováno. Pravda by mohla být společným určením myšlenky a jazyka. Krom toho nelze jazyk beze všeho redukovat na fyzikální objekt. Jeho specifikem je významový vztah, vazba na myšlení; a tady je také prostor jeho možné pravdivosti.

Klasické řešení daného problému vychází ze spojitosti jazyka s myšlením a zároveň trvá na jeho ontologické odvozenosti a závislosti. Oponuje tedy jak separaci, tak i rovnocennosti jazyka. Jazyk je co do své bytostné struktury odkázán na myšlení a z toho vyplývá i jeho způsob participace na pravdivostní hodnotě soudu.

Pravda je shoda poznání s realitou, nikoli shoda výrazu poznání. Proto je pravda ve vlastním smyslu predikátem soudu. Jen analogicky ji můžeme přiznat i větě. Věta může být pravdivá, pokud může být výrazem pravdivého soudu. Důvodem přiznání pravdivosti větě je tedy to, že je výrazem pravdivého soudu a jako taková zpřítomňuje a manifestuje jeho kvalitu.

Věta tedy není pravdivá jako nositel či realizátor pravdy, ale jako to, co ji zjevuje, komunikuje. Je to případ tzv. atributivní analogie, kde predikát primárně náleží hlavnímu analogátu a sekundárně vedlejšímu – pokud má vazbu na hlavní. Zdraví primárně náleží organismu, sekundárně léku. Takový je i pojem pravdy k soudu a větě. Charakteristické pro tuto analogii je, že do definice sekundárního analogátu vchází vazba na primární analogát: pravdivá věta je ta, která vyjadřuje pravdivý soud. Primární analogát se naproti tomu definuje autonomně, nepotřebuje určení vztahu k vedlejším analogátům.

Díky bytostné vazbě na soud participuje každá věta na pravdivostní hodnotě svého soudu. Proto se myslí autority novopozitivismu (Russell, Carnap, Wittgenstein), když vykládají tzv. nesmyslné věty z rozsahu pravdivostní hodnoty. Věty s pojmy typu kulatý čtverec prý odporují sémantickým pravidlům daného jazyka a proto nejsou ani pravdivé, ani mylné. Ale na úrovni myšlení jsou to mylné soudy, neboť se v nich přiděluje predikát, který subjektu nepřisluší. Jestliže pak o příslušné větě říkáme, že je mylná, myslíme tím jen to, že vyjadřuje mylný soud; a nelze popřít, že takový soud v daném případě vyjadřuje.

ČLÁNEK 7. BEZPROSTŘEDNÍ VYVOZOVÁNÍ

7.1. Obecná idea

V předchozím článku jsme postupně odhalovali některé stránky kategorického soudu, abychom připravili materiál pro vlastní logické zkoumání. Pozornost zaslouží především kvalita, kvantita a pravdivostní hodnota. Tyto aspekty jsou v každém kategorickém soudu přítomny nutně, a proto i společně. (Diskusí s Aristotelem 6.4.1. a s Maritainem 6.4.2. jsme odmítli, že by soudy s nahodilým budoucím predikátem neměly pravdivostní hodnotu.) Každý kategorický soud má tedy určitou kvalitu, kvantitu a pravdivostní hodnotu. Např. soud „žádný umělec není ješitný“ je obecně záporný, mylný.

Zmíněné stránky kategorických soudů se stávají výchozími i finálními body logických přechodů mezi kategorickými soudy všeobecně. Nyní však máme studovat správnost bezprostředních logických přechodů z jednoho kategorického soudu na druhý, které se liší od složitějších, zprostředkovaných přechodů, např. sylogismů. Máme tedy zjišťovat zákonitost, která takové bezprostřední přechody řídí.

V běžném myšlení si většinou neuvědomujeme, že když trváme na určitém soudu, bereme jaksi zodpovědnost za celou řadu dalších soudů – nezprostředkovaných důsledků. Co jsou tyto důsledky? Jsou to soudy, které mají tutéž látku, tj. stejné pojmy jako výchozí soud. A poněvadž je vztah těchto pojmů výchozím soudem už nějak určen, jsou tyto další soudy s výchozím v nutném spojení, takže jsou z něj vyvoditelné. Pokládám-li např. soud „žádný umělec není ješitný“ za mylný, tvrdím tím zároveň, že je také mylný soud „žádný ješita nemůže být umělec“, že soud „některý umělec může být ješitný“ je naopak pravdivý atd.

Soud se tedy nikdy nevyskytuje jako osamocený. Svou aktualizací spíše reprezentuje určitou myšlenkovou pozici, komponovanou mnohými soudy. Propojení soudů určité pozice nebývá vždy nahlíženo, její neaktualizované soudy jsou jakoby v zákulisí reprezentativního soudu. Logické zkoumání má odhalit tyto spojitosti, má je pozvat ze zákulisí na scénu. Tím se myšlenkové pozice zpřehledňují a rozvíjejí na široké ploše, takže práce s nimi se může stát logicky velkorysejší. Případné dokazování či vyvracení získává zviditelněním spojitostí soudů téže látky terén. To je také smyslem nauky o bezprostředním vyvozování. Má nás uschopnit k tomu, abychom aktualizací důsledků daného soudu uměli vytěžít jeho logické možnosti; má umožnit získávání kvalitního materiálu pro další logické operace.

7.1.1. Spor o pojem bezprostředního vyvozování

Maritain (Log. III, 1C) důkladně polemizuje se zaběhlým chápáním prostých přechodů ze soudu na soud, podle něhož se tu jedná o bezprostřední vyvozování – *illace*. Takový přechod je prý jen nepravou inferencí, neboť jde pouze o dvě logické formulace téže pravdy. Striktní inference však vyžaduje přechod od jedné pravdy k jiné. Vezmeme-li tedy termín „inference“ v přesném smyslu, říká Maritain, pak nemůže existovat žádná bezprostřední inference.

Souhlasíme, že inference je přechodem od jedné pravdy k jiné, ale nezdá se nám, že by v uváděných příkladech (např. prostých obratech) mysl stagnovala u jedné pravdy. Maritain tvrdí, že u soudů „žádný člověk není anděl“ a „žádný anděl není člověk“ se jedná o též inteligibilní objekt souhlasu.

O jakém inteligibilním objektu zde Maritain mluví? Zřejmě o obsahových a rozsahových poměrech totožnosti obou pojmů. Připusťme, že v obou soudech jde např. o též vztah rozsahového vyčíslování pojmů člověka a anděla. Ale znamená to automaticky, že se jedná také o tutéž pravdu? Vztah pravda nespochybňuje v pouhém srovnávání dvou pojmů z hlediska totožnosti či rozdílnosti; pravda je shodou poznání se skutečností. A pak už není úplně totéž, shodují-li se např. s realitou moudrých tůň, že jim odnímám nečest pyšných, anebo shodují-li se s realitou pyšných tůň, že jim odnímám kvalitu moudrých. V tomto pohledu je zřejmé, že soud „moudří nejsou pyšní“ vyjadřuje jinou pravdu, než soud „pyšní nejsou moudří“.

Právě uplatněné hledisko rozdílnosti funkcí pojmů v obou soudech je pro úvalu o jejich pravdivosti nutné, neboť je vyžádáno definicí pravdy: V soudu se realizuje shoda poznání s realitou jen tak, že subjekt prezentuje reálná jsoucna (jedno či mnohá) a predikát prezentuje poznání té reality. Maritain však toto hledisko evidentně vypustil. Ačkoli v opozici vůči moderním logikům často zdůrazňuje realistické momenty myšlení, tentokrát od nich abstrahoval a zaměřil se u materiálu soudů jen na obsahové a rozsahové relace pojmů; nepřihlídl k jejich různému postavení v soudu, jež je pro realizaci pravdy podstatné. Taková abstrakce je sice sama o sobě možná a v různých speciálních reflexích i potřebná, ale v úvaze o pravdě se ukázala jako zavádějící. Neboť došlo k zmatení „téhož inteligibilního objektu souhlasu“ a téže pravdy. Maritain tím postavil všechny bezprostřední přechody na úroveň ekvivalence, v níž a jedině v níž (v rámci uváděných přechodů) nastává ta situace, že dva pravdivé či mylné soudy vyjadřují tutéž pravdu či tentýž onyl.

Vezmeme-li tedy soudy v jejich celistvosti, můžeme říci, že sledované bezprostřední přechody z jednoho soudu na druhý postupují od jedné pravdy k druhé, takže je můžeme chápat jako bezprostřední inference. Spokojíme se s tímto obecným řešením, aniž bychom reagovali

na jednotlivé případy různých přechodů, které Maritain podrobně uvádí. V základě všech je totiž přítomná zmíněná konfuze čistě logických vztahů pojmů a pravdivostních hodnot soudů.

7.2. Logický čtverec

Logické zkoumání bezprostředního vyvozování se primárně týká soudů obecných a částečných. Singulární soudy se z hlediska, které nás bude zajímat, chovají jako obecné, neboť predikát se v nich týká rozsahu celého subjektu – jako u obecných; jejich případné zvláštnosti zmíníme na svém místě. Pro přehlednost budeme typické soudy a jejich pravdivostní hodnoty značit jednoduchými symboly:

+ = pravda (platnost)

– = nepravda (neplatnost)

S = subjekt

P = predikát

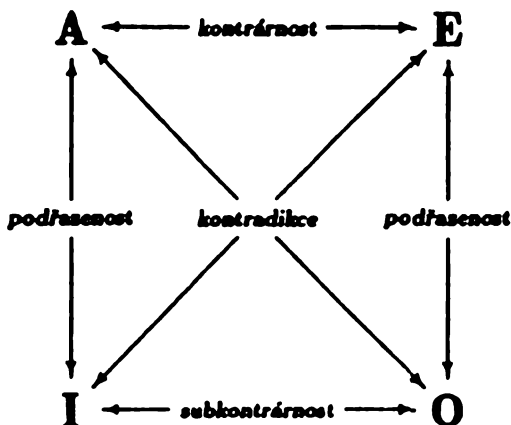
A = obecně kladný soud (SaP – každý člověk je chytrý)

I = částečně kladný soud (SiP – některý člověk je chytrý)

E = obecně záporný soud (SeP – žádný člověk není chytrý)

O = částečně záporný soud (SoP – některý člověk není chytrý)

Každý soud lze vztahovat k zbývajícím protějškům. Tím vznikají čtyři druhy vztahů: kontrárnost mezi A - E, subkontrárnost mezi I - O, kontradikce mezi A - O a E - I, podřazenost mezi A - I a E - O. Každému vztahu vládne určitá zákonitost, která řídí přechody mezi soudy – členy daného vztahu. Logika má za úkol tuto zákonitost odhalit, zdůvodnit a stanovit jako normy správného myšlení. Vztahy mezi soudy se znázorňují v tzv. logickém čtverci:



Konstatujeme jednotlivé zákony:

1. Podřazenost

- a) z platnosti obecného plyne platnost částečného: $+A \Rightarrow +I$,
 $+E \Rightarrow +O$
- b) z neplatnosti částečného plyne neplatnost obecného: $-I \Rightarrow -A$,
 $-O \Rightarrow -E$
- c) z platnosti částečného nelze vyvozovat
- d) z neplatnosti obecného nelze vyvozovat

2. Kontradikce

- a) z platnosti jednoho členu plyne neplatnost druhého
- b) z neplatnosti jednoho plyne platnost druhého

Takže dva kontradiktorní soudy nemohou být zároveň pravdivé ani zároveň mylné.

3. Kontrárnost

- a) z platnosti jednoho plyne neplatnost druhého: $+A \Rightarrow -E$,
 $+E \Rightarrow -A$
- b) z neplatnosti jednoho členu nelze vyvozovat

Takže dva kontrární soudy nemohou být zároveň pravdivé, ale mohou být zároveň mylné.

4. Subkontrárnost

- a) z neplatnosti jednoho plyne platnost druhého: $-I \Rightarrow +O$, $-O \Rightarrow +I$
- b) z platnosti jednoho nelze vyvozovat

Takže dva subkontrární soudy nemohou být zároveň mylné, ale mohou být zároveň pravdivé.

Mezi singulárními soudy téže materie a různé kvality (Hus je heretik, Hus není heretik) je vztah kontradikce. Abychom předešli nedorozumění, dodejme, že výraz „nelze vyvozovat“ znamená, že druhý soud neplyne zákonitě, tj. s platností pro všechny případy. Nevyhnuje se tím, že v jednotlivých případech může být spojen s výchozím soudem.

7.2.1. Odůvodnění zákonů v logickém čtverci

Z útluku své vědeckosti musí logika dokazovat aspoň ty poznatky, které jí přímo ukládá její formální předmět – a to jsou právě poznatky o zákonech, jimiž se má myšlení řídit. Zákony by ostatně nemohly být jako takové zodpovědně předkládány, kdyby nebylo zřejmé, proč to vlastně jsou zákony, kdyby zůstal prostor pro rozumnou pochybnost o jejich platnosti. Filosofické odhalení těchto zákonů se rodí z jejich odůvodňování.

První přechod ve vztahu podřazenosti ($+A \Rightarrow +I$) se dokazuje sporem. Za předpokladu, že pravdivostní hodnota je pro kategorický soud nutná a že je dvojjmenná (což budeme dokazovat v noctice), nemá oponent jinou možnost, než klást koexistenci soudů $+SaP$, $-SiP$. Tato pozice je však rozporná, neboť subjektivní, které jsou zahrnuty v částečném soudu, se též predikát přiděluje a zároveň odnímá; přiděluje v případě $+SaP$, odnímá v případě $-SiP$.

přičemž oba případy vyvábí nutné složky opozice. Proto nemůže být opozice akceptována. Z toho plyne nutná platnost dokazovaného zákona.

Tuto platnost zde ovšem můžeme nahlédnout i přímo, intuitivně: Přiděluji-li P všem S, přiděluji ho i některým, zahrnutým v obecném S. Jelikož však můžeme sporem dokazovat celou řadu dalších zákonů, rozvedli jsme důkaz už zde, a pro úplné vyjasnění k němu připojíme ještě komentář, aby mohl sloužit jako model ostatním důkazům, které už jednotlivě nemusíme vypracovávat.

Prvním krokem dokazování je tedy formulace oponenta (zde –SiP). K jádru důkazu směřuje porovnání reprezentativního soudu opozice (–SiP) s uznáním předpokladem (+SaP). Přitom je nutné si uvědomit, co se v soudech děje, když přidělujeme či odnímáme predikát. Při +SaP je přidělení P zřejmé. Proč ale –SiP znamená odnětí P některým S? Tady funguje další v noetice ověřovaný předpoklad, že subjekt nemá třetí možnosti mezi vlastněním a nevlastněním určitého predikátu. Pak tedy onyl přidělení znamená pravdu odnětí. Proto můžeme tvrdit, že se v rámci opozice iť predikát iťm subjektům zároveň přiděluje a odnímá. Odhalení vnitřního konfliktu opozice je jádrem důkazu. Princip sporu je v logice poslední instancí. Jestliže s ním oponentova myšlenka koliduje, pokládá se za myšlenku. Tak je tedy dokázána platnost zákona, který řídí inferenci $+SaP \Rightarrow +SiP$, neboť pochybnosti žije z možné pravdivosti opozice.

Druhý přechod resp. jeho zákon se ve vztahu podřazenosti dokazuje rovněž sporem; jde o inferenci $-I \Rightarrow -A$. Oponent jako takový musí trvat na tom, že by bylo možné při $-I$ bezrozporně klást +A; trvá na souladnosti soudů –SiP a +SaP. Jenže z hlediska $-I$ se predikát některým subjektům odnímá, zatímco z hlediska +A se iťm subjektům, protože všem, přiděluje – a to je rozpor.

Zákazy přechodů ve vztahu podřazenosti se odůvodňují jinak. Proč jsme tvrdili, že z –A neplyne $-I$? –A znamená, že nesmíme přidělovat P všem S. Některé subjekty daný predikát nemají, ale jak je to s těmi zbytlými, o tom nám neplatnost obecného soudu nedovoluje říci nic jednoznačného. Může být, že jiné subjekty specificky téhož S dotýčný predikát mají, může být, že ho také nemají. Oponent má dvě možnosti: 1) $-A \Rightarrow +I$; 2) $-A \Rightarrow -I$. První možnost by vedla k přidělování predikátů, které subjekty vyhaňuje svou povahou, např. „někteřý člověk je stůl“. Takto nesmyslného oponenta vynechme.

Jestliže však oponent klade inferenci $-A \Rightarrow -I$, pak popírá, že by některá S mohla mít dotýčné P jen proto, že ho některá nemají (–A). Tím ale tvrdí, že všechny predikáty jsou nutné. Kdyby totiž mohly být i predikáty nahodilé, pak by se muselo uznat, že některá S určitého druhu je mají a některá nikoli. Pak by se ale z odnětí některým (–A) nedalo vyvozovat odejmutí všem (–I). Poněvadž však nahodilé predikáty, např. ty, které subjekt získává svou činností, skutečně existují, je oponentovo porušení zákazu přechodu z –A k –I nelegitimní.

Zákaz přechodů $-A \Rightarrow -I$ a také $+I \Rightarrow +A$ se tedy zakládá na existenci nahodilých predikátů, tj. takových, které subjekt určitého druhu může mít, ale nemusí. Být historikem je např. nahodilým predikátem Petra. Kdyby se mohlo z faktu, že někteří lidé jsou historiky logicky přecházet k tomu, že jsou jimi i všichni, pak by musel být predikát „historik“ člověku nutný. Existují však lidé historie neznalí; proto nelze ani tímto směrem logicky přecházet. Zákaz přechodů tedy vposledku vychází z takových skutečností, které posilujeme logickými akcidenty.

Vše, co jsme dokázali ve vztahu podřazenosti o kladných soudech, platí v téže vztahu i mezi zápornými soudy.

Nejsou ale právě dokazované zákazy přechodů přece jen poněkud úzkoprsé? Nemůžeme snad přejít z neplatnosti soudu „každý člověk je pes“ k neplatnosti částečně kladného? A co z platnosti soudu „některý člověk má duši“ k platnosti obecně kladného? Tyto kontrapříkladů porušují zákazy a přece proti přechodům v nich uskutečněným nelze rozumně namítat. To sice ne, až na jednu maličkost: že to nejsou logické přechody, a tudíž ani kontrapříkladů.

Tady si musíme ujasnit smysl zákazů. Přesně vzato říkájí, že v symbolicky zachycených případech zákonitě a tedy logické přechody neexistují, že tu nelze vyvozovat. Vyvozování se musí opírat o nějaký obecný zákon, platný ve všech případech daného typu. Zde však žádný takový zákon není – a to je právě řečeno, když mluvíme o zakázaných přechodech. Údajné kontrapříkladů neprezentují žádné vyvozování. Domnělý přechod není nesen nějakým zákonem, neděje se logickou nutností, nýbrž na základě předchůdné znalosti, že jde o nutné predikáty. V těchto případech samozřejmě obecné a částečné soudy téže látky a kvality koexistují, a proto lze na nich předvádět quasilogické přechody. Stanovené zákazy však takové případy nevylučují; proto to nejsou kontrapříkladů. Zákazy se týkají jen skutečně logických přechodů. S poukazem na logické akcidenty říkájí, že zde nejsou možné.

Tyto dva typy argumentace slouží i v dokazování dalších zákonů příp. zákazů přechodů v logickém čtverci. Důkazy sporem se týkají zákonů, poukazy na logické akcidenty odůvodňují zákazy přechodů. Všechny přechody ve vztahu kontradike se dokazují sporem – jak jsme to vložili u poukazování; stejně tak i přechody v kontrárnosti. Zákaz přechodu z neplatnosti jednoho členu kontrárnosti k platnosti druhého se zakládá na existenci logických akcidentů. – A připouští +I, kde predikát je nahodilý, a proto nelze logicky přejít k +E. Ze stejného důvodu není dovoleno přecházet z platnosti jednoho členu v subkontrárnosti k neplatnosti druhého. Právě logické akcidenty nastolují současnou platnost I a O. Že naopak neplatnost jednoho členu subkontrárnosti implikuje platnost druhého, lze dokázat opět sporem. Totéž může být dokazováno zprostředkovaně, s použitím již získaných zákonů. Např.: $-I \Rightarrow -A \Rightarrow +O$; $-O \Rightarrow +A \Rightarrow +I$.

7.3. Ekvivalence, obrat, obměna

A) Ekvivalence

Každý soud může být rovnocenně nahrazen jiným – ekvivalentním. Ekvivalentní soud realizuje dvojím zápořem tutéž pravdu či tentýž omyl, jako soud původní. První zápor se týká kvality původního soudu, druhý jeho predikátu. Ekvivalentem soudu „každý člověk má tělo“ je tedy soud „Žádný člověk není ten, kdo nemá tělo“. Je to sice poněkud umělá operace, ale patří k logickým možnostem, s nimiž se počítá. Ekvivalence není ovšem bezprostředním vyvozením, neboť neskýtá přechod k jiné pravdě. Jestliže ji výkladově řadíme mezi bezprostřední inference, pak jen proto, že slouží ve spojení s obratem obměně, která už takovou inferenci je.

B) Obrat

Většina soudů skýtá také možnost důsledků, které se získávají obratem, při němž si pojmy vyměňují postavení – subjekt se stává predikátem a naopak. Aby však byl určitým soudem skrytý spoludán i zmíněný důsledek, musí být při obratu zachován logický vztah, který je mezi pojmy výchozího soudu. Jiný vztah by nemohl být z výchozího soudu pouhým obratem vyvozen, nebyl by to důsledek. (Jedná se tu o za-

chování téhož logického vztahu, nikoli téže pravdy, jak se v důsledku nerozlišování obého – viz 7.1.1. – domnívá Maritain – Log. II,2D)

Tento požadavek ukládá dvě podmínky legitimního obratu: Výsledný soud musí mít především tutéž kvalitu, což je zřejmé a snadno proveditelné. Druhá podmínka je náročnější a kontrola jejího naplnění představuje zároveň i odůvodnění daného obratu (viz. 7.3.1.). Rozsah pojmů výsledného soudu musí být zahrnut ve výchozím; pojmy nesmí získat obratem větší rozsah, než měly ve výchozím soudu. Kdyby totiž překročily meze své původní kvantitativní, byl by už mezi nimi jiný logický vztah. Neboť logický vztah dvou pojmů v soudu je určen i mírou jejich totožnosti či rozrůznění a ta je také dána kvantitou, s níž jsou pojmy v soudu uplatněny. Za daných podmínek mají pochopitelně výchozí a výsledný soud stejnou pravdivostní hodnotu.

S ohledem na uvedené podmínky lze tedy obracet soudy následovně:

$+SaP \Rightarrow +PiS$	$-SaP \Rightarrow 0$
$+SiP \Rightarrow +PiS$	$-SiP \Rightarrow -PiS$
$+SeP \Rightarrow +PeS$	$-SeP \Rightarrow -PeS$
$+SoP \Rightarrow 0$	$-SoP \Rightarrow -PeS$

Obraty, při nichž se nemění kvantita soudu se nazývají prosté ($SiP \Rightarrow PiS$). Mění-li se kvantita, mluvíme o obrazech částečných ($SaP \Rightarrow PiS$).

C) Obměna

Vzniká syntézou ekvivalence a obratu. K danému soudu vytvoříme nejprve ekvivalent a ten pak obrátíme: $+SoP \Rightarrow +SiP \Rightarrow +PiS$ ¹.

7.3.1. Odůvodnění obrátů

Prostý obrat pravdivého obecně kladného soudu ($+SaP \Rightarrow +PaS$) není možný, protože by se P ve výsledném soudu ztotožňovalo ve větším rozsahu se S než ve výchozím, kde má vyjma definic jen částečnou kvantitu. (Opět nás tu zajímá zákonité obrácení, takže nevykládáme, že by se např. definiční soudy nedaly obracet prostě.) V případě částečného obratu $+SaP \Rightarrow +PiS$ má P stejnou kvantitu. S se bere ve výsledném částečně, ale tato míra ztotožnění je obsažena ve výchozím, kde je S obecně, takže nic nebrání, aby se obecně kladný, pravdivý soud dal obrátit částečně.

Prosté obraty pravdivých soudů částečně kladného a obecně záporného jsou odůvodněny tím, že pojmy podléhají ve výsledných soudech tutéž kvantitu, jakou mají ve výchozích. V případě $+SiP \Rightarrow +PiS$ jsou vždy partikulární, v případě $+SeP \Rightarrow +PeS$ univerzální.

Pravdivý, částečně záporný soud se nedá zákonitě obracet. Neboť jak v prostém, tak v částečném obratu by měl subjekt v výsledném soudu obecnou kvantitu, zatímco ve výchozím se bere jen částečně. Z toho, že se některá S vylučují s P, neplyne, že se s ním vylučují všechna. Tam, kde víme, že s $+SoP$ platí $+SeP$, by se samozřejmě obracet dalo, ale to není poloha obecné zákonitosti, která nás tu jediné zajímá.

¹ P znamená non P

Použijeme-li stejnou zkládňovací techniku v obrácení neplatných soudů, může na první pohled překvapit, proč se neuznává obrát $-SaP \Rightarrow -PiS$. Vždyť P je v obou soudech partikulárně a S výsledného by přece mělo být zahrnuto ve výchozím. Ale tady se nemůžeme spokojit s mechanickým srovnáváním rozsahů pojmů. Musíme přihlídnout k tomu, co se v daných soudech vlastně uskutečňuje. Neplatí-li ztotožnění všech S, plyne z toho, že neplatí ani ztotožnění některých? Existence logických akcidentů je proti (viz v podřazenosti $-A \Rightarrow 0$). Proto zde není možný částečný obrát a ze stejného důvodu (tedy z důvodu S) nelze regulérně obracet $-SaP$ ani prostě.

Neplatná SiP a SeP se obrací prostě, neboť se zase nijak nemění kvantita pojmů. Neplatné SoP se obrací částečně, neboť neplatí-li vyloučení některých S z rozsahu P, tím spíše neplatí vyloučení všech ($-PeS$). P má kvantitu zachována, takže zde nic takovému obrátu nebrání. Prostý obrát však u neplatného SoP možný není, a sice z důvodu P. Nelze-li extenzivně oddělit všechna P ($-SoP$), neplyne z toho neplatnosti oddělení některých ($-PoS$).

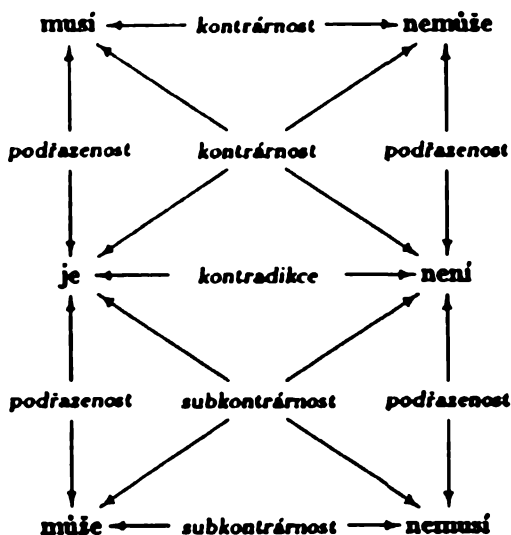
7.4. Modality soudů

Získaná znalost zákonů, které řídí logické přechody mezi soudy téže látky, nám nyní umožňuje, abychom z každého daného soudu bezprostředně vyvodili řadu důsledků. Např.:

<u>+SaP</u>	<u>-SiP</u>	<u>+SoP</u>	<u>-SeP</u>
+SiP	-SaP	-SaP	+SiP
-SeP	+SeP	+SiP̄	-SaP̄
-SoP	+SoP	+PiS	-PeS
+PiS	-PiS		
+SeP̄	-SoP̄		
+PeS	-P̄eS		

Zatím jsme uvažovali soudy, které mají kvalitu určenou základně tak, jak to vyjadřujeme sponami „je – není“. Existují však také soudy, jejichž kvalita je modalizována, tj. určitým způsobem upravena. Tato modalizace se týká intenzity, s jakou S – P vztahujeme a může být dvojitá: buď je základní kvalita ztotožnění či rozrůznění pojmů v soudu zesílena, což se vyjadřuje sponami „musí – nemůže“, nebo zeslabena, se sponami „může – nemusí“. Tyto varianty poskytují nové možnosti vyvozování, které lze soustředit do modálního čtverce.

Rozlišujeme tedy rovinu apodiktickou, v níž kvalita soudu obsahuje nutnost: S musí být P, S nemůže být P; rovinu asertorickou, kde kvalita vyjadřuje skutečnost: S je P, S není P; rovinu problematickou, která je rovinou možnosti: S může být P, S nemusí být P. Vzniklé vztahy můžeme znázornit v modálním čtverci, který je v zásadě shodný se čtvercem logickým, má však určité vztahy navíc.



Modality musí–nemůže–může–nemusí jsou tedy vzájemně ve stejném postavení, jako soudy A–E–I–O, mají mezi sebou tytéž vztahy, a proto lze mezi nimi přecházet podle týchž zákonů, které platí v logickém čtverci.

Mezi asertorickými členy opačné kvality je vztah kontradikce. To plyne z dvojčlennosti pravdivostní hodnoty kategorických soudů: pravda jednoho implikuje nepravdu druhého a naopak.

Mezi asertorickým členem jedné kvality a apodiktickým členem opačné kvality je kontrárnost. Neboť z platnosti jednoho členu vyplývá neplatnost druhého, ale z neplatnosti vyvozovat nelze. Platí-li např. „je“, platí i „může“, a pak kontradikcí vyplývá neplatnost druhého členu sledovaného vztahu – „nemůže“. Z neplatnosti „je“ však plyne buď neplatnost „musí“ a odtud kontrárností nemohu vyvodit platnost „nemůže“; nebo plyne platnost „není“, z čehož zase nelze přejít ve vztahu podřazenosti k platnosti „nemůže“. Tím je dokázáno, že mezi „je“ a „nemůže“ je kontrárnost. Podobně by se dal týž vztah dokazovat mezi „není“ a „musí“.

Dokažme subkontrárnost vztahu „je – nemusí“. Platí-li „je“, platí i „může“, z čehož však neplatnost „nemusí“ nevyplývá. Nelze ji vyvodit ani z neplatnosti „není“, která plyne z platnosti „je“. Z neplatnosti „je“ však plyne neplatnost „musí“ a odtud lze kontradikcí dovodit platnost „nemusí“. Tím je však charakterizován vztah subkontrárnosti: lze vyvozovat jen z neplatnosti jednoho členu. Totéž se dá týmž způsobem dokazovat mezi členy „není“ a „může“.

Stejný logický čtverec, jaký je mezi A–E–I–O, můžeme konečně naryšovat a v jeho mezích pak zákonitě přecházet mezi časovými a prostorovými určeními.

vždy	nikdy	všude	nikde
někdy ano	někdy ne	někde ano	někde ne

Poněvadž v praxi mají soudy, s kterými chceme logicky pracovat, všechnu náležitosti jak z hlediska kvantity a kvality, což je řadí do logického čtverce, tak z hlediska modalit, což je řadí do modálního čtverce, musíme při vyvozování uvažovat výchozí soud nadvakrát. Nejprve si uvědomíme jeho postavení v logickém čtverci a vyvodíme důsledky. Modalitu těchto důsledků však musíme dovodit novou, samostatnou úvahou, v níž vycházíme z modalit daného soudu – uvědomujeme si jeho postavení v modálním čtverci.

Z pravdivého soudu „každý člověk může být spasen“ např. vyvozujeme –SeP. Modalitu tohoto důsledku však vyvodíme novou úvahou: +může $\Rightarrow$ –nemůže. Nezávislost druhé úvahy je zde zřejmá v tom, že první úvaha se pohybovala v relaci kontrárnosti, kdežto tato dedukce byla v relaci kontradikce. Chyba ve vyvození by nastala, kdybychom se nechali natolik ovlivnit první úvahou, že bychom i při určování modalit –SeP vycházeli z postavení +A. K takovým chybám nedostatečného osamostatnění modální dedukce dochází poměrně často.

Někdy vzniká situace, kdy se při vyvozování modalit nabízí více možností. Např. +některý člověk musí prohrát $\Rightarrow$ –SeP. V zásadě se zde nezmýlíme, ať zvolíme jakoukoli zápornou modalitu. Je však účelné vybrat v takových případech tu alternativu, která zahrnuje ostatní jakožto vyvoditelné; zde tedy – žádný člověk nemusí prohrát.

V obrazech se modalita nemění, neboť vztah mezi pojmy má být obratem zachován. Jestliže žádný sobec nemůže být světec, pak ani žádný světec nemůže být sobec. Při ekvivalenci se kvalita soudu mění, ale modalita musí zůstat v téže rovině: některý kamarád může zradit – některý kamarád nemusí neznadit.

Uvedme některé řady důsledků v syntéze logického a modálního čtverce.

+ Žádné S nemusí být P
 + Všechna S mohou být P
 + Některá S nemusí být P
 – Všechna S musí být P
 – Některá S musí být P
 + Žádné P nemusí být S
 + Některá P mohou být S

– Některá S nemohou být P
 – Některá S musí být P
 – Žádné S nemůže být P
 + Všechna S mohou být P
 + Některá S mohou být P
 – Žádné P nemůže být S
 – Některá P musí být S

– Všechna S mohou být P
 – Žádné S nemusí být P
 + Některá S nemohou být P
 – Žádné P nemusí být S

+ Některá S musí být P
 + Některá S nemohou být P
 – Žádné S nemusí být P
 + Některá P musí být S

7.5. Rozšíření logického čtverce

Když jsme zdůvodňovali zákazy přechodů ve vztazích podřazenosti, kontrárnosti a subkontrárnosti (7.2.1.), poukazovali jsme přitom na fakt logických akcidentů. Kdyby všechny predikáty vyplývaly ze specifické bytnosti subjektu, a kdyby byly pro něj nutné, nemohly by být např. v kontrárnosti oba soudy (A–E) mylné, a pak bychom nemohli zakazovat přechod z neplatnosti jednoho členu kontrárnosti. Existence nahodilých predikátů tedy podstatně určuje zákonitost v logickém čtverci.

Skutečnost nahodilých predikátů ale především vyžaduje, aby se s partikulárními soudy zacházelo jako s rovnoprávnými členy logického čtverce, aby nebyly chápány jako pouhé deriváty obecných soudů, aby tedy byla uznána jejich samostatnost. Zavedení partikulárních soudů do čtverce je vposledku odůvodněno tím, že některé subjekty určitého druhu určitý predikát mají a některé ho nemají. Tím je dána logická autonomie partikulárních soudů, čili fakt, že prostě nerezonují pravdivostní hodnotu příslušných obecných soudů.

Nahodilé predikáty náleží jen některým jedincům určitého druhu. Je-li subjektem jednoduchá obecnina (vyjadřující jednu esenci), pak nahodilý predikát nikdy nepatří všem subjektům téhož druhu. U složených obecnin mohou nastat případy, kdy nahodilý predikát patří de facto všem jedincům – nikoli téhož druhu ontologicky vzatého, nýbrž téhož logického druhu, či třídy; např. všichni žáci této školy prospěli (což není implikováno členstvím v této škole). Je tedy výsadou nahodilých predikátů, že podněcují tvorbu čistě partikulárních soudů typu: jen některá S jsou P.

Jestliže tedy existence nahodilých predikátů odůvodňuje zavedení soudů SiP, SoP (jakožto rovnocenných členů) do čtverce, pak by mohla konsekventně odůvodňovat i zapojení soudů typu „jen některá S jsou P“ do vztahů logického čtverce, i když by se tím porušila jeho klasická vnější podoba. Neboť logická samostatnost soudů SiP, SoP je dána možností soudů „jen některá S jsou P“ (SyP) a jeho korelátem „jen některá S nejsou P“ (SyĎ).

Proti zařazení SyP do známé sítě vztahů by se mohlo namítat, že soudy logického čtverce jsou jednoduché, kdežto SyP je složený. (Rozdělíme-li rozsah S na s_1 a s_2 , pak $SyP = s_1aP + s_2cP$) Z tohoto hlediska je zařazení SyP neorganické. Přesto však můžeme v těchto nových vztazích nacházet známou zákonitost a to by mělo logika zajímat.

Na tuto možnost upozorňuje ve své dosud nepublikované Konkrétní logice Jan Komárek, který rozšiřuje vztahování v logickém čtverci mimo jiné i o soudy typu „jen některá S jsou P“. Nazývá je v protějšku k obecným zvláštními soudy a symbolizuje je jako SyP. Z důvodu, který jsme uvedli, se zdá být jejich alespoň dodatečné zohlednění v rámci bezprostředního vyvozování oprávněné. Pokusíme se ale určit povahu vztahů SyP k standardním členům logického čtverce samostatně, nezávisle na pojetí, výkladu a výsledcích J. Komárka. Od něho přebíráme jen podnět, nikoli výše uvedené odůvodnění a způsob zabudování SyP do systému bezprostředního vyvozování;

proto také případné omyly nebudou omyly J. Komárka. Následující hledání může zároveň sloužit jako praktické procvičení aplikace známých zákonů.

1. Vztah SyP – SiP

+SyP $\Rightarrow$ +SiP, opak by byl evidentně rozporný

–SyP $\Rightarrow$ 0, neboť může platit A implikující +SiP i E implikující –SiP, takže neplyne jednoznačný závěr.

+SiP $\Rightarrow$ 0, neboť může platit jak A implikující –SyP, tak +SyP

–SiP $\Rightarrow$ –SyP, opak je opět rozporný

Je tu tedy vztah podřazenosti. SyP se má k SiP jako SaP.

2. Vztah SyP – SaP

+SyP $\Rightarrow$ +SoP $\Rightarrow$ –SaP

–SyP $\Rightarrow$ 0, neboť může platit jak A, tak E implikující –SaP

+SaP $\Rightarrow$ –SoP $\Rightarrow$ –SyP

–SaP $\Rightarrow$ 0, neboť může platit SyP i E implikující –SyP

Je tu tedy vztah kontrárnosti.

3. Vztah SyP – SeP

+SyP $\Rightarrow$ +SiP $\Rightarrow$ –SeP

–SyP $\Rightarrow$ 0, neboť může platit jak E, tak A implikující –E

+SeP $\Rightarrow$ –SiP $\Rightarrow$ –SyP

–SeP $\Rightarrow$ 0, neboť může platit jak Y, tak A implikující –Y

Je tu tedy vztah kontrárnosti.

4. Vztah SyP – SoP

+SyP $\Rightarrow$ +SoP, opak je zřejmě rozporný

–SyP $\Rightarrow$ 0, neboť může platit jak E implikující +O, tak A $\Rightarrow$ –O

+SoP $\Rightarrow$ 0, neboť může platit jak E implikující –Y, tak Y

–SoP $\Rightarrow$ +SaP $\Rightarrow$ –SyP

Je tu tedy vztah podřazenosti; SyP je nadřazen.

K soudu SyP se má korelativně soud „jen některá S nejsou P“; lze ho značit Sy $\bar{P}$. Oba soudy se doplňují a společně např. vyjadřují úplnou extenzivní situaci subjektu, který se rozsahově kříží s predikátem. Soud „někteří muži jsou historici“ je z rozsahového hlediska precizován těmito soudy: „jen někteří muži jsou historici“ a „jen někteří muži nejsou historici“. Platí-li jeden, platí i druhý, neplatí-li jeden, neplatí druhý. Tato korelace znamená, že SyP je logicky ve stejném postavení jako SyP, takže je k ostatním typům soudů i ve stejných vztazích. Proto ho nemusíme samostatně uvádět.

Zbývá otázka konverze SyP. Pozorujeme-li oba pojmy z hlediska jejich rozsahového zkřížení, pak se zdá, že bychom mohli SyP obrátit na PyS. Neboť v tomto rozsahovém poměru skutečně platí, že jen některá P jsou S (jen někteří historici jsou muži – jsou také historičky). Ale SyP připouští i jiný rozsahový poměr svého

materiálu – nadřazenost S (jen někteří lidé jsou historici), čili PaS, které je kontrární k PyS. Poněvadž tedy SyP připouští tyto dva rozsahové poměry a jen je, bude v obratu platit kompromis: PiS.

To je zřejmé i v obecném pohledu na rozsahy pojmů SyP $\Rightarrow$ PiS; zůstávají vždy partikulární. SyP se tedy v obratu chová jako SiP. Neboť je jen určitou determinací jeho rozsahu, ale v zásadě na partikularitě obou pojmů nic nemění. Neplatnost SyP však žádný obrat nepřipouští, neboť při ní může platit jak SiP implikující PiS, tak SeP implikující PeS.

Důsledky SyP jsou tedy tyto: +SiP, –SaP, –SeP, +SoP, +PiS.

7.6. Některé příklady a praktické problémy

Jako příklad obratu bývá někdy ironicky uváděna emancipační moudrost: Ženy jsou rovny mužům, takže muži jsou rovni ženám. Aniž bychom dávali za pravdu feministkám, musíme z čistě logických důvodů takovou duchaplnost odmítnout. Neboť je tu porušena základní podmínka bezprostředního vyvozování: totožnost materiálu výchozího a výsledného soudu; místo dvou pojmů tu máme najednou čtyři. Proč k takovému přemnožení pojmů došlo? Poněvadž byly špatně identifikovány predikáty. Predikátem výchozího soudu přece není „muž“, ale „ten, kdo je roven mužům“. Predikátem výsledného soudu zase není „žena“, ale „ten, kdo je roven ženám“.

Tento příklad chybného obratu navozuje problém přesného určování pojmů v soudu. Mnohdy vlivem povrchního pohledu nepřesně zachycujeme subjekt a zvláště predikát určitého soudu. Také větné vyjádření často znesnadňuje a máte identifikaci pojmů, které jsou za ním skryty. Když např. Skácel (Log. str. 12) vysvětluje, že logický akcident nemusí být vždy metafyzickým akcidentem, ilustruje to na soudu „Sokrates je oděn“. Predikát „oděn“ je prý podstatou. Jenže predikátem tu není „oděn“, nýbrž „oděný“.

Máme-li obracet soud „kdo mě následuje, nechodí ve tmě“, musíme napřed určit pojmy a z toho i soud. S = každý kdo mě následuje; P = kdo chodí ve tmě; takže SeP. Důsledek tedy zní: Žádný, kdo chodí ve tmě, není ten, kdo mě následuje. Kdybychom chtěli chápat výchozí soud jako kladný, byl by jeho predikát „ten, kdo nechodí ve tmě“. Pak bychom mohli obracet jen částečně: Někteří, kdo nechodí ve tmě, mě následují.

Znalost zákonů kontrárnosti a kontradikce se v praxi uplatňuje tak, že proti nějakému podezřelému zobecnění nebudeme hned stavět kontrární opak. Při menší obeznámenosti s problémem bychom totiž mohli skončit v opačném extrému. Pro začátek se tedy spokojíme s kontradiktorním popřením. Ukáže-li se, že bylo naše podezření oprávněné, udržela nás kontradikce na straně pravdy, kdežto „emotivní“ kontrárností bychom mohli skončit v omylu. Tvrdí-li někdo, že každý důkaz Boží existence je racionalizací víry, namítneme tedy, že některý ne. A zkušenost ukáže, že

na tom budeme muset přestat. Jindy však můžeme na základě znalosti věci popírat kontrárně: každá evidence je nezpochybnitelná – žádná není nezpochybnitelná.

Někdy můžeme určit i vztah soudů s různými predikáty – pokud je lze posléze v jednom predikátu sjednotit. Tak je mezi soudy: všichni jsme slabí – jsou mezi námi i silní, vztah kontradikce, neboť druhý soud lze beze změny smyslu formovat takto: někteří z nás nejsou slabí. Někdy však takové sjednocení v predikátu není možné, i když se to na první pohled nezdá. Např. všichni poslanci hlasovali pro – nikdo nehlasoval proti. Druhý soud nedává jednoznačně najevo, jak se poslanci vztahují k „pro“; mohli se totiž zdržet hlasování.

Kontradikcí k soudu: nikdy není nikomu dovoleno zabít nevinného, je soud: někdo někdy může zabít nevinného.

ČLÁNEK 8. SLOŽENÉ SOUDY

8.1. O různých druzích soudů obecně

Kategorickým soudem zdaleka nejsou vyčerpány možnosti souzení, tj. prostého spojování myšlenkových forem prostřednictvím zvláštních spojek. Zatímco složkami kategorického soudu jsou pojmy, složkami ostatních soudů, které v tomto článku pojednáme, jsou kategorické soudy. Kategorický soud je tedy vzhledem k ostatním jednoduchý, je jejich materiálem. To ovšem neznamená, že by byl jen předchozím stupněm nějaké vyšší syntézy; co do významu je tomu spíše naopak. Už z logického hlediska ho ostatní soudy zřejmě předpokládají.

Kategorický soud však také nejlépe odpovídá přirozenému vztahu myšlení k realitě, neboť přímo a jednoznačně vztahuje k objektu to, co o něm bylo poznáno. Výrazem této přiměřenosti je skutečnost, že kategorický soud je privilegovaným nositelem vlastní dokonalosti myšlení – pravdy. Kategorický soud proto v řádu myšlení dominuje.

Ostatní soudy „řeší“ spíše a původně speciální případy. Hypotetickým soudem např. myšlení zachycuje souvislost jevů (zahřeje-li se voda na 100 °C, vře). Disjunktivní soud zase odpovídá situaci našeho hledání (tento postoj je buď mravně indiferentní, nebo ne). Nechceme tím ovšem tvrdit, že by nekategorické soudy byly fixovány jen na „své“ případy. Obecně kladný kategorický soud lze např. převést na hypotetický: Je-li S, je P.

Každý druh nekategorických soudů má svou zvláštní strukturu, zvýrazněnou specifickými spojkami (jestliže–pak, buď–nebo). Tyto soudy se díky své struktuře stávají podkladem a materiálem speciálního usuzování, jehož prostřednictvím však nakonec dospívají k soudu kategorickému – dokonalému nositeli pravdy. Prevalence kategorického soudu se tedy v řádu našeho myšlení ukazuje i z hlediska finality –

a sice dvojnásobkem: Jednak po stránce čistě logické tendence ke kategorickému soudu jakožto závěru, jednak v aspektu pravdy, jejímž je kategorický soud vlastním nositelem. Logický a noetický aspekt přitom spolu vnitřně souvisejí; tendence k závěru je vlastně momentem uhlnutí myšlení k pravdě.

Tvrzení o primární příslušnosti pravdy kategorickému soudu může být v jistém smyslu přijatelné i na úrovni moderní výrokové logiky. Neboť se tu pravdivostní hodnota složených výroků váže na pravdivostní hodnotu jejich složek, což jsou vposledku výrazy kategorických soudů. Co má ovšem pravda u složených výroků znamenat, jaké definici vlastně odpovídá, to pro moderní logiky většinou není problémem. On totiž problém pravdy je přece jen příliš filosofický. Moderní logika celkem samozřejmě přiděluje pravdivostní hodnotu všem šestnácti typům složených soudů, k nimž dospěla. Ale přiděluje ji podle logických kritérií, nikoli vzhledem k vyjádření skutečnosti.

Moderní logici tím zůstávají u tzv. koherenční pravdy, kde jde toliko o soulad myšlenkových forem. Čistě formálním potřebám logiků to snad může stačit, ale z filosofického hlediska se u pravdy jedná o něco úplně jiného. Řeší-li se problém pravdy koherenční hypotézou, je to noetický omyl. Vztahuje-li se termín „pravda“ na hodnotu zcela jinou (správnost), je to terminologicky konfuzní. Problém autentické pravdivosti složených soudů je tedy složitější a vyžaduje speciální analýzu u každého druhu zvlášť.

Nejprve pojednáme o soudech, jejichž složenost je zjevná a spojení složek takové, že skýtá možnosti dalšího usuzování. Pak zařadíme zjevně složené soudy, jejichž složky jsou sice také specificky spojeny, ale pro usuzování už nejsou zajímavé. Nakonec zmíníme věty skrytě složené (exponibilní), u nichž jsou některé složky pouze naznačeny určitým slovem (jen, vyjma). Exponibilní věty ani tak nevyjadřují nějaké specifické spojení soudů; jde spíše o implicivní spolupřítomnost jiného příp. jiných soudů v určitém vyjádření.

8.2. Hypotetický soud

A. Struktura

Hypotetický soud je kompozitem kategorických soudů, které jsou jeho materií, podobně, jako jsou pojmy látkou kategorického soudu. A jako zvláštní spojení pojmů určuje bytí kategorického soudu, tak i zvláštní spojení kategorických soudů formuje bytí hypotetického soudu. Tento zvláštní vztah složek hypotetického soudu je manifestován spojkami „jestliže – pak“. Jestliže A, pak B; jestliže v této zkoušce obstojíš, zasloužíš uznání.

Reprezentativní spojky ovšem nemusí být ve výrazu hypotetického soudu vždy přítomny: „chodí-li dítě za školu, je nuceno lhát“. Složkami mohou samozřejmě být i existenční soudy „je-li vina, je trest“ a také záporné soudy „není-li ve společnosti autorita, není v ní ani řád“

Složky hypotetického soudu terminologicky rozlišujeme jako podmínku (antecedent) a podmíněné (konsekvent). Rozumíme-li podmínkou to, co je potřebné k tomu, aby bylo dáno něco jiného, pak v symbolu „je-li A, je B“ určíme složku „je-li A“ jako podmínku a „je B“ jako podmíněné.

Ptejme se nyní, jaké povahy je onen vztah antecedent–konsekvent, jehož tvrzení udílí hypotetickému soudu vlastní ráz. Podle uvedených příkladů by se mohlo zdát, že formou hypotetického soudu je vlastně kauzální vztah. Jakoby A zastupovalo příčinu, tj. jsoucno, které svou činností působí vznik jiného, a B účinek – to vzniklé. Ale reálný účinek může mít v hypotetickém soudu i funkci podmínky; např. je-li účinek, je příčina, je-li svět, je Bůh, je-li Petr vinen, jednal svobodně. Krom toho mohou složky hypotetického soudu vyjadřovat skutečnosti, mezi nimiž striktně vzato není kauzální vztah – např. v rámci jedné přirozenosti: je-li člověk, je schopnost rozhodování.

Mezi podmínkou a podmíněným je tedy nutný vztah, který lze obecně charakterizovat jako vztah důvodu a následku, čili následnost. O důvodu tu mluvíme v silném smyslu, což značí, že jeho danost stačí k tomu, aby byl dán i následek. Podmínka má tedy v hypotetickém soudu charakter dostačujícího důvodu. Je-li splněna, je dáno i to, co je vyjádřeno druhou složkou hypotetického soudu.

B. Rozlišení od úsudku

Hypotetický soud tedy tvrdí vztah následnosti mezi podmínkou a podmíněným. Tento vztah vyplývá však nacházíme také v úsudku mezi jeho dvěma částmi – předpokladem a závěrem. A jak dále uvidíme, pokládáme vztah důslednosti, konsekvenční za formu úsudku; termín „forma“ tu přitom chápeme ve filosofickém smyslu jako princip ustavující bytí. Vzniká tedy otázka, jak se mohou hypotetický soud a úsudek lišit, když jim vlastně přiznáváme též princip bytostného určení. Přitom je na první pohled zřejmé, že se tyto dva logické útvary (je-li A, je B a MaP, SaM/SaP) liší, i když se také, a sice po stránce plynutí, podobají.

Podobnost se projevuje i tím, že lze každý, aspoň kategorický úsudek vyjádřit hypotetickým soudem. Ale zóna použití hypotetických soudů je širší: nevjadřují jen logické vztahy předpokladu a závěru. V tom se zase projevuje rozdíl obou logických útvarů. Pak ale vyvstává pochybnost o našem určování jejich specifických forem. Jestliže jsme pro dvě specificky různá jsoucna stanovili též princip bytostného určení, pak se zřejmě mýlíme.

Námítka ale neplatí. Neboť vztah důslednosti podle nás konstituuje jen úsudek. Hypotetický soud naproti tomu není konstituován prostě plynutím, ale plynutím jen jakožto tvrzením. To znamená, že plynutí mezi A–B de facto vůbec být nemusí. K ustavení hypotetického soudu stačí, když soudící tento vztah mezi A–B určuje, když A–B klade jako takto vztažené. Rozdíl mezi hypotetickým soudem a úsudkem tedy z esenciálního hlediska spočívá v tom, že úsudek je konstituován skutečným vztahem plynutí mezi předpokladem a závěrem (bez něj je jen zdánlivým úsudkem), kdežto hypotetický soud je ustaven tvrzeným vztahem plynutí mezi antecedentem

a konsekvencem, přičemž fakticky tu tento vztah být nemusí – tvrzení může být mylné.

Znáznorníme to. Mějme chybný úsudek, kde důslednost je jen simulovaná. Tento pseudoúsudek vyjádříme hypotetickým soudem, v němž tvrdíme: Platí-li tyto premisy, plyne tento závěr; teklí jsme, že závěr neplyne. To znamená: hypotetický soud je zformován, ale je mylný, neboť klade plynutí, které fakticky není. Úsudek však vůbec zformován nebyl, chybí mu konstitutivní určení – důslednost, tj. vyplývání závěru z předpokladu; je to tedy pseudoúsudek.

Rozdíl úsudku a hypotetického soudu je patrný i z hlediska pravdy. V úsudku je závěr kladen jako pravdivý právě na základě plynutí z pravdivého předpokladu. V hypotetickém soudu se konsekvencent neklade jako pravdivý v důsledku plynutí z podmínky. Pravda se ho týká jinak.

C. Pravda hypotetického soudu

Kdyby povaha hypotetického soudu nespočívala v tvrzení následnosti, ale přímo v její danosti, mohli bychom mluvit o nesprávně tvořených hypotetických soudech – v případech, kdy mezi jejich složkami poměr následnosti fakticky není. Pak bychom také mohli s některými logiky tvrdit, že takto nesprávně vytvořené soudy vlastně nejsou hypotetickými soudy. K ustavení hypotetického soudu však stačí pouhé tvrzení následnosti a zde je pole možného spojování neukončitelné; v samotném aktu konstituování hypotetického soudu se nikdo nespole.

Hypotetický soud ale také můžeme jako poznatek vztahovat k realitě a zjišťovat tak jeho korespondenci. Realitou je tu právě ten nutný vztah mezi jsoucnými, vyjadřovaný složkami hypotetického soudu. Proto můžeme vlastní hodnotu hypotetického soudu spatřovat nikoli v pouhé správnosti, nýbrž v pravdivosti. Pravdivostní hodnota hypotetického soudu se tedy váže na vztah následnosti – odvozuje se výlučně od jeho formy. Závisí tedy na tom, zda souvislost skutečností vyjádřených soudy A–B je opravdu dána realitou, zda jí odpovídá, či ne.

V tomto bodě se klasické pojetí podstatně liší od implikace výrokové logiky. Neboť v této logice závisí pravdivost složeného výroku s funkcí „jestliže–pak“, nazývaného „implikace“, na pravdivostní hodnotě jeho složek. Klasická logika naopak od pravdivostní hodnoty materiálu hypotetického soudu odhlíží, když určuje jeho pravdu. Např. soud „je-li každý člověk naprosto determinován, nemá u něj vůbec smysl mluvit o zodpovědnosti“ je v klasickém pojetí pravdivý, i když jsou obě jeho složky o sobě mylné. Naproti tomu soud s pravdivými složkami tu může být mylný. Tak např. u soudu „soused-li Německo s Francií, pak $2+3=5$ “ neodpovídá jeho forma skutečnému poměru obsahů obou složek – ta spojitost prostě neexistuje; skutečnost v obsahu druhého soudu není nutně dána tím, co vyjadřuje první soud.

Moderní logika však abstrahuje od korespondence formy hypotetického soudu s realitou. Nevšlímá si tedy při určování pravdivostní hodnoty formy, ale zaměřuje se výlučně na materií implikace; např. soud „soused-li Německo s Francií, pak $2+3=5$ “ je v moderním pojetí pravdivý. Pravda implikace tu závisí na určité pravdivost-

ní konstelaci složek, přičemž složky jsou zřejmě chápány na způsob předpokladu a závěru v celku úsudku. Kritériem pravdy implikace je pak bezrozpornost spojení pravdivostně určených složek, čili harmonie mezi jejich pravdivostními hodnotami. Tuto harmonii určuje zákonitost, která vládne přechodům mezi obecně pojatým předpokladem a závěrem.

V kapitole o úsudcích uvidíme, že je rozporné, aby byl předpoklad pravdivý a závěr mylný; to je také jediná kombinace, při níž je implikace pokládána za mylnou. Podle toho je tedy pravdivost soudu „udělal-li Petr maturitu, pojede v létě do Řecka“ dokázána např. tím, že Petr jel skutečně v létě do Řecka, nebo také tím, že maturitu neudělal. To už je ale problém moderních logiků. Nám se zdá klasické pojetí pravdivostní implikace přirozenější.

D. Druhy podmínek

Podmínka je vztahný pojem, což značí, že svou povahou vyvolává něco jiného, svůj korelát – zde podmíněné. Můžeme tedy říci: „je-li podmínka, je podmíněné“. Strukturou hypotetického soudu, „je-li A, je B“ je přímo zpřítomněna podmínka postačující – „je-li A“; stačí k tomu, aby bylo dáno podmíněné. Není však pro něj nezbytná, podmíněné může být dáno i něčím jiným. „při-li, je silnice mokrá“, ale k tomu, aby byla mokrá, není nutné, aby zrovna přelo.

Nutný vztah mezi A – B v hypotetickém soudu tedy neznamená, jak by se mohlo na první pohled zdát, že A je pro B nutné. Spíše znamená, že B z něho nutné vyplývá. Toto plynutí naopak značí, že B je nutným doprovodem A. Hypotetický soud nám tedy svou formou následností nepřímou odhaluje, že B je vlastně nutnou podmínkou A – ovšem mimo rámec hypotetického soudu, neboť v něm má status podmíněného. Následnost A – B tedy znamená, že A nemůže být bez B.

Nutná podmínka a postačující podmínka mají tedy opačné charakteristiky. Je-li dána postačující, je nutné dáno i podmíněné; není-li dána, podmíněné být může. Naproti tomu: není-li dána nutná, není ani podmíněné; je-li však dána, podmíněné být ještě nemusí. Kromě podmínek postačující a nutné může být taková podmínka, která obsahuje obě hodnoty – je nutná i postačující. Lze ji nazvat podmínkou ekvivalentní, neboť v takovém případě je na tom druhý člen vztahu stejně. Je-li totiž B dáno, jestliže a jen jestliže je dáno A – čímž je právě vyjádřeno, že A je pro B postačující a zároveň i nutnou podmínkou –, pak to platí i naopak: A je dáno, jestliže je dáno B (pokud je totiž A pro B nutné) a jen jestliže je dáno B (pokud je totiž A postačující pro B).

Ekvivalentní podmínka tedy přináší vzájemnou podmíněnost: A – B jsou si ekvivalentními podmínkami navzájem. Takové vazby jsou mezi korelátami, kde jeden člen není bez druhého, takže danost jednoho je také daností druhého (poznání–poznání, učitel–žák). Abychom terminologicky rozlišili tyto podmínky jako vzájemně se vylučující druhy, mluvíme o podmínce čistě postačující, čistě nutné a ekvivalentní.

Časté chyby v usuzování se vyskytují nerozlišováním nutné a postačující podmínky. Když např. materialisté dokazují, že mozek myslí, odvolávají se na experimenty,

při nichž zásahem do mozku ovlivňují myšlení. Tím se ale pohybují na úrovni nutné podmínky, neboť dokazují pouze závislost myšlení na funkcích mozku; měli však dokazovat na úrovni podmínky postačující.

8.3. Soudy disjunktivní a kopulativní

A. Disjunktivní soud

Tento složený soud je formován rozlučovací spojkou „nebo“, příp. „buď – nebo“: „skutek je buď dobrý, nebo špatný.“ Hned je třeba zdůraznit, že v klasickém pojetí disjunktivního soudu má spona (funktor) „nebo“ význam vylučovací. Členové disjunkce (dobrý–špatný) se musí vylučovat jako pojmy protichůdné. Disjunktivním soudem je totiž kladeno více možností, z nichž může být uskutečněna jen jedna. Dvě z uvedených možností se nemohou v téže subjektu zároveň realizovat – v tom smyslu se členové disjunkce vylučují. Z tohoto hlediska jsou tedy chybné tyto disjunkce: Zápas byl buď napínavý nebo krásný. Petr je deprimován nepřízní nebo nemocí. Buď budeš finančně zabezpečený, nebo tě zavalí starosti. Hegel byl buď Prus, nebo Bavor, nebo prostě Němec.

Kromě vylučování se od disjunktivního soudu žádá, aby byl výčet možností úplný. Pozitivní členové disjunkce se získávají členěním rozsahu nějakého pojmu, který je takto neurčitě (buď P nebo R) vztahován k druhému pojmu. Požadavkem disjunktivního soudu pak je, aby byl vyčerpán celý rozsah členěného pojmu. Proti tomu se prohřešují soudy s neúplnou disjunkcí „buď právě stojí, nebo sedí, nebo leží“ (může klečet); „nutné je buď fikcí, nebo pochází čistě z rozumu“ (může pocházet z reality). Požadavek úplnosti disjunkce se snadno plní tam, kde jsou prokazatelné jen dvě možnosti, jak je tomu u kontradiktorních členů; např. marxismus je buď filosofie nebo ne.

Splněním obou podmínek – vylučováním a úplností členů – získává disjunktivní soud potřebné vyhranění, aby mohl být materiálem speciálního usuzování.

Jakou hodnotu tedy můžeme u disjunktivního soudu uvažovat? Jedná se o pravdivost, nebo spíše o formální správnost? Disjunktivní soud svou skladbou zřejmě odpovídá subjektivnímu stavu poznávajícího. Je vyvolán a určen nejistotou o tom, která z možností se realizovala nebo bude realizovat. Disjunktivní soud nechává tyto možnosti otevřené, ale nikoli z důvodu nějaké tolerance, nýbrž pro nedokonalost našeho poznání, kterou vlastně svou logickou strukturou vyjadřuje. Nejsme schopni přiznat subjektu určitý predikát, kolísáme mezi více možnostmi, a tato nevědomost má svůj výraz v disjunkci.

Na druhé straně není disjunktivní soud odpojen od reality, obsahuje objektivní pojmy. Z hlediska korespondence s realitou by se dalo uvažovat, že aspoň ty možnosti, vyjadřované pozitivními členy, tu před realizací jedné jsou či byly. Ale disjunktivním soudem nehledáme primárně tyto možnosti. Vyjadřujeme jím, co jsme schopni vyjádřit v nedokonalém modu poznání. Tento modus představuje ko-

lísní, které nachází svůj výraz v disjunktivní expozici vylučujících se možností, mezi nimiž nedochází k rozhodnutí.

Disjunktivní soud tedy prezentuje mezifázi nehotového poznání, u kterého se buď skepticky přestává, nebo se pokračuje úsudkem až k ustálení v jednom určitém přidělení, v přiznání určitého predikátu. Pro tento subjektivní charakter disjunktivního soudu se tedy zdá, že jeho vlastní hodnotou není pravda – k té se musí v daném ohledu teprve dospět – ale spíše správnost.

Tuto reflexi hodnoty disjunktivního soudu navodily dva požadavky, které jsou obvykle na něj kladeny. Ale vylučování a úplnost členů nemají v povaze disjunkce stejnou důležitost. Vzájemné vylučování členů je prvkem konstitutivním, bez něho nelze mluvit o disjunktivním soudu v klasickém smyslu. Naproti tomu úplnost výčtu členů není pro disjunktivní soud tak nutná, aby bez ní ztratil své logické bytí. Je to kvalita, která je nezbytná pro další fázi zkoumání, pro usuzování. A poněvadž disjunktivní soud tihne jako součást myšlení k úsudkovému rozuzlení, je bez kvality úplnosti nesprávný. Tento nedostatek se totiž promítá do usuzování. Úplnost tedy upravuje soud na vhodný materiál pro následné operace.

V moderním úzu ovšem dochází k terminologickému posunu. Disjunktivním nazývají moderní logici soud, u něhož nemá funktor „nebo“ vylučovací význam – Petr je buď klavírista, nebo zpěvák. My bychom takový soud označili spíše jako alternativní.

B. Kopulativní soud

Prostým spojením dvou příp. více kategoričkových soudů vzniká kopulativní soud: „pes štěká a zloděj váhá“ Pravda takto složeného soudu se odvozuje od pravdy složek; je pravdivý, jen když jsou pravdivé jeho složky. K nepravdě kopulativního soudu tedy stačí omyl jedné jeho části.

Určitou komplikaci při identifikaci kopulativních soudů vyvolává způsob vyjádření. Soudy „Petr a Pavel zemřeli v Římě“ a „Petr a Pavel jsou přátelé“ vypadají z větného hlediska stejně, ale logicky se liší; první soud je kopulativní, druhý kategoričkový. První soud má totiž dva subjekty, i když to výraz spojením subjektů poněkud zastírá. Myšleno je toto: Petr zemřel v Římě a Pavel zemřel v Římě. V druhém soudu je však myšlen jen jeden logický subjekt – „Petr a Pavel“. Predikát jim totiž patří, jen pokud jsou myšleni společně, kolektivně, pokud spolu tvoří jeden logický subjekt.

Moderní logikové jsou zaujati výrazem myšlení, a proto v těchto případech často nerozlišují, kdy je logický subjekt myšlen kolektivně; v důsledku typické jednostrannosti pak špatně identifikují subjekty soudu. Např. Frege podle Scrutona (Krátké dějiny novověké filosofie, str. 269) dokazuje, že číslo nemůže být vlastností takto: Sokrates je moudrý a Thales je moudrý, tedy Sokrates a Thales jsou moudří. Dosadíme-li však místo vlastnosti „moudrý“ predikát „jeden“, nemůžeme říci stejně, že Sokrates a Thales jsou jeden. Číslo tedy není vlastnost.

Tato úvaha však dospívá k závěru jen proto, že se v ní máte logický subjekt. Soud „S a T jsou moudří“ je spíše myšlen jako skrytý kopulativní, kde se predikát přiděluje

každému zvlášť. Když ale Frege odmítá soud „S a T jsou jeden“, pak musí chápat subjekt kolektivně. V prvním případě ho však takto nechápal, a proto závěr neplyne. Nebo je možné pod výrazem „S a T jsou moudří“ myslet soud tak, že se predikuje plurál „být moudří lidé“. Pak se oba filosofové berou kolektivně, tj. vytvářejí jeden subjekt, ale v tom případě lze o takovém subjektu rovněž pravdivě predikovat „být individuálními lidmi“, takže závěr zase neplyne.

Trvá-li tedy Frege na svém závěru, podle něhož číslo není vlastností, pak zřejmě považuje soud „S a T jsou jeden“ za mylný, takže predikát zde není plurální. Pak ale nerozlišuje kopulativní a kolektivní subjekty. V soudu „S a T jsou moudří“ musí být subjekty vzaty kopulativně, zatímco v soudu „S a T jsou jedno“ je bere kolektivně.

8.4. Soudy skrytě složené (exponibilní)

A. Exkluzivní soudy

Kdybychom chtěli z hlediska kvality a kvantitý zařadit soud „jen poctivý je charakterní“, řekli bychom na první pohled, že je kladný a zaváhali bychom asi nad kvantitou. Když si však uvědomíme, že slůvko „jen“ váže celý rozsah predikátu na daný subjekt, vystoupí ze skrytosti druhý soud, který je nečekaně spolupřítomen: „Žádný nepoctivec není charakterní“. Zbývá tedy určit kvantitu kladného soudu.

S obecností bychom se ukvapili, jak o tom zřejmě svědčí příklad: „jen Češi jsou v české vládě“. Proto obecně identifikujeme tyto vylučovací soudy jako volné spojení soudů SiP – ŠeP. Hlubší důvod partikularity kladné složky exkluzivního soudu spočívá v tom, že ono omezení „jen“ ukazuje na nutnou podmíněnost přidělení; subjekt se tu ukazuje jako nutná podmínka. Takových podmínek však může být víc a všichni členové rozsahu daného S je nemusí splňovat. V našem případě charakterní musí být také statečný a ne každý poctivý je statečný.

Pravda exkluzivních soudů vyžaduje, podobně jako u kopulativních, pravdu obou složek.

Jak je to u exkluzivních soudů, jejichž explicitní soud je záporný? „Jen pokorní nejsou pyšní“. Omezující partikule „jen“ zde poukazuje na obecnost implicitního soudu: „každý nepokorný je pyšný“. Pravda soudu ovšem vyžaduje, aby jeho subjektem byl určený možný nositel vlastností, o něž běží – nikoli prostě ne-pokorný, což je i kámen. Jakou kvantitu zde přiznáme explicitnímu soudu? V případě, že nejde o singulární soud, můžeme se tady odvážit obecného soudu. Neboť vylučná nepřináležitost predikátu (pyšný se odnímá jen pokorným) svědčí o tom, že důvod této nepřináležitosti leží v tom, čím se liší pokorný od všech ostatních náležitých nositelů.

Jelikož tedy důvod nepřináležitosti predikátu „pyšný“ spočívá ve specifické diferenci pokorných (uvažovaných jako logický druh), znamená to, že se nepřináležitost týká všech. Soud „jen S není P“ tedy obsahuje SeP – ŠaP.

B. Excektivní soudy

V excektivních (výjimečných) soudech se vztahuje predikát k celému rozsahu subjektu s výjimkou určitého případu, který je soudem konkrétně určen, např. „všichni lidé kromě Noemovy rodiny při potopě zahynuli“. Správnost soudu vyžaduje, aby výjimka byla v rozsahu subjektu. Je tedy chybný soud „každý pes vyjma koček je schopen štekat“. Vyjádříme-li výjimečný soud symbolicky „každé S kromě S_1 je P “, pak ho můžeme rozložit na tyto soudy: S_1 je S , S_1 není P , každé $\bar{S}_1$ z rozsahu S je P .

C. Reduplikativní soudy

Reduplikací (zdvojením) se určuje v subjektu soudu důvod, pro který se mu přiděluje predikát. „Pokrytec jakožto pokrytec je opovrženshodný“, „člověk jakožto tělesná bytost zaujímá nějakou polohu.“ Podle toho, týká-li se částice „jakožto“ analogicky pojaté specifické difference či jiného důvodu přidělení predikátu, rozlišujeme soudy specifikativní a vlastně reduplikativní.

Vezmeme-li pojem „pokrytec“ jako logický druh, pak v prvním soudu určujeme za důvod opovrženshodnosti jeho specifickou difference – pokrytectví. V takovém specifikativním soudu tedy určujeme tyto složky: pokrytec je specifikován pokrytectvím, pokrytectví je hodno opovržení a je také důvodem, pro který je pokrytec opovrženshodný.

Druhý soud určuje jiný důvod vztahení predikátu, než je specifická difference. Je to soud reduplikativní ve vlastním smyslu. Má tyto složky: člověk je tělesná bytost, tělesnost je důvodem predikace, vše tělesné zaujímá nějakou polohu.

Reduplikativní soudy jsou tedy zpřesňující a rozlišující. Jestliže např. disident jako takový zaslouží úctu, pak to ještě neznamená, že ji zaslouhuje i jako politik. Řeknu-li např. Jan Pavel II. je neomylný, vyvolám téměř obecný protest a vyprovokuji falzifikační hon na jeho výroky. Řeknu-li ale, že Jan Pavel je jakožto závazně učit papež neomylný, protest sice nezmizí, ale možnosti falzifikace a obvyklé vulgarizace se tím značně zúží. Omezily se totiž případy, jichž se neomylnost může týkat, neboť se vytkl důvod, pro který je neomylnost papeži přiznávána.

KAPITOLA III.

ÚSUDEK

ČLÁNEK 9. TEORIE KATEGORICKÉHO ÚSUDKU-SYLOGISMU

9.1. Obecné souvislosti a povaha úsudku

V této kapitole logické téma kulminuje. Neboť logika má na starosti vytvořitelný řád lidského myšlení a ten se nerealizuje v izolovaných soudech, nýbrž jejich zákonitým spojováním – usuzováním. Pravidla správného usuzování jsou tedy hlavním zájmem logiky. Předchozí kapitoly pojednávaly o prvcích a složkách úsudku a z tohoto hlediska měly přípravný charakter, byť se v nich místy rozvíjely i jim vlastní problémy, které s pochopením úsudku přímo nesouvisí.

Důraz na usuzování neodpovídá jen diskurzivní povaze našeho myšlení, které se objektů zmocňuje po částech – aspektuálně – mnohonásobným členěním a tedy i logickým spojováním svých aktů. Usuzování je také nezastupitelným prostředkem kritického myšlení. Neboť kritičnost je způsobem adekvátního směřování myšlení k sobě vlastní dokonalosti – k pravdě. Dokonalost myšlení totiž nespočívá v prosté, takřkajíc náhodné přítomnosti pravdy v soudu, nýbrž v nahlédnutí pravdivosti, v pochopení, že daný soud je skutečně pravdivý. Taková verifikace se vždy uskutečňuje v důvodovém kontextu, v úsudkovém spojování s jinými soudy, jejichž pravdivostní hodnota je již zřejmá. V noetice uvidíme, že vystupňovaná kritičnost dokonce vyžaduje důvodové založení takových soudů, jejichž pravdivost je přímo evidentní.

Potřeba nedogmatického, vpravdě filosofického vědění tedy může být naplněna jen tam, kde se správnost usuzování stává pravidlem, nezbytností. Úsudky však explikuje logika. Proto má v řádu filosofického poznání takovou důležitost, a proto také od ní filosofické studium začíná. Filosofický význam reflexí úsudku je tedy dán

jak ústředním postavením úsudku v celku lidského myšlení, tak i jeho zvláštní funkci v celku filosofického poznání.

Psychologicky se usuzování jeví jako myšlenkový pohyb od soudů, jejichž pravdivostní hodnota je zřejmá, k soudu, jehož pravdivost se tím pohybem právě oztěmňuje; je to postup od předpokladu k závěru. Logika studuje úsudek jako myšlenkový úrvar, který je dán souborem soudů, z nichž jeden je kladen jako vyplývající z ostatních. Tím není myšlena pouhá posloupnost soudů. Vyplyvání znamená, že uznání předpokladu nutí uznat i závěr, neboť ten je v předpokladu skrytě obsažen. Usuzování ho právě vyvádí ze skrytosti; umožňuje nahlédnout finální soud úsudku jako obsažený v předpokladu. Závěr tedy pouze nenásleduje po předpokladu – vyplývá z něj.

Usuzování jako postupné odhalování pravdy prozrazuje přirozenou omezenost našeho diskurzivního rozumu. Mohutnější intuicí vybavený intelekt by nazíral daný objekt naráz. Lidský rozum překonává svou nedokonalost řízeným pohybem, jehož cílem je oztěmňená pravda – v řádu invence zjišťovaná, v řádu demonstrace zajišťovaná.

9.2. Analýza a popis struktury sylogismu

Sylogismus je zvláštní druh úsudku, který se v klasické filosofii nesporně osvědčil. Zároveň se však stal i předmětem dlouhotrvajících sporů s různými představiteli novověkého myšlení. Kvůli orientaci v relevantní problematice filosofické metody bude proto vhodné, abychom se důkladněji věnovali teoretickému založení sylogistiky. Filosofie by totiž měla vědět nejen jak má postupovat, ale také proč může postupovat tak a tak. Objasnění a zdůvodnění vlastních deduktivních možností nesmí být ve filosofii zkráceno.

Analyzujeme tedy nejprve strukturu sylogismu. Při jejím výkladu budeme opět používat scholastické termíny „materie–forma“, jako v analýze kategorického soudu (6.1.).

1. Každý pták je živočich; každá sova je pták; tedy každá sova je živočich. 2. Vše, co existuje, je jsoucno; nicota není jsoucno; tedy nicota neexistuje. Tyto dva sylogismy se na první pohled v mnohém liší: Každý dokazuje něco jiného, jeden má kladný, banální závěr, druhý má závěr záporný a zdaleka ne tak samozřejmý, jak se snad může zdát, neboť je mnohými mysliteli popírán a skutečně se za ním tají určitý problém. Nás však kvůli seznámení s obecnou strukturou sylogismu zajímá, co mají společného.

Bezprostředním materiálem sylogismu jsou tři soudy. Proč zrovna tři? Objasnění musíme hledat u pojmů, z nichž jsou soudy složeny, a které takto tvoří vzdálenou látku sylogismu. Především zjišťujeme, že v celém sylogismu se vyskytují pouze tři pojmy: živočich, pták, sova (1.), jsoucno, existující, nicota (2.). Podle jakého klíče se tedy tři pojmy (vzdálená látka sylogismu) postupně sestavují do tří soudů – bezprostřední látky sylogismu?

Sylogismus formujeme kvůli závěru. Zajímá nás tedy vztah pojmů posledního soudu (sova–živočich, nicota–existující), ať už ho chceme objevit, potvrdit, nebo prostě předvést. K tomuto vztahu dojdeme tak, že jeho členy, pojmy závěru (sova–živočich), postupně srovnáváme s třetím pojmem (pták). Postupné vztahení pojmů závěru k třetímu se děje v soudech a ukazuje, zda můžeme, respektive jak musíme vztáhnout oba pojmy navzájem. Je-li pojem živočicha znakem pojmu ptáka a ten zase znakem pojmu sovy, pak i „živočich“ je znakem pojmu sovy. Srovnání dvou pojmů se třetím z hlediska totožnosti je tedy strukturální operací sylogismu, již je také dána jeho bezprostřední látka – tři soudy.

Popíšme nyní materiální komponenty sylogismu pomocí symbolů. Pojmy závěru se nazývají extrémy v protějšku k třetímu, o němž mluvíme jako o středním pojmu. Střední pojem má symbol M (medius), extrémy se značí jako S – P, a sice podle postavení, jaké mají v závěru. Přitom si extrémy podržují svůj symbol v celém sylogismu. První z uvedených příkladů tedy symbolicky vyjadřujeme: MaP, SaM/ SaP¹. Druhý příklad: PaM, SeM/ SeP. Vidíme, že v tomto případě je predikát závěru v prvním soudu na místě subjektu a přesto mu v něm ponecháváme jeho symbol – P.

Bezprostřední látka sylogismu je členěna tak, že soudy se středním pojmem tvoří předpoklad v protějšku k závěru. Soudy předpokladu se nazývají premisami, přičemž premisa, která obsahuje predikát závěru je vyšší (maior), premisa se subjektem závěru je nižší (minor). Značení premis se tedy netíká pořadím, v jakém je usuzující uvádí.

Všimněme si, že se soudy v předpokladu nevyskytují izolovaně – samy o sobě. Složkami předpokladu – premisami – se stávají právě vzájemným usouvztažením, které je dáno záměrným vztahováním extrémů k střednímu pojmu. Tím přicházíme k formě sylogismu.

Co ustavuje sylogismus v tom, čím je? Co mu dává logické bytí? Formou sylogismu je důslednost, s níž závěr vyplývá z předpokladu. Tato konsekvence znamená, že kladení předpokladu vyžaduje logickou nutnost i kladení závěru. Jestliže konsekvence chybí, jestliže poslední soud neplyne z předchozích, nelze ho chápat jako závěr a sled soudů nelze považovat za sylogismus, byť s ním měl vnější podobu stejnou. Rychlé a bezpečné rozlišování sylogismů skutečných a zdánlivých je věcí logického umění. K jeho osvojení je především nutné znát pravidla sestavování sylogismu.

9.3. Figury, mody a pravidla sylogismu

A. Figury

Střední pojem může mít v sylogismu různé postavení. Může být v obou premisách subjektem nebo predikátem, může být ve vyšší subjektu a v nižší predikátem či naopak. Postavení středního pojmu v sylogismu určuje jeho vnější podobu; mluví-

¹ MaP a SaM jsou premisy tj. složky předpokladu, SaP je závěr

me o figuře syllogismu. A poněvadž se doposud nepodařilo najít více kombinací, rozlišujeme tradičně čtyři figury syllogismu:

I. M – P	II. P – M	III. M – P	IV. P – M
S – M	S – M	M – S	M – S

B. Mody

Premisy mají jakožto soudy svou kvalitativně–kvantitativní určitost (a–e–i–o). S ohledem na tuto určitost mluvíme o modu syllogismu. Tak např. všechny konkrétní syllogismy, které lze symbolicky vyjádřit: MaP, SiM/ SiP, mají modus první figury, který se nazývá „Darii“. Jiný modus téže figury: MeP, SaM/ SeP – Celarent.

C. Pravidla obecné

Každý skutečný syllogismus tedy představuje určitý modus určité figury, přičemž každý modus je dán typickou sestavou premis, nahlížených z hlediska kvality a kvantity. Tušíme, že ne každá sestava dvou soudů, které kandidují na to, být premisami, se jimi skutečně stanou; ne vždy dovozuje určitá konstelace soudů závěr. Např. soudy MiP – MoS nenavozují žádný modus třetí figury, neboť z nich nic neplyne. Vzniká tedy otázka, kdy můžeme závěr vyvodit. Je to hlavní otázka sylogistické praxe: jaká jsou pravidla tvoření syllogismů?

V učebnicích se obvykle předkládá osm sylogistických pravidel, která v různých aspektech slouží k identifikaci syllogismu. Např. „závěr se řídí podle slabší premisy“ Krom toho logici zformulovali speciální pravidla pro každou figuru zvlášť. Např. „v první figuře musí být maior obecná a minor kladná“ Všechna tato pravidla lze dobře odůvodnit, není třeba o nich teoreticky pochybovat. V praxi však taková řada pravidel představuje zbytečnou zátěž pro paměť; je pochopitelně vhodné zredukovat jejich počet na nezbytné minimum.

Pro praktickou potřebu sestrojování a identifikaci syllogismů můžeme vystačit s dvěma pravidly, platnými pro všechny figury. První pravidlo se týká středního pojmu, druhé extrémů. Jejich dostatečnost bude zřejmá v kontextu celkového zdůvodnění sylogistiky (9.4.). Obě pravidla mají stejnou funkci: chránit syllogismus před čtvrtým pojmem.

Syllogismus je vyvození závěru ze srovnání jeho pojmů (S–P) s třetím pojmem (M). Čtvrtý pojem by tedy rozbil strukturu syllogismu. Riziko výskytu čtvrtého pojmu je však dáno samotnou povahou syllogismu, neboť každý pojem se v něm vyskytuje dvakrát. Je tedy možné, že dvojí vztahení téhož pojmu neudrží jeho identitu, stane se příležitostí k určitému posunu v jeho rozsahu. Jestliže se však pojem vztahuje po každé jinou částí svého rozsahu, přestává být materiálem syllogismu. Neboť určitost rozsahu, s jakou se vždy v soudu nachází, patří k jeho identitě. Zřejmá podmínka syllogismu pak vyžaduje, aby šlo v premisách a v závěru vždy o tytéž pojmy. Pravidla o pojmech tedy garantují jejich identický výskyt v syllogismu; hlídají, aby se do něho nevloudil paralyzující prvek v podobě čtvrtého pojmu.

D. První pravidlo

Toto pravidlo žádá, aby byl střední pojem vzat aspoň v jedné premise celým svým rozsahem. Kdyby byl totiž v obou premisách uvažován co do své extenze jen partikulárně, mohlo by se stát, že by se vztahoval k extrémům pokaždé jinou částí svého rozsahu. Pak by ovšem přestal plnit zprostředkující funkci. Vezme-li se však v jedné premise univerzálně, pak je jeho identický výskyt v sylogismu zajištěn. Neboť ta část rozsahu, která by případně byla výlučně zavzata v druhé premise, je zahrnuta i v celku rozsahu, takže je uvažována v obou premisách.

Abychom nyní mohli zjišťovat, zda určité sestavy soudů respektují toto pravidlo o středním pojmu, musíme připomenout: Je-li M v premise na místě subjektu, je jeho rozsah zřejmý z kvantify soudu. Je-li na místě predikátu, pak platí, že v kladném soudu u něho počítáme jen s částečným rozsahem, v záporném soudu se vyčerpává celým rozsahem.

Pravidlu o středním pojmu tedy např. odporují tyto pokusy: MiP, SaM; PaM, SaM; MoP, MiS; PaM, MiS. Vyjádříme-li např. první pokus konkrétním příkladem, jsou rozdělení středního pojmu a následná zdánlivost sylogismu čili nemožnost vyvození zřejmé: Některá zvířata štěkají; kočky jsou zvířata. Pojem zvířete se tu ztotožňuje s extrém pokaždé jinou částí svého rozsahu. Proto nijak nezprostředkovává vztahení pojmů kočky a štěkajícího.

E. Druhé pravidlo

Toto pravidlo kontroluje extrémy a žádá, aby ani subjekt, ani predikát neměly v závěru větší rozsah, než jaký měly v premisách. Je-li v závěru menší rozsah než v premise, pojmy se nerozdvíhají, neboť rozsah uplatněný v závěru byl uvažován i v premise. Toto pravidlo nerespektují např. tyto zdánlivé mody: MaP, SeM/ SeP; PoM, SiM/ SoP; MeP, MiS/ SeP; PaM, MaS/ SaP. Konkrétně: Každý člověk je živočich; žádný pes není člověk, tedy není živočich?

F. Přehled sylogismů

Aplikací těchto dvou pravidel můžeme v každé figurě vytipovat ze všech možných kombinací legitimní sylogismy. Uvedme nyní výčet modů sylogismu a s ohledem na tradici i jejich scholastická označení, i když jimi není nutné v sylogistické praxi zatěžovat paměť.

I. figura

MaP	MaP	MeP	MeP
<u>SaM</u>	<u>SiM</u>	<u>SaM</u>	<u>SiM</u>
SaP	SiP	SeP	SoP
Barbara	Darii	Celarent	Ferio

II. figura

PaM	PeM	PaM	PeM
<u>SeM</u>	<u>SaM</u>	<u>SoM</u>	<u>SiM</u>
SeP	SeP	SoP	SoP
Camestres	Cesare	Baroco	Festino

III. figura

MaP	MaP	MeP	MeP	MoP	MiP
<u>MaS</u>	<u>MiS</u>	<u>MaS</u>	<u>MiS</u>	<u>MaS</u>	<u>MaS</u>
Sip	SiP	SoP	SoP	SoP	SiP
Darapti	Datisti	Felapton	Ferison	Bocardo	Disamis

IV. figura

FiM	PaM	PaM	PeM	PeM
<u>MaS</u>	<u>MaS</u>	<u>MeS</u>	<u>MaS</u>	<u>MiS</u>
SiP	SiP	SeP	SoP	SoP
Dimatis	Bamalip	Calemes	Fesapo	Fresiso

Kromě těchto modů bychom mohli ještě uvést tzv. subalterní mody, v nichž se vyvozuje pouze partikulární závěr tam, kde je možný obecný. Např. z premis modu Barbara – SiP (Barbari). To si ale každý snadno dovodí.

G. Postup při identifikaci sylogismu

Jak tedy v konkrétních případech zjistíme, zda dané soudy, sestavené jako premisy, jsou skutečnými premisami, tj. zda z nich plyne závěr, případně jaký? Zkoumejme např. soudy MeP, SiM. Abychom na ně mohli aplikovat pravidla o pojmech a tak je eventuálně prověřili jako legitimní premisy, musíme mít k dispozici nějaký závěr; jinak extrémny nezhodnotíme. Musíme tedy předběžně odhadnout, k jakému závěru by dané soudy mohly vést.

Vodítkem předběžného určení závěru bude zásada, podle níž se závěr řídí slabší premisou; takovou je záporná oproti kladné a částečná oproti obecné. Tuto zásadu lze prostě zkonstatovat v přehledu sylogismů: je-li v sylogismu jedna premisa částečná či záporná, je i závěr částečný či záporný. V daném případě (MeP, SiM) se tedy jako závěr v prvním odhadu nabízí jedině SoP.

Následuje zkouška pojmů: 1. Střední člen je v maior obecný, odpovídá tedy pravidlu, takže má smysl zkoumat i extrémny. 2. S je v premise i v závěru částečné, P je v premise i v závěru vzato celým rozsahem. Extrémny také odpovídají svému pravidlu. Tím je zkusmo položený závěr potvrzen jako skutečný závěr.

Zjišťování správnosti sylogismu se tedy uskutečňuje ve třech krocích. První krok spočívá v předběžném odhadnutí závěru. Pokud není dán, doplníme ho, pokud je už dán, zkontrolujeme ho v prvním plánu podle zásady o vazbě na slabší premisu. Následuje postupné prověření pojmů: v druhém sledu středního a nakonec extrémů. Tímto způsobem spolehlivě identifikujeme každý legitiimní modus, čímž zároveň rozlišíme skutečné sylogismy od zdánlivých.

9.4. Společný důkaz všech modů sylogismu

Obě pravidla o pojmech sylogismu mají čistě praktický charakter. Svým způsobem zajišťují, že vztahování pojmů v sylogismu probíhá tak, jak má, ale neodpovídají už na otázku, proč má vlastně tak a tak probíhat. Pravidla se týkají podmínek řádu sylogistického vztahování pojmů. Principy tohoto řádu jsou však jiné. Jejich prozkoumání si klade za cíl teoretické založení sylogistického usuzování.

Principy sylogistiky spočívají ve dvou zákonech: identifikace a diskrepance. Zákon identifikace říká: Jestliže se dva pojmy ztotožňují se třetím, ztotožňují se navzájem. Zákon diskrepance lze formulovat takto: Mají-li dva pojmy ke třetímu kvalitativně různé vztahy (jeden se s ním ztotožňuje, druhý rozrůžňuje), rozrůžňují se navzájem.

Jak souvisí pravidla o pojmech sylogismu s těmito zákony sylogistiky? Jak z nich čerpají své opodstatnění? Tuto souvislost teoretických principů a praktických pravidel sylogistického usuzování můžeme předvést v určitém modu hypotetického úsudku: Je-li A je B; A je, tedy je B. Předjímáme zde sice partii o hypotetickém úsudku, ale nebylo by rozumné zbavovat se z didaktické úzkoprsosti argumentačního prostředku. Tento hypotetický úsudek totiž slouží k odůvodnění každého sylogismu. A můžeme zjistit, že sám nezávisí ani co do výkladu, ani co do platnosti na výkladu a platnosti sylogismu; žádné kruhy tu nepáseme. Jaké je tedy obecné zdůvodnění sylogismu?

Vezmeme zákon identifikace. Je to hypotetický soud a ve struktuře odůvodnění každého sylogismu s kladným závěrem má funkci premisy maior hypotetického úsudku (Je-li A, je B). Vezmeme nyní premisy určitého modu sylogismu, např. MaP, SaM. Pravidla o pojmech tu zajišťují splnění podmínky hypotetického soudu, ručí za to, že se zde skutečně ztotožňují dva pojmy se třetím. Díky aplikaci těchto pravidel v daném případě tedy můžeme jako premisu minor hypotetického úsudku klást splněnou podmínku (A je). Proto můžeme klást i závěr hypotetického úsudku (B je), který v tomto odůvodňujícím použití stvrzuje ztotožnění extrémů (SaP), a tím i daný modus sylogismu.

Odůvodnění každého modu sylogismu s kladným závěrem má tedy tuto formu hypotetického úsudku: Ztotožňují-li se dva pojmy se třetím, ztotožňují se navzájem. Zde v daném modu se ztotožňují; tedy se ztotožňují navzájem. Zákon identifikace je v postavení premisy maior. Pravidla prověřují premisy daného modu a odůvodňují tak premisu minor hypotetického úsudku, která klade antecedent premisy maior

téhož úsudku. Tím je potvrzen i konsekvent, což v daném případě znamená verifikaci kladného vztahení extrémů, čili závěru daného syllogismu.

Formálně stejné je i odůvodnění každého modu záporného syllogismu; na místě vrchní premisy odůvodňujícího hypotetického úsudku je pochopitelně zákon diskrepance.

Taková je tedy spojitost pravidel o pojmech se zákony sylogistiky. Zákony zakládají strukturu syllogismu, určují tři pojmy jako jeho vzdálenou látku. Pravidla ve všech faktických modech kontrolují naplnění zákonů z hlediska této látky – garantují identický výskyt tří pojmů. Každý modus syllogismu je takto odůvodněn svým příslušným zákonem (identifikace či diskrepance) a obecnými pravidly o pojmech.

Samotná forma odůvodnění hypotetickým úsudkem typu „je-li A je B, A je, tedy je B“, je evidentně spolehlivá; zakládá se na principu sporu. Kdo by za daných premis popřel závěr (B je), popřel by podle uznané maior i A, které však v minor uznává, což je rozporné.

Můžeme tedy říci, že už máme každý modus syllogismu zakotven v platnosti principu sporu? Dotáhli jsme důkazy sylogistiky k této nejzazší mezi dokazování, za níž už vědecká logika nemůže jít? Hypotetický úsudek jako určitý argumentační nástroj tuto virtualitu principu sporu sám o sobě má. Premisy minor v odůvodnění každého sylogistického modu také nelze bez rozporu popřít; pravidla o pojmech bezpečně prokazují jejich identitu. Ale jak je to se zákony, které v dokazování jednotlivých modů fungují jako vrchní premisy? Ty jsme zatím jen prostě konstatovali. Jsou ale opravdu tak neotřesitelné, jak se na první pohled zdá?

Zbývá tedy dokázat zákony identifikace a diskrepance. To je také poslední krok důkazu apodiktické platnosti všech syllogismů, který je schopna logika uskutečnit; nevývratnost principu sporu ponechává noetice. Podívejme se tedy na zákony.

Zákony sylogistiky vycházejí z toho, co se mezi pojmy v soudu odehrává; pojmy se v něm ztotožňují či rozrůžňují. Tyto akty se týkají pojmů v jejich integritě, pojmy se v nich angažují obsahově i rozsahově. V kladném soudu je modelově predikát znakem subjektu, který je zase členem rozsahu predikátu. V záporných soudech tomu tak není. Pro dokazování obou zákonů musíme zpřesnit pojem ztotožňování pojmů v soudech.

Víme, že vyjma definic se v soudech jedná o ztotožňování jen částečné. Tato částečnost však působí jistou komplikaci při vztahování dvou pojmů k třetímu, kterou jsme poznali jako možnost rozdvojení M, jako riziko čtvrtého pojmu. Uvažme takovéto ztotožňování: živočich má čtyři nohy, člověk je živočich. Neztotožňují se tu snad dva pojmy s pojmem živočicha? Pojímáme-li tyto pojmy o sobě a v obsahovém aspektu, musíme uznat, že se tu ztotožňuje živočich s nositelem čtyř nohou a člověk s nositelem animálního života.

Ale v soudu nefigurují pojmy takto osekány; ztotožňují se v něm i svými rozsahy. Pak je ovšem zřejmé, že pojem „živočich“ byl v dvojném vztahení vzat pokaždé v jiném rozsahu, takže v takových případech mluvíme o jeho rozdvojení, které přináší čtyři

pojmy. V soudu totiž mají pojmy vždy určitý rozsah. Neboť jde o vztahení poznání k určitým reálným jsovcům, což vyžaduje kvantitativní zpřesnění pojmu, který tato jsovcna reprezentuje. Netvrdíme, že živočich má prostě čtyři nohy, ale myslíme jen některé, právě takové živočichy.

Extenzivní určitost tedy patří k identitě pojmů, pokud jsou materiálem soudu. Proto změnou rozsahové určitosti došlo ke ztrátě identického M, pojem živočicha se zde rozpadl. Proto jsme se také při formulování pravidel o pojmech automaticky orientovali na jejich rozsahy. Když tedy zákony sylogistiky navazují na ztotožňování pojmů v soudech, zachycují tento extenzivní aspekt jejich ztotožňování.

Zákonu identifikace tedy rozumíme v tomto smyslu: jestliže se S a P ztotožňují s M v téže části jeho rozsahu, ztotožňují se i navzájem. Částečné ztotožňování pojmů přináší z hlediska rozsahu dva poměry: zahrnutí jednoho pojmu v druhém (člověk – živočich), nebo křížení, kdy se části rozsahů překrývají, ale každý pojem má ještě jinou část (Čech – historik).

Viděli jsme, že ztotožňování dvou pojmů se třetím podle zákona identifikace má podmínku, která žádá, aby střední člen byl vzat aspoň jednou celým rozsahem, což zde znamená, že musí být v jednom pojmu zahrnut. Druhý pojem pak buď sám zahrnuje, nebo je vzhledem k němu v jiném pozitivním vztahu (je v něm také zahrnut, nebo se s ním kříží). Podle tohoto rozdělení můžeme dokazovat zákon identifikace ve dvou variantách. První varianta má dvě možnosti: $S < M < P$ (MaP, SaM) nebo $S > M > P$ (PaM, MaS).

Vezměme první možnost. Podle zákona identifikace se za daného ztotožnění extrémů s M musí ztotožňovat extrémy navzájem. Kdo chce popřít zákon musí v daném případě při platnosti premis popřít kladný závěr – ztotožnění S – P. Oponent tedy musí tvrdit bezrozpornost myšlenkové pozice obsahující MaP, SaM/SoP. Tato pozice je však rozporná, neboť S je a není celé v rozsahu M; je podle uznaného SaM, není podle SoP; neboť se zde některá S vyčleňují z rozsahu P, rozsah P však zahrnuje celý rozsah M – což se uznalo v MaP. Proto se tím některá S vyčleňují i z rozsahu M, takže S není celé v rozsahu M.

Podobně by se dal rozpor opozice ukazovat u každého zúčastněného pojmu ve všech kombinacích. Např. M je – není v P, P zahrnuje – nezahrnuje všechna M atd. Stejným způsobem lze dokazovat i druhou možnost ($S > M > P$).

Druhá varianta skýtá tři možnosti: $S < M > P$, $S \cap M$ a $M < P^2$, $S > M$ a $M \cap P$. Vezměme exemplárně druhou a znázorníme ji premisami MaP, MiS. Oponent tvrdí proti našemu SiP možnou spoluplatnost SeP. Rozpor opozice je zase zřejmý. Neboť např. M je a není celé v rozsahu P; je podle uznané MaP, není podle SeP. Je-li totiž celý rozsah P mimo S, které se částí svého rozsahu kryje s M, což je uznáno (MiS), pak tato část rozsahu M je mimo P, takže M už není celé v rozsahu P. Podobně lze dokázat obě další možnosti. Zákon identifikace je tedy kryt principem sporu.

² $\cap$ značí průnik rozsahu pojmů

Důkaz zákona diskrepance vyžaduje také předběžné zpřesnění. Podle něj má kvalitativně různé vztahení extrémů k M za následek jejich vzájemné rozrůznění. Míra tohoto rozrůznění bude pochopitelně určena tím, v jakém rozsahu se extrémy vztahovaly k M; jinak by hrozil čtvrtý pojem. Poněvadž se P v záporném závěru bere celým rozsahem, musí se vztahovat k M také celým rozsahem. Míra rozrůznění extrémů tedy vposledku závisí na tom, v jakém rozsahu se vztahoval subjekt k M. Kdybychom např. vyvozovali SeP z premis PaM, SoM, pak bychom neoprávněně oddělovali od P tu část rozsahu S, která nebyla uplatněna v SoM.

Poněvadž se tedy v modech sylogismu podléhajících zákonu diskrepance vztahuje predikát k střednímu pojmu celým rozsahem, můžeme dokazovat tento zákon zase ve dvou variantách podle toho, zda je P celé zahrnuto v M, nebo se od něj celé separuje. V první variantě jsou dvě možnosti – obecného ($S \ominus M > P$)³ a částečného ($S \cap M \text{ a } M > P$) pojmání subjektu.

Uvažujme možnost s obecným závěrem. Oponent by při premisách PaM, SeM tvrdil SiP; to je ovšem zase rozporné. Neboť S by se podle premisy celé vyhučovalo s M a podle závěru zároveň celé nevyhučovalo s M. Jestliže se totiž S ztotožňuje s P, které je celé zahrnuto v M, což je uznáno, pak se ztotožňuje i s M, takže se s ním celé nevyhučuje. Tento rozpor by zase bylo možné předvést mnohonásobně – což platí i o druhé možnosti této varianty.

Druhá varianta skýtá zase alternativy obecného ($S < M \ominus P$) a částečného ($S \cap M \ominus P$) závěru. Uvažme pro změnu případ partikulární konkluze. Oponent by při premisách MeP, SiM tvrdil možnou koexistenci SaP. To např. znamená, že P by se celé vyhučovalo s M (podle premisy), a celé nevyhučovalo s M (podle závěru). Jestliže totiž P zahrnuje celý rozsah S, který se částečně ztotožňuje s M, pak se také ztotožňuje nějak s M, což značí, že se s ním celé nevyhučuje. Zákon diskrepance je tedy také zakotven v principu sporu.

Základna sylogistiky tedy čerpá svou poznatkovou hodnotu z prokázané spojitosti s principem sporu. Totéž platí i o pravidlech, neboť ta jsou v rámci sylogismu odůvodněna jeho strukturou. Kdo by tedy uznal strukturu sylogismu a zároveň popíral pravidla o pojmech, popířel by tím nutnost tří pojmů, která si ta pravidla vyžádala. Tím by ale rozbil strukturu sylogismu na kterou přistoupil – a to je rozporné.

Za předpokladu nevývratnosti principu sporu se tedy teorie sylogismu stává apodikticky pravdivou. To znamená, že z formálního hlediska je každý sylogismus, sestavený podle zmíněných pravidel, nutně správný; jeho oponent koliduje s principem sporu. Kdo u jakéhokoli konkrétního sylogismu, který je realizací určitého modu, popírá závěr jako takový, tj. tvrdí, že závěr neplyne, dostává se do konfliktu s principem sporu.

Je nanejvýš důležité tuto argumentační souvislost sylogistiky, toto důvodové propojení pravidel, zákonů a principu sporu, vysvětlovat a zdůrazňovat odpůrcům

³ $\ominus$ značí vyhučování rozsahu pojmů

klasické logiky, kteří se pod dojmem vývoje a plurality logických systémů snadno uchylují k floskulním typům: „To platí jen v rámci vaší (zastaralé, překonané...) logiky.“ Pokud svou skepsi nezastaví ani před principem sporu je na řadě noetika.

9.4.1. Jiné možnosti dokazování a Maritainova námitka

Maritain (Log. III, 2A, §1) řeší problém axiomatizace sylogistiky jinak. Mezi zákony a pravidla včleňuje ještě známé principy „dictum de omni – dictum de nullo“, které v souvislosti s první figurou uvádí Aristoteles: co platí o rodu jako takovém, platí o všech podřazených – co se popírá o rodu jako takovém, odmítá se všem podřazeným. Tyto principy jsou bezesporu správné, jsou zase kryty principem sporu. Otázka zůstává, zda jsou v obecném důkazu sylogismu nezbytné.

Maritain tvrdí, že zákony identifikace a diskrepance se vztahují k jednotlivým modům jen prostřednictvím těchto aristotelských principů. My jsme se však bez nich v jednotném dokazování všech sylogismů obešli. Jsou-li tyto principy nezbytné, není naše dokazování korektní. Maritainovo pojetí tedy představuje námitku, zpochybňuje výše uvedený zdůvodněný sylogistiku.

Ptejme se tedy jaké mají principy „de omni – de nullo“ v teorii sylogismu postavení. Aristoteles jimi evidentně vyjadřuje vztahy prvé figury. Rod či spíše obecný subjekt zprostředkovává ve funkci M vztahení extrémů. Predikát obecného M je nutně i predikátem všech subsumovaných – jinak spor. Principy „de omni – de nullo“ lze tedy chápat jako obecné zákony prvé figury. Aristoteles pak mimo jiné dokazoval mody druhé a třetí figury přímým či nepřímým převodem na nějaký modus první figury; např. Cesare prostým obrátem maior na Celarent, Felapton částečným obrátem minor na Celarent. Bocardo se zase nepřímou redukcí na Barbara tak, že oponentova kontradiktorní negace závěru se položí jako minor k uznané maior a v modu Barbara se odvodí závěr, který je kontradiktí k původní, oponentem rovněž uznané minor. Oponent tedy minor modu Bocardo současně klade a popírá.

Přidáme-li mody čtvrté figury a dokážeme-li postupně všechny zbylé mody redukcí na mody prvé figury, můžeme souhlasit s Maritainem, že principy „de omni – de nullo“ mohou vládnout „celým sylogismem“ (tamtéž). V rámci Maritainem vyvolaného problému nás však zajímá, zda-li vládnout musí. Zda tedy tento zdůvodňavý způsob dokazování sylogismů je jediné možný. Takovou vylučnost by zde Maritain netvrdil, neboť připouští, že mody druhé a třetí figury platí o sobě, nepotřebují být převáděny na mody první figury. Přesto se Maritain domnívá, že podvojný princip „de omni – de nullo“ nezastupitelně zajišťuje generickou jednotu sylogistiky, neboť mody druhé a třetí figury prý vyžadují, aby byl pro ně speciální determinací partikularizován jako dictum de diverso pro druhou figuru a dictum de parte pro třetí figuru. Tak jsou obě figury závislé na nezbytném podvojném principu „de omni – de nullo“, mají k němu vazbu na tzv. nejvyšší princip první figury, považované za dokonalou.

Náš obecný důkaz sylogismu však odlišňuje mody první figury bez tohoto principu a se stejnou platností – garantovanou vposledku principem sporu. Zmíněný důkaz nadto stejným způsobem poznatkově zakládá i ostatní mody, takže požadovaná generická jednotka sylogistiky je tu ještě dokonalejší. Výrazem této jednoty je evidence noetické rovnocennosti všech módů. Proto je Maritainovo stanovění „de omni – de nullo“ jako nutného principu sylogistiky či dokonce nutného zprostředkovatele mezi zákony a jednotlivými mody sylogismu mylné. Maritain prostě neuvážil jiné možnosti obecného dokazování sylogismu, když prohlásil tento podvojný princip za argumentačně nepostradatelný.

9.5 Správnost a pravdivost sylogismu

Doposud jsme studovali formální stránku sylogismu. Abstrahovali jsme od obsahů konkrétních úsudků a na obecných typech – modech sylogismu jsme se snažili porozumět struktuře sylogismu, abychom v určité skladbě tří termínů vždy bezpečně poznali, zda jde o skutečnou formu sylogismu nebo jen o paralogismus. Forma sylogismu představuje kvalitu, kterou v celku sylogismu chápeme jako správnost. Je to základní kvalita daná esencí sylogismu, takže její nedostatek – při určité pojmové sestavě, která aspiruje na uznání – znamená, že máme co dělat s pseudosylogismem.

Faktické sylogismy jsou však vždy konkrétní, mají určitý obsah, tj. soudy s určitou pravdivostní hodnotou. Tento materiál sylogismu vykazuje jednoznačnou finalitu – premisy tlnou k závěru. Tvorba závěrů není primárně předmětem logické gymnastiky; hledá se v nich pravda. Finalitní aspekt sylogismu tedy obsahuje tendenci k ozřejmění pravdy. Pravda závěru je takto druhou rozlišitelnou kvalitou sylogismu.

Celková dokonalost sylogismu vyžaduje obě kvality – správnost a ozřejmenou pravdivost závěru. Tento požadavek nebývá pochopitelně vždy respektován. Nedomonalost myšlení se tu projevuje privací částečnou nebo i totální. Např. následující konfigurace pojmů, která navozuje iluzi sylogismu, postrádá obě kvality: Přírodověda užívá logické myšlení a přitom neřeší problém lidského života; tedy žádný kdo užívá logické myšlení neřeší problém lidského života; je to paralogismus s mylným závěrečným soudem.

Někdy může chybět jen forma sylogismu (konsekvence) v řadě tří pravdivých soudů: Někteří lidé jsou živočichové, Petr je člověk, tedy je živočich. Je to jen tzv. materiální konsekvence, „závěr“ náhodou „výšeč“ díky právě takovým pojmům. Kdybychom však místo živočicha dosadili v tomto „modu“ historika, už bychom si nemohli být jisti pravdou „závěru“. Z hlediska formy sylogismu je to pseudokonsekvence a tedy žádný závěr, i když poslední soud následuje po pravdivých soudech a sám je také pravdivý; není však vyvozen.

Jiný případ částečné privativního úsudku nastává, když sylogismu schází kvalita pravdivosti, ať už jen v premise – hudba je umění, malířství je hudba, tedy je umění – nebo i v závěru: servilnost je odporná, pokora je servilnost, tedy je odporná. V prvním případě je sice závěr pravdivý, ale jak říká Aristoteles, víme jen to, že je pravdivý, nikoli proč je pravdivý – nebyl odůvodněn.

Postrádání kvality pravdy je tedy u privativního sylogismu vždy způsobeno mylnou premisou – buď že přímo vede k omylu, nebo že znemožňuje ozřejmění pravdy závěru. Kvalita pravdy závěru totiž spočívá v evidenci získané premisami, nikoli jen v prosté, v tomto kontextu náhodné přítomnosti pravdy v závěru, pokud je soudem – ne pokud je závěrem.

Někdo by mohl namítnout, že náš výčet možností privace pravdy není úplný. Neuvedli jsme totiž případ pravdivých premis a mylného závěru. Ale tak mechanicky zde nemůžeme kombinovat. Neboť z pravdivého předpokladu nemůže vyplývat mylný závěr. Závěr je totiž obsažen v předpokladu. To je také důvodem jeho plynutí,

čili toho, že je závěrem. Je-li ale celý předpoklad pravdivý, musí být i obsažený závěr pravdivý, jinak by zkorumpoval předpoklad.

Zákon, který zde právě analyzujeme, že totiž pravdivý předpoklad implikuje pravdivý závěr, se tedy zakládá na principu identity. Oponent ruší identitu předpokladu, neboť ho klade jako současně pravdivý i mylný. Z tohoto zákona můžeme odvodit druhý zákon, který řídí přechody mezi předpokladem a závěrem. Omyl závěru svědčí o mylném předpokladu. Tento zákon se užívá k vyvracení mylných nauk, když se z nich vyvodí kompromitující důsledek.

Z mylného předpokladu, jak už víme, neplyne vždy mylný závěr; pes má smysly, člověk je pes, má tedy smysly. Závěr je totiž jen částí předpokladu a ten může být mylný zrovna v jiné části (zde v identifikaci člověka se specifickou diferencí psa, přičemž identifikace generická – ve smyslovosti – je pravdivá). Závěr zde tedy může být pravdivým soudem, jen není vyvozen jakožto pravdivý. Konečně pravdivý závěr ještě nepotvrzuje pravdu předpokladu, což je zřejmé v předchozím případě.

Vidíme, že tyto zákony přřp. zákazy přechodu mezi předpokladem a závěrem koincidují se zákony, které vládnou ve vztahu podřazenosti (A–I, E–O). Jde tu totiž také o vztah obsaženého a obsahujícího. Celková hodnota sylogismu je tedy v aspektu pravdivosti vázána na jeho obsah – materií. To znamená, že argumentující musí zavádět pravdivé premisy, musí znát předmět, který chce argumentačně zvládnout. To už je samozřejmě za hranicemi logikova vědění, neboť on může posloužit jen kvalitou správnosti – tím že poskytne kostru sylogismu.

9.6. Zkrácený sylogismus, polysylogismus, nepřímý sylogismus

A) Zkrácený sylogismus

V praxi se sylogismy vyskytují často jen ve zkratce, která spočívá ve vynechání jedné premisy – lhostejno které. Pořadí, v jakém se explicitní premisa a závěr nacházejí, dává zkrácenému sylogismu vnější podobu. Buď se vychází od závěru a připojí se premisa jako zdůvodnění – S je P, neboť je M, S je P, protože M je P – nebo se k premise přidává závěr jako důsledek: M je P, a proto S je P, S je M, tedy je P. Chceme-li tedy nějaký zkrácený sylogismus zhodnotit, musíme ho rozvinout, musíme zvládnout zamlčenou premisu.

Odhalení skryté premisy je poměrně snadné, neboť zkratka obsahuje všechny pojmy sylogismu a srovnání M s jedním extrémem – explicitní premisu. Implicitní premisu tedy vyneseme na světlo tak, že vztáhneme M k druhému extrému. Tak např. Heidegger proti očekávání také sylogizuje: Vědy dnes ovládly svět, protože pocházejí z filosofie Západu.

Posuďme tento sylogismus. V odůvodnění máme střední člen: „co pochází z filosofie Západu“ Když ho vztáhneme k predikátu dostaneme implicitní premisu: vše co pochází z filosofie Západu ovládlo dnes svět. Vidíme, že formálně je sylogismus v pořádku. Můžeme tedy zjišťovat pravdivost premis. Minor je evidentním historickým faktem – vhodně reprezentovala úsudek. Ale skrytá major už je spor-

ná. Opravdu každý účinek západní filosofie ovládl dnes svět? Třeba solipsismus? Heideggerova sylogistická zkratka tedy v sobě tají omyl.

Identifikace zkráceného sylogismu však nemusí být vždy tak plynulá. Např. Descartův úsudek „hmota nemá činnost, protože není duchem“ se na první pohled může jevit jako paralogismus: duch má činnost – hmota není duch. Ale při určování implicitní premisy se nesmíme spokojit s jednou variantou a konstatovat hned formální chybu usuzování. Musíme spíše předpokládat, že se autor sylogismu nemýlí a pohrát si s implicitní premisou. To znamená, že musíme vyzkoušet všechny možnosti, jak z daného explicitního materiálu sestavit premisu. V našem případě bude implicitní premisa vypadat obráceně: vše co má činnost je duch – hmota není duch. Descartův úsudek je tedy formálně správný; o pravdě maior by se však dalo diskutovat.

Oba příklady ukazují, že autoři zkrácených sylogismů nechávají své úsudky manifestovat spolehlivějšími premisami. Ty skryté bývají problematictější.

B) Polysylogismus

V důkazové praxi většinou nevystačíme s jedním sylogismem. Obvykle musíme dokazovat premisy a tak vznikají různé rozvětvené řady sylogismů. Někdy je však řazení sylogismů tak plynulé, že závěr předchozího se stává premisou následujícího; tehdy mluvíme o polysylogismu. Polysylogismus, který vychází od nejvyšší premisy a sestupuje k nejnižší, se nazývá sestupný, syntetický. Obecné schéma: $M-P, M_1-M/M_1-P, M_2-M_1/M_2-P, S-M_2/S-P$. Polysylogismus, který vychází od nejnižší premisy a vystupuje k nejvyšší se nazývá vzestupný, analytický. Obecné schéma: $S-M, M-M_1/S-M_1, M_1-M_2/S-M_2, M_2-P/S-P$.

Polysylogismy se však v první figurě obvykle zkracují vypuštěním středních závěrů. Tak vzniká řetěz sylogismů (sorites): A je B, B je C, C je D, D je E, tedy A je E. Tento vzestupný řetěz tedy začíná subjektem závěru a postupuje stále nadřazenějšími středními členy k predikátu závěru. První premisa je ve funkci minor, a proto může být i dlíč; musí však být kladná (viz. první figura). Střední premisy vystupují ve funkci premisy maior (minor jsou implicitní závěry), a proto musí být obecné. Nemohou však být jakožto střední záporné, neboť by následný závěr byl také záporný a pak už by nemohl plnit funkci premisy minor (musí být kladná) následujícího sylogismu – stal by se konečným závěrem a jeho záporná maior by nebyla střední, nýbrž poslední, nejvyšší. Proto musí být střední premisy obecné kladné. Teprve nejvyšší maior může být záporná. Příklad: Pyšný se mýlí v sebepoznání; kdo se mýlí v sebepoznání, mýlí se o podstatném; kdo se mýlí o podstatném, ztrácí potřebnou dávku skutečnosti; kdo takto ztrácí, nemůže být vyrovnanou osobností; tedy pyšný nemůže být vyrovnanou osobností.

Poněvadž zde operujeme speciálními pravidly pro první figuru (maior obecná, minor kladná), objasníme jejich platnost. Maior musí být obecná. Kdyby totiž byla dlíč, musela by být vzhledem k pravidlu o M minor záporná. Pak by musel být záporný i závěr, čemuž ale odporuje částečný rozsah P. Je-li totiž minor záporná,

musí být maior kladná – s částečným rozsahem P. Takže maior musí být obecná. Že minor musí být kladná, jsme právě také dokázali.

Pro sestupný řetěz, kde se vychází od predikátu závěru platí totéž. První premisa může být záporná, ale jen poslední může být dlíčí; např. $MeP, M_1aM, M_2aM_1, SiM_2/$ SoP . Příklad: vše, co řídí jednání bez mravní opory, je životu nebezpečné; vše, co je stanoveno jako norma jednání na základě protipřirozené ideologie, řídí jednání bez mravní opory; některé zákony jsou stanoveny jako norma...; tedy jsou nebezpečné životu.

C) Nepřímé sylogismy

Hus je starší než Luther; Wyclif je starší než Hus; tedy je starší než Luther. Praha je na východ od Plzně; Kolín je na východ od Prahy; je tedy na východ od Plzně. Karel je císař; Eliška je matka Karla; je tedy matkou císaře. Na první pohled jsou to správné úsudky, ale jejich střední pojmy nehrají; pojem „Hus“ je jiný, než pojem „starší než Hus“ atd. Jak máme tedy tyto úsudky chápat?

Striktně vzato jsou v nich čtyři pojmy, takže to nejsou sylogismy. Na druhé straně se v nich nějak uplatňuje technika sylogistického usuzování. V prvních dvou případech je tento způsob usouzení umožněn časovým či prostorovým kontinuem. Takové kontinuum se svou konstantní souvislostí stává podkladem logického podřazování pojmů (B je větší než C, A je větší než B, tedy...), které jakoby supluje sylogistickou identifikaci pojmů. V třetím případě se původně střední pojem (Karel) nahlíží v relaci k nějakému individualizujícímu aspektu (májit tuto matku). Tím se vytváří nový pojem zpřetomňující individualizovanou funkci (Karlova matka), která se díky té individualizaci týká ve formě nového pojmu (matka císaře) původního predikátu (císař).

Všechny typy takových úsudků mohou být transformovány v sylogismy (co je větší než B je větší než C; A je větší než B, tedy je větší než C); proto zde mluvíme o nepřímých sylogismech. V praxi se na základě uvedených možností (časoprostorové kontinuum, aspektuální individualizace) užívají v nesylogistických zkratkách.

9.7. Sylogistická praxe

Praktickou tvorbou sylogismů se myšlení dostává do různých situací, které mnohdy skýtají rozmanitá logická úskalí. S některými problémy praktického sylogizování se nyní prostřednictvím různých příkladů seznámíme. Především však ještě nějaké teoretické dovětky.

Jedno z osmi tradičně uváděných pravidel sylogistiky říká, že ze dvou záporných soudů nelze vyvozovat. To se zdá být rozumné, neboť v této situaci střední člen nijak nezprostředkovává vztah extrémů; může být SoP i SoP . Někteří logikové však objevili, jak toto pravidlo obejít; odvažují se takového dovození: Pactivec není podvodník; nepactivec není důvěryhodný; tedy podvodník není důvěryhodný. Smysl závěru nikoho nepřekvapí, ale formální stránka usouzení vypadá značně zanedbaně; všechny jsou tu kromě záporných premis i čtyři pojmy. Přesto se dá v tomto případě upravit

vzhled usouzení do podoby regulérního sylogismu. Stačí obrátit minor na: „podvodník není poctivec“ a vyjádřit ji ekvivalentem: „podvodník je nepoctivec“. Tím dochází k sjednocení M, takže můžeme vyvozovat: Nepoctivec není důvěryhodný; podvodník je nepoctivec, tedy není důvěryhodný.

Osmé pravidlo stanoví, že nelze vyvozovat ani ze dvou částečných premis. To můžeme zjistit induktivně, přehledem po všech legitiálních sylogismech. Ale někteří logikové zdůvodňují toto pravidlo tím, že se prý při sestavě částečných qasipremis bere střední člen partikulárně. Tomu ovšem odporuje tato konstelace: MiP, SoM; zde je M vzato jednou univerzálně a závěr neplyne z důvodu P. Proto nelze uvedené odůvodnění osmého pravidla akceptovat. V našem důvodovém kontextu se můžeme u tohoto pravidla spokojit se úplnou indukcí, tj. prostým konstatováním, že žádný modus nesestává ze dvou částečných premis.

Nechme se nyní různými příklady uvádět do různých problémových situací. Mějme usouzení: Je nutné usilovně pracovat o dosažení nejvyššího dobra člověka; avšak nejvyšším dobrem člověka je hmotný blahobyť; tedy je nutné horlivě usilovat o hmotný blahobyť. Na první pohled jde hlava kolem z přívahu pojmů; je jich tu snad pět: „nejvyšší dobro člověka“, „hmotný blahobyť“, „úsilí o dosažení dobra“, „úsilí o blahobyť“, „nutnost“. Pod tímto dojmem musíme takový pokus o sylogismus odmítnout jako nezdařený. Když ale odložíme brýle právě naučených pravidel a podíváme se na daný pokus zdravým rozumem, musíme uznat, že vypadá docela logicky. Nestálo by za to si s ním trochu pohrát?

Zkusme tedy autorovi vyjít vstříc a pokusme se formulaci adaptovat na sylogismus tak, aby ho lépe manifestovala. První větu lze při zachování smyslu přeformulovat takto: Nejvyšší dobro člověka musí být předmětem úsilí. Druhou větu stačí obrátit: hmotný blahobyť je nejvyšším dobrem člověka. Závěr už je nasnadě: hmotný blahobyť musí být předmětem úsilí. Tento příklad poskytuje dvojí poučení: 1) metodické – neměli bychom si usnadňovat kritiku daných sylogismů ustrnutím u prvního dojmu. 2) věcné – k myšlenkovým strukturám se mnohdy musíme prodírat clonou větného vyjádření; formulace často matou. V celkovém posouzení daného sylogismu bychom samozřejmě jako mylnou odmítli premisu minor.

Podobně musí být přeformulován i tento výraz sylogismu: Kde je tvůj poklad, tam je i tvé srdce; avšak tvým pokladem jsou peníze; tvé srdce je tedy v penězích. Syllogistické zvýraznění výrazu: nějaký či každý tvůj poklad jsou peníze; každý tvůj poklad je to, k čemu lne tvé srdce; tedy něco, k čemu lne tvé srdce, jsou peníze.

Jako případ sofismatu dvojsmyslnosti, v níž se skrývá čtvrtý pojem, bývá uváděn tento příklad: „Diogenes hledal s lucernou člověka; ty však jsi člověk, tedy hledal tebe.“ Příklad má zdůraznit dvojí podklad slova „člověk“ (nositel lidské přirozenosti – skutečného ideálu humanity či etické osobnosti) a tak upozornit na implicitní čtvrtý pojem. Volbou pojmů se však stává redundantním. Neboť čtyři pojmy jsou tu zcela explicitně bez ohledu na dvojsmysl. Autor zřejmě špatně identifikoval predikát maior; pojem „ten, který hledal s lucernou člověka“ se přece nerovná pojmu

„člověk“ Původnímu záměru by vyhovovala tato sestava: Člověk je ten, koho hledal Diogenes; ty jsi člověk; to by ovšem bylo sofisma průhlednější. Tento příklad s příkladem „Diogenes“ tedy zpřítomňuje problém identifikace predikátu.

Existuje však i problém identifikace kvality premis, který je také dán vyjadřovací komplikací. Např. „kdo není svobodný, je otrok; kdo je podroben státu, není svobodný; tedy je otrok.“ Ze záporné minor plyne kladný závěr? Jenže totožnost M vyžaduje, aby se pod zavádějícím vyjádřením chápala minor jako kladná: Podrobený státu je nesvobodný.

V sylogismu se singulárním subjektem je minor chápána jako obecná, neboť se P týká celého rozsahu S. Každý skutečný filosof prožil omezenost vlastního poznání; Sokrates je skutečný filosof; tedy prožil... Kdybychom snad namítali, že Sokrates není, ale byl, pak si ujasněme, že spona v minor nevyjadřuje časové určení, nýbrž jen ztotožnění pojmů. Pokud bychom chtěli uvažovat minulost, pak ji zde myslíme v predikátu – ten, který byl skutečným filosofem.

Za příklad nesprávného sylogismu uvádí Skácel (Log. str.44) Lessingův úsudek: Vlastním předmětem malířského umění může být jen to, čeho může malíř dosáhnout bez pomoci jiného umění. Avšak malbou se dá znázornit bez pomoci jiného umění jen tělesná krása. Je tedy tělesná krása jediným vlastním předmětem malířského umění. Skácel ve svém hodnocení tohoto sylogismu tvrdí, že záporná část závěru („jediným předmětem“) neplyne z premis. Pravda, sylogismus je výrazově nepřehledný a tato nepřehlednost zřejmě určila i Skácelovo hodnocení. V premise maior se skutečně mluví toliko o vlastním předmětu, zatímco v závěru už je řeč o jediném vlastním předmětu. Ale pojďme po smyslu daných výroků.

Lessing chce dokázat, že tělesná krása je jediným předmětem malířství. „Jediný předmět“ tedy musíme vzít za východisko a zkoumat, zda opravdu není myšlen v premise, když v ní není vyjádřen – jak se domnívá Skácel. Inkriminovaná premisa je vlastně exkluzivním soudem, který lze formulovat přehledněji: Jen to, co je malířem dosažitelné bez jiného umění, je vlastním předmětem malířství. Tento složený soud obsahuje dva soudy, které už budeme vyjadřovat zkratkovitě:

- 1) něco dosažitelné je předmětem;
- 2) žádné nedosažitelné není předmětem. Tato záporná složka exkluzivního soudu však znamená, že se v predikátu jedná o jediný předmět, neboť říká, že nic jiného než dosažitelné není předmětem, takže dosažitelné je jediným předmětem; spojka „jen“ vyjadřující výlučnost se tedy legitimně transformuje v „jediný“.

Výlučnost předmětu tedy byla v premise maior myšlena – jen byla jinak vyjádřena. Proto ji můžeme při zachování smyslu a v intenci sjednocení predikátu sylogismu formulovat takto: Něco dosažitelné je jediným předmětem. Premisa minor je také exkluzivním soudem: jen tělesná krása je dosažitelná. Kdybychom však použili pouze jeho kladnou složku, závěru bychom se nedoobrali; neboť kladný soud je tu jen partikulární, takže MIP, SiM. Musíme tedy i minor vytěžit s ohledem na její zápornou složku. Ta říká, že nic jiného, vyjma tělesnou krásu, není v rozsahu

dosažitelného. To ovšem znamená, že celý rozsah dosažitelného je fixován na tělesnou krásu, takže můžeme formovat obecný soud: Vše dosažitelné je tělesná krása. Úprava je regulérní; takto upravený soud je v původním vyjádření premisy minor skutečně myšlen.

Celý sylogismus vyjádřený původně exkluzivními premisami můžeme tedy po jejich exploataci konstruovat takto: Něco dosažitelného malířem bez pomoci jiného umění je jediným předmětem malířství; vše dosažitelné... je tělesná krása; tedy některá tělesná krása je jediným předmětem malířství. Musíme tedy uznat, že Lessingův sylogismus je formálně korektní. Příklad ukazuje, že by kritická analýza daných sylogismů neměla ulpívat na výrazovém povrchu.

Mějme zkrácený sylogismus: etika je praktická věda, neboť směřuje k činnosti; pokusme se identifikovat implicitní premisu. Nabízí se: Praktická věda směřuje k činnosti, etika směřuje k činnosti; z toho ale závěr neplyne. Nebo: Vše, co směřuje k činnosti je praktická věda; etika směřuje k činnosti; tady by sice závěr plynul, ale maior je evidentně mylná; k praktické činnosti směřuje i povel a etika snad není povel. Kdybychom se chtěli přiblížit k pravdě a vzali maior partikulárně, zase by neplynul závěr. Maior tedy musíme formovat takto: Věda směřující k činnosti je praktická věda.

Podle některých teologů je Boží existence nedokazatelná, protože je článkem víry. Články víry jsou prý nedokazatelné, protože důkaz působí vědění, takže dokazatelné lze vědět. Celý polysylogismus vypadá takto: Dokazatelné lze vědět; obsah článku víry nelze vědět; není tedy dokazatelný; Boží existence je obsahem článku víry; tedy není dokazatelná. V kritickém posouzení bychom polemizovali s minor prvého sylogismu.

Jiný příklad k sylogistickému rozvinutí: metafyzika nemůže pochopit věci, neboť je nehistorická a věci jsou v historii. Základní sylogismus: Věda uplatňující nehistorické metody nemůže chápat věci; metafyzika je takovou vědou; ergo ... Důkaz maior: Co je v historii, není pochopitelné vědou uplatňující nehistorické metody; věci jsou v historii; nejsou tedy pochopitelné vědou uplatňující nehistorické metody. V kritickém posouzení bychom odmítli maior tohoto sylogismu, neboť ohled na historičnost je podmínkou pochopitelnosti věcí jen jakožto historických, ale ne pokud jsou jsoucný.

9.8. Význam sylogismu

Příklady, jimiž bývá sylogismus v elementárním výkladu objasňován vyvolávají otázku, zda sylogismy nejsou vlastně zbytečné. Uvažme, co nám říká takový sylogismus: Člověk je smrtelný, Sokrates je člověk, tedy je smrtelný. To je objev. Jenže tyto banální příklady pouze slouží k snažšímu pochopení struktury, figur a modů sylogismu; zdaleka však nereprezentují jeho možnosti. Dokonce lze říci, že jeho objavitelskou funkci přímo zakrývají.

O jakém objevování však chceme v souvislosti se sylogismem mluvit, když závěr musí být už obsažen v premisách? Co nového tedy přináší? Závěr je skutečně v premisách jako část v celku, ale zůstáváme-li u premis, vidíme jen ten celek – předpoklad, nikoli samu část. Závěr je v předpokladu jen virtuálně – jako vyvoditelný – nikoli aktuálně, jako vymezený uvědoměný soud. Tedy ve stadiu premis není ještě obsažený závěr znám. Teprve vyvozením vychází najevo skrytá část předpokladu, představující ve formě nového soudu nový poznatek – pokud je ozřejměn pravdivými premisami.

Tím spíše není závěr známý před stadiem premis – a sem se vlastně situuje namítající, když zpochybňuje autentickou poznávací funkci sylogismu. Neboť premisy už jsou součástí sylogismu, jsou dány usouvztažením soudů, což už je fáze sylogizujícího pohybu směřujícího k závěru, kdežto oponent si chce v poznání vystačit bez sylogismu. Kdyby tedy byl sylogismus zbytečný, musel by stav před sylogismem skýtat rovnocenné poznání obsažené v závěru a musel by dávat ekvivalentně nahlédnout i odůvodnění pravdivosti tohoto poznání. Předsylogistický stav je však charakterizován přítomností izolovaných, nespojených soudů – potenciálních premis. Uvážíme-li případy sylogistického zvládnutí složitějších témat, je ihned zřejmé, že pouhé izolované soudy nikterak neposkytují znalost, kterou přináší závěr a už vůbec ne to odůvodnění, kterým se přirozeně vyznačuje závěr jako takový.

Soud „vše existující je jsoucno“ ukazuje sám o sobě úzkou spojitost pojmů existence a jsoucna; čemu přislouží existence, to má ráz jsoucna. Soud „nicota není jsoucno“ stvrzuje intuovanou protichůdnost těchto pojmů. Ani jeden soud, vyplývající z definic užitých pojmů, však sám o sobě nezjevuje pravdu – dokonce v odůvodnění podobě – s kteroužto pravdou mnozí filosofové energicky polemizují: že totiž nicota neexistuje.

Tato námitka proti významu sylogismu tedy vychází z přecenění intuice na úkor diskurzivní povahy myšlení. Ale někteří filosofové přicházejí na základě svých koncepcí myšlení s námitkou kruhu. Sylogismus je podle nich pouhou tautologií. Neboť obecnou premisu jsme získali součtem empirických dat, a pak z ní tato data vítězoslavně vyvozujeme. Zjistíme např., že všichni žáci 5.A prospěli a pak vyvodíme, že Petr jako žák 5.A prospěl.

Takový výklad notické situace sylogismu má však logiku jen v rámci empirického chápání vzniku obecnin. Obecné M se tu pojímá jako kolekce jedinců, jako kolektivní pojem – přesněji: povšechná smyslová představa, obrys. Určitý predikát je verifikován úplnou indukcí o všech zavzatých členech a pak se jim jednotlivě aplikuje.

Takový pohyb je bezesporu kruhový a činil by sylogismus skutečně zbytečným. Ale opravdu vznikají obecniny sumací vjemů? Co když rozum postihuje v jedinci specifickou bytnost společnou všem jedincům určitého druhu? Pak získává pojmový obsah svou obecnost díky poznané bytnosti, nikoli induktivně. Empirici by tedy museli obhájit své pojetí obecnosti pojmů a to je sysifovská záležitost, neboť v něm

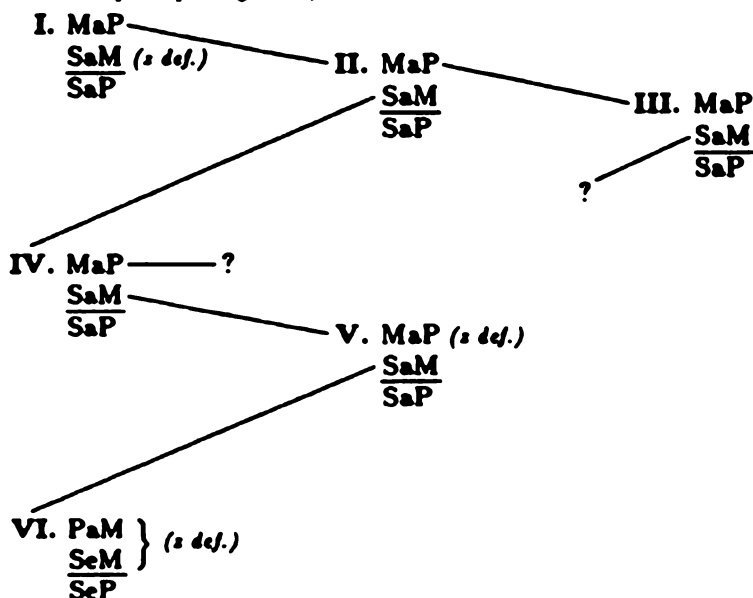
ztotožňují pojem s představou a nominalisticky popírají poznatelnost reálných bytostí, což je, jak uvidíme v noetice, autodestruktivní. Takové znehodnocení sylogismu tedy závisí na určitém noetickém řešení problematiky obecnin, které není obtížné falzifikovat.

Tato souvislost je relevantní. 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 prázdných 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. Myšlenku o přičinách novověkého odmítání sylogismu můžeme zformovat sylogisticky. Tím vyniknou její důvodové souvislosti, myšlenka získává preciznost, a může být povýšena do vědeckého stavu.

Teze: Dnešní mentalita nechápe význam sylogismu. Důkaz: Kdo je antimetafyzicky naladěný, nechápe význam sylogismu; obojí platí o dnešní mentalitě. Ad maior 1: kdo subjektivizuje obecniny, nechápe význam sylogismu; obojí platí o antimetafyzikovi. Ad maior 2: Kdo chápe význam sylogismu, ví, že lze logickou kombinací obecnin odhalovat realitu; to však neví, kdo subjektivizuje obecniny; tedy nechápe význam sylogismu. Ad maior 3: Kdo ví, že význam sylogismu je dán funkcí v poznání reality, ví, že logickou kombinací pojmů lze odhalovat realitu; obojí platí o tom, kdo chápe význam sylogismu. Obě premisy posledního sylogismu už jsou zřejmé ze samotných pojmů – na podkladě realistického řešení otázky obecnin. Tak se postupným dotazováním po důvodech přichází ke koření tezí, čímž se myšlenka reprezentovaná tezí evidentně precizuje.

V souvislosti se sylogistickým způsobem myšlení vystupuje do popředí i kvalita tvořivosti. Neboť stálý tlak na ozřejmování premis provokuje invenci – nutí k hledání nových odůvodnění až k úplnému zprůhlednění. Mějme tezi „svět je závislý“ V náznu rozvineme sylogistický důkaz, ale necháme ho otevřený, abychom podtrhli jeho inventivní roli. Sylogismus 1: Co obsahuje mnohé, je závislé; svět obsahuje mnohé, tedy je závislý. Minor je zřejmá z definice S. Ad maior 1, sylogismus 2: Omezené je závislé; mnohé je omezené, tedy je závislé. Ad maior 2, sylogismus 3: Receptivní je závislé; omezené je receptivní, tedy je závislé. Maior je zde z definice S, minor musí být dokázána. Zatím ale ad minor 2, sylogismus 4: Různé je omezené; mnohé je různé, tedy je omezené. Maior 4 nechme otevřenou. Ad minor 4, sylogismus 5: Netotožné je různé; mnohé je netotožné, tedy je různé. Maior je zde z definice P. Ad minor 5, sylogismus 6: Totožné je jednotné; mnohé není jednotné, tedy není totožné. Obě premisy jsou zde dány definicemi pojmů. Zbývá tedy dokázat minor 3 a maior 4, což přenecháme vynalézavosti čtenářů.

Tento postup lze graficky znázornit takto:



Jinak jde zřejmě o filosoficky závažnou tezi nesoběstačnosti světa, takže tento nedotažený sylogistický pavouk může být chápán jako pokus o paralelní důkaz Boží existence. Necháme-li tedy stranou nominalistické předsudky o hodnotě myšlenkových jednotek, je filosofický význam sylogismu nepochybný.

9.8.1. Jelté jednou, co je a co není sylogismus

Maritain (Log. III,2,§1) v souvislosti s empiristickou kritikou sylogismu správně poukazuje na deformaci obecnosti, která empirikům vulgarizuje sylogismus, představuje ho jako prostou tautologii (9.8). Toto dekadentní pojetí se ilustruje příklady typu: Všichni nájemníci tohoto domu volili; Kraus je nájemník, tedy volil. Přitom byla maior získána indukcí, tedy na základě zkušenostně evidovaného závěru. Maritain v odpovědi empirikům uznává, že to jsou případy tautologie a nepokládá je za sylogismy. Postrádá se, jak si empirici kritiku sylogismu zjednodušili, když zvolili takové příklady, v nichž přý nedochází k žádnému vyvození. Jedná se tu přý jen o verbální vnější podobu, jakoby mrtvohlavý sylogismus.

S tím ovšem nemůžeme souhlasit. Z formálního hlediska se v daných případech jedná o legitimní sylogismy; splňují všechny znaky definice sylogismu. To, co je na nich závadné, patří zcela do okruhu vnějších souvislostí. Čím nevyhovují? Kruhem. Čeho se týká? Dokazování pravdivé maior. Ale původní sylogismus není strukturálně zpochybněn způsobem dokazování svých premis. Není dokonce zpochybněn ani totálně mylným materiálem – kvalitativní pravdivosti není nutnou podmínkou sylogismu jako takového. Sylogismus „nájemníci volili, Kraus je nájemník, tedy volil“ je tedy sám o sobě správným sylogismem. Lze u něj abstrahovat od vnějších důvodových souvislostí a uvažovat ho z čistě logického hlediska. Pak se musí uznat, že má všechny prvky myšlenkové struktury, kterou chápeme jako sylogismus;

není vnitřně zkorumpován. Kruh není vnitř tímto sylogismu, ale kazí celek odůvodnění, jehož je tento sylogismus jen abstrahovatelnou částí.

Mohli bychom tedy uznat, že sledovaný typ sylogismů se zrovna nehodí k tomu, aby byl zakomponován do kompletnějšího dokazování soudů, které jsou na místě závěrů těchto sylogismů. Samy o sobě však neztrácejí ozřejmovací funkci, která je zřejmě atributem sylogismu. Z daných premis, uznávaných za pravdivé, plyne pravda závěru. Maritain tedy zřejmě zúžil rozsah pojmu sylogismu, když do jeho definice neoprávněně vřadil prvek zapojitelnosti sylogismu do úplnějšího důkazového polyby.

Jinak je z logického hlediska Maritainova polemika zajímavá tím, že oponuje empirickým kontrárně. Oni v důsledku dekadentního pojmání obecnosti tvrdí, že všechny sylogismy jsou kruhové; poukazují přitom na inkriminovaný typ. Maritain však tyto případy eliminuje a trvá na tom, že žádný skutečný sylogismus není kruhový. My bychom oponovali kontradičně: některé sylogismy, a sice ty, které jsou mimo sledovaný typ, nejsou kruhové. I kdybychom v daných případech jakousi kruhovost bez upřesnění připustili, mohli bychom se v odpovědi empirikům spokojit s existencí realisticky fungovaných, nekruhových sylogismů, neboť empirici svou kritiku zaměřovali na povahu sylogismu – chtěli diskvalifikovat každý.

9.8.2. Russell a modus Darapti

Proti modu Darapti uvádí Russell tento argument: všechny zlaté hory jsou ze zlata; všechny zlaté hory jsou hory, tedy některé hory jsou ze zlata. Premisy musíme uznat, neboť jsou analytické apriori (z definice pojmu zlaté hory). Závěr však je mylný – zlaté hory neexistují. V legitimním sylogismu však nemůže být taková konstelace: Pravdivé premisy – mylný závěr. Proto je modus Darapti nelegitimní.

Co k tomu řci? Předně není jasné, odkud čerpá Russell jistotu, že zlaté hory neexistují. Ale připusťme to. Na první pohled je zřejmé, že tu Russell kouzlí se sponou. Buď ji chápe ve smyslu reálné existence, a pak jsou mylné i premisy, takže vyvození už není chybné – modus platí. Nebo ji nechápe ve smyslu reálné existence a pak není jasné, proč se musí v závěru predikovat o reálných subjektech. Může přece jít o ideálně existující koncepty hor a pak závěr není mylný, takže vyvození zase není chybné – modus platí.

A skutečně: O jaké hory vlastně jde? Sporný subjekt závěru se nejprve vyskytuje v minor. Jaký predikát v ní přiděluje Russell zlatým horám? Reálný pojem hory? To jistě ne, ty podle něho nejsou v rozsahu reálně existujících hor. Jde tedy o koncept hory – ten a jen ten lze podle Russellova přesvědčení přiznat toliko ideálně existujícím zlatým horám. Pak ale v subjektu závěru figuruje také jen ideálně existující hora. Russell však klade závěr jako mylný, protože v něm chápe pojem hory reálné. To ale znamená, že má v termínu „hora“ pokaždé jiné supozitum; v minor ideální, v závěru reálné. Tedy údajný příklad modu Darapti má čtyři pojmy; je to pseudosyllogismus, a proto nemůže kompromitovat modus Darapti.

Logik Russell mohl také nahlédnout logické disrepance svého sofismatu. Má-li totiž minor za pravdivou, musí uznat i pravdu závěru, neboť ten z ní vyplývá částečným obratem. Jiná kolize: Jestliže žádná hora není ze zlata (kontradikce závěru), což značí, že žádná hora není zlatá hora, pak obratem platí, že žádná zlatá hora není hora a to je falzifikace minor. Pokládat tedy závěr za mylný a minor za pravdivou si odporuje.

Pokročné rozpory nacházíme u O. Zicha, který argumentuje proti Darapti v Russellově stylu: Každý kyklop je obr; každý kyklop je muž; některý muž je obr. Modus Darapti zde má být zase kompromitován mylným závěrem. Vzhledem k našim poznávacím možnostem může Zich apodikticky tvrdit neexistenci obrů jen za předpokladu nemožné existence obrů.

Z tohoto předpokladu pak můžeme pomocí dalších uznaných premis vyvodit závěr, který je kontrární k minor Zichova sylogismu: Žádný obr nemůže existovat, každý kyklop je obr, tedy žádný kyklop nemůže existovat; každý muž může existovat, tedy žádný kyklop není muž. Tento závěr tedy odporuje premise minor Zichova sylogismu a přitom vyplývá z jeho předpokladů.

Jiný rozpor: Zich tvrdí omyl závěru svého sylogismu; z toho plyne, že žádný muž není obr. Každý kyklop je však obr, tedy žádný kyklop není muž – což zase odporuje premise minor Zichova sylogismu. Konečně obratem minor získáme: Některý muž je kyklop; každý kyklop je obr, tedy některý muž je obr. Takže z toho, co Zich uznává, plyne zneuznaný závěr i jinak – v modu Darii. Pak by měl Zich buď vytracet obrat $+SaP \Rightarrow +PiS$, nebo obrátit argument i proti modu Darii.

ČLÁNEK 10. ÚSUDKY NAVAZUJÍCÍ NA SLOŽENÉ SOUDY

10.1. Hypotetický úsudek

Řekli jsme (8.1.), že složené soudy vytvářejí svými strukturami základ pro různé úsudkové přechody; dokonce k nim přímo vybízejí. To platí i o hypotetickém soudu. Mezi jeho složkami je určitý konstantní poměr, který umožňuje logické přechody od jedné složky k druhé. Viděli jsme (8.2.), že jde o vztah následnosti, že se složky hypotetického soudu k sobě mají jako předpoklad a závěr.

Vztah předpokladu a závěru jsme už zkoumali, známe zákonitost, která vládne přechodům mezi jeho členy (9.5.). Můžeme říci, že jsme tím dostatečně orientováni i v hypotetických úsudcích. Neboť v těchto úsudcích se vlastně jen přechází z jednoho členu na druhý. Znalost pravdivostní hodnoty jedné složky někdy odhaluje pravdivostní hodnotu druhé složky. Proč jen někdy? Na to odpovídá známá zákonitost, která ukládá přechodům určitá omezení. Následnost mezi složkami hypotetického soudu totiž znamená, že podmínka je v zásadě jen postačující, takže implikace je-li A, je B klade jen nutné plynoutí podmíněného, nikoli nutnost dané podmínky pro konsekvenci. Proto platnost B neimplikuje platnost A a také neplatnost A ještě nic neříká o B.

Zákonitost přechodů mezi členy vztahu podřazenosti a mezi předpokladem a závěrem tedy řídí také všechny módy hypotetického úsudku. Jeho struktura je jednoduchá. Premisu maior tvoří hypotetický soud. Premisa minor se vyjadřuje k jedné složce a z toho už podle uvedené zákonitosti plyne závěr, který nějak vypovídá o druhé složce: je-li A je B; A je; tedy je B. Závěr je tedy kategoričným soudem a představuje vlastně vyjádření k pravdivostní hodnotě druhé složky. To se může dít buď tímž soudem, v případě potvrzení té hodnoty, kterou má složka v premise (je-li A je B, A je, tedy B je), nebo opačným soudem, který vyjadřuje

negaci pravdivostní hodnoty druhé složky, kterou tato má v premise (je-li A je B, B není, tedy není A).

Hypotetický sylogismus má podle charakteru premisy minor dvě figury – kladení a popírání. Podle možností kombinovat klad a zápor složek hypotetického soudu má každá figura čtyři mody.

I. figura – kladení (ponendo – ponens):

Je-li A, je B, A je, tedy B je.

Je-li A, není B, A je, tedy není B.

Není-li A, je B, A není, tedy je B.

Není-li A, není B, A není, tedy není B.

II. figura – popírání (tollendo – tollens):

Je-li A, je B, B není, tedy není A.

Je-li A, není B, B je, tedy není A.

Není-li A, je B, B není, tedy je A.

Není-li A, není B, B je, tedy je A.

Příklady: Není-li Petr vinen, nemůže být trestán; avšak je trestán, tedy je vinen. Úsudek je formálně správný, ale maior není pravdivá. Moc nemrzne, neboť není led. Zde je zamčena maior: mrzne-li silně, je led. Není skromný, jinak by se nechlubil. Zde je zase implicitní maior: je-li někdo skromný, nechlubí se. Minor pak je naznačena opačným kondicionálem. Cítí-li člověk vinu, má zkušenost se svědomím; jedná-li proti svému přesvědčení, cítí vinu; jedná-li tedy proti svému přesvědčení, má zkušenost se svědomím. Toto není hypotetický úsudek, ale sylogismus s hypotetickými soudy.

10.2. Disjunktivní úsudek

Východiskem je tu disjunktivní soud, který tvoří premisu maior. Usuzovací mechanismus je stejný jako u hypotetického úsudku. Rozdíl východiska však působí, že za určitých podmínek, které níže uvedeme, je možné disjunktivně usuzovat ze znalosti jednoho členu disjunkce o protějšku bez omezení – každá kombinace skýtá závěr.

Disjunktivní úsudek má podle potvrzení či popření v minor zase dvě figury a každá figura má v kombinaci kladu a záporu členů disjunkce zase čtyři mody.

I. figura – kladení (ponendo – tollens)

S je buď P, nebo R, je P, tedy není R.

S je buď P, nebo není R, je P, tedy je R.

S buď není P, nebo je R, není P, tedy není R.

S buď není P, nebo není R, není P, tedy je R.

II. figura – popírání (tollendo – ponens)

S je buď P, nebo R, není P, tedy je R.

S je buď P, nebo není R, není P, tedy není R.

S buď není P, nebo je R, je P, tedy je R.

S buď není P, nebo není R, je P, tedy není R.

Je-li maior troj a vícečlenná, pak se v první figurě popření v závěru týká všech členů, které tvoří protějšek členu kladeného v minor: S je buď P, nebo R, nebo T, je P, tedy není ani R, ani T. V druhé figurě se popření v minor zase týká všech, až na jeden – kladený v závěru: S je buď P, nebo R, nebo T, ale není ani R, ani T, tedy je P.

Jaké jsou podmínky disjunktivních úsudků? Především se členové disjunkce musí vylučovat. Kdyby se nevyklučovaly, nemohli bychom s kladením jednoho členu popírat druhý – mohl by spoluplatit. Např. Goethe byl buď vědec, nebo umělec; byl vědec; nebyl tedy umělec? Vylučování členů je tedy pregnantní podmínkou modů prvé figury.

Mody druhé figury jsou zase výrazně podmíněny úplným výčtem členů. Kdyby totiž disjunkce nebyla kompletní, nemohli bychom s popřením jednoho či více členů, vzatých souhrnně jako protějšek konkludovaného, klást zbývající člen; neboť by mohl platit vynechaný člen. Např. Masaryk se narodil buď v Čechách nebo na Slovensku; ale v Čechách se nenarodil; tedy na Slovensku?

Chceme-li tedy usuzovat v prvé figurě, musíme dbát na to, aby se členové maior vylučovali. Úplnost disjunkce je přitom irelevantní, neboť popření opaku v minor kladeného členu je logické – je dostatečně dáno tím vylučováním. Usuzujeme-li v druhé figurě, musíme být naopak pozorní k úplnosti disjunkce. Vylučování členů disjunkce je tu vzhledem k mechanismu usouzení irelevantní, neboť kladení v závěru je zde dostatečně dáno úplností záberu popírající minor, kterážto úplnost spočívá v ponechání kladeného závěru jako jediné alternativy.

Fakticky se však členové autentického disjunktivního soudu vylučují, představují obvykle kontrární predikáty (8.3.). Disjunktivní soud s kontradiktorními členy je vhodný jen pro první figuru. Nemůže tvořit maior druhé figury, neboť by vedl k tautologii: S je buď P, nebo není P, není P, tedy není P.

Příklady: Einstein byl buď fyzik, nebo nebyl vědec; byl fyzik, tedy byl vědec. Každá filosofie je buď kritická, nebo není pravou filosofií; tato filosofie není kritická, tedy není pravá.

10.3. Dilema

Základní struktura dilematického způsobu usuzování vypadá takto: I je-li A i je-li B, je C; buď je A, nebo B, tedy je C. Je-li S je buď P, nebo R; není ani P, ani R, tedy není S. V základním ohledu je tedy dilemma modifikovaným hypotetickým úsudkem s přítomnou disjunkcí. Modifikace spočívá v rozvinutí jedné složky premisy maior a v určité reakci na tuto rozvinutou složku hypotetického soudu, která se uskutečňuje v premise minor. Reakce je buď určitým potvrzením, nebo popřením rozvinuté složky. Podle toho rozlišujeme i v dilematu figuru kladení (ponens) a figuru popírání (tollens).

Má-li dilema dospět ke kategorickému závěru, musí být ve figurě kladení rozvinuta první složka hypotetického soudu (antecedent). Kdyby v ní totiž byla rozvinuta druhá složka premisy maior, byl by závěr disjunktivní: Je-li A, je buď B, nebo C, je A, tedy je buď B, nebo C.

Mohlo by se zdát, že ve druhé figurě není rozvinut tak rigorózně vázáno. Vzhledem ke kategorickému závěru by mohla být rozvinuta i podmínka premisy maior: I je-li A, i je-li B, je C, C není, tedy není ani A, ani B. Ale pak bychom se dostali mimo rámec dilematu, neboť se tu vytrácí disjunkce, která dilema charakterizuje. Proto můžeme zachovat symetrii a říci, že v druhé figurě je rozvinuta druhá složka premisy maior (konsekvent). Premisa maior tím získává formu hypoteticko-disjunktivního soudu; je-li S je buď P, nebo R.

Uvažme první figuru dilematu. Těžiště usuzování zde spočívá v postupném dokazování kladného spojení jednotlivých členů podmínky s podmíněným: Je-li A, je C, neboť... je-li B, je C, neboť... Nejlépe to osvětlí příklad: Císař Traján vydal „šalamounský“ příkaz: Neslédit po křesťanech, ale dopadené trestat. Tertulián dokazuje nespravedlnost příkazu dilematem: Jsou-li křesťané vinni, je příkaz špatný, protože mají být sňháni. Jsou-li nevinni, je příkaz rovněž špatný, protože nemají být trestáni. Avšak jsou buď vinni nebo nevinni; tedy ať tak či onak, je příkaz špatný.

Vidíme tedy, že hlavním výkonem dilematu prvé figury je důkaz maior: I jsou-li vinni i jsou-li nevinni, je příkaz špatný. Jsou-li vinni, je špatný, protože jako takoví mají být sňháni. Jsou-li nevinni, je špatný, protože nemají být trestáni. Přitom je zřejmé, že pravdivé musí být obě implikace (je-li A, je C, je-li B, je C). Kdyby z jednoho členu konsekvent neplynul, dilema by se rozpadlo, neboť jeho esence spočívá v tom, že se závěr vyvozuje z obou členů. Pravda maior tedy vyžaduje pravdu obou implikací.

Tomuto hlavnímu pravidlu dilematu odporuje kalif Omar, když usuzuje: Tyto knihy buď obsahují totéž, co Korán, nebo ne. Obsahují-li, musí být spáleny, neboť jsou zbytečné. Neobsahují-li, musí být také spáleny, neboť jsou špatné. Ale první implikace je mylná, neboť mohou také šířit pravdu a pak nejsou zbytečné. Druhá implikace je rovněž sporná, neboť není zřejmé, že jen Korán má pravdu, že ostatní knihy jsou špatné.

Podobně odporuje hlavnímu pravidlu dilematu oblíbený argument ateistů. Bůh buď může, nebo nemůže stvořit kámen, který by neunesl. Může-li, není všemohoucí, protože ho neunesl; nemůže-li, rovněž není všemohoucí, protože ho nemůže stvořit. Ale tato druhá implikace se opírá o rozporný pojem všemohoucnosti. Neboť všemohoucnost, jako moc učinit vše, se týká jen jsoucna, kdežto zde se imputuje stvořitelské moci Bohem nezvednutelný kámen, čili rozporný konstrukt, který je nerealizovatelný. Všemohoucnost tedy má podle tohoto pojetí zahrnovat učinění nicoty, což je rozporné.

Nezanedbatelné je i druhé pravidlo dilematu, které žádá, aby disjunkce v minor byla úplná. Kdyby totiž nebyla úplná, nebyl by v minor kladen antecedent hypote-

tického soudu; platí-li třetí možnost (D), nelze tvrdit konsekvent (C). Toto pravidlo je porušeno v takovémto usuzování: Novověký filosof je buď materialista, nebo hegelíánský idealista. Je-li materialista, myslí se, neboť skutečnost není monistická; je-li hegelíánským idealistou, myslí se z téhož důvodu; tedy novověký filosof se vždy myslí. Ale on může být agnostikem, který je k monismu indiferentní.

Konečně je tu ještě pravidlo, které žádá, aby konsekvent premisy maior byl výlučný. Nesmí připouštět jinou konkluzi, která by celé dilema zvrátila v jeho opak a tím ho zneškodnila. Tak se např. usuzuje: Vezmeš-li úřad, vždy budeš v neoblíbě. Buď totiž budeš poctivý a pak se znelíbíš lidem, nebo budeš nepoctivý a pak se znelíbíš Bohu. Konsekvent však není výlučným výsledkem, dotýčný může dilema obrátit v opak: Budu-li poctivý, budu se líbit Bohu, nebudu-li poctivý budu oblíben u lidí. Vezmu-li tedy úřad, budu v každém případě v oblíbě.

Dokažme, že zveřejněním agenta se mu nebere čest. Buď je status agenta čestný nebo ne. Je-li čestný, pak se agentovi zveřejněním čest neodnímá; není-li čestný, pak se mu rovněž čest neodnímá, neboť mu nelze vzít, co nemá. Vidíme, že v praxi začíná dilema pro větší výraznost disjunkcí; ta ale zůstává ve struktuře dilematického úsudku premisou minor.

Druhá figura dilematu má těžiště usuzování posunuté do premisy minor. Negace členů disjunkce musí být odůvodněná. Přitom musí být implikace hypoteticko-disjunktivní maior pravdivá a disjunkce úplná. Kdyby nebyla implikace maior pravdivá, nemohli bychom z negace všech členů disjunkce pravdivě negovat antecedent. Kdyby disjunkce nebyla úplná, zase bychom nemohli vyvodit negaci podmínky, neboť by mohla být v nutném spojení jen s právě vynechaným členem.

Do této figury spadá známý Leibnizův úsudek: Není-li skutečný svět nejlepší z možných, pak Bůh buď takový neznal, nebo ho nechtěl stvořit, nebo ho nemohl stvořit. Avšak první člen disjunkce odporuje Boží vševědoucesti, druhý dobrotě, třetí všemohoucnosti; tedy skutečný svět je nejlepší.

Tento příklad už ovšem není dilematem nýbrž trilematem – má tři členy disjunkce. Kvantita disjunkce však nic nemění na struktuře a pravidlech lematického usuzování. Proto lze výklad dilematu vztáhnout na všechny typy tohoto usuzování. Kritické hodnocení Leibnizova úsudku by uvedlo do pohotovosti obě pravidla. Nejsme totiž schopni nahlédnout hloubku tajemství harmonie Boží moudrosti a lásky, abychom v takovém tématu mohli operovat úplnými disjunkcemi s kontrárními členy. Proto také není zřejmé, že méně dokonalý svět odporuje Boží dobrotě.

ČÁST II.
ODVOZENÉ FORMY MYŠLENÍ

KAPITOLA IV.

LOGICKÉ PROSTŘEDKY VĚDECKÉHO POZNÁNÍ

Dosavadní zkoumání se týkalo základních přirozených forem myšlení. Výsledky elementárního logického zkoumání se stávají podkladem dalších reflexí, v nichž se vynalézají umělé, odvozené formy, jimiž se uskutečňuje vědecké poznání. Tyto prostředky a konstrukce vědeckého myšlení nejsou ani násilné, ani zbytečné, nelze je interpretovat jako fenomen přebujelého racionalismu západního myšlení. Vedou nezastupitelně soustředěný a záměrný pohyb lidského myšlení k jeho vlastnímu cíli, k pravdě; v tom smyslu je lze chápat také jako přirozené.

V této části tedy pojednáme o definici, rozdělení a důkazu. Klasická logika k tomu připojuje partii o metodě a celkovou reflexi vědy. Platnost závěrů těchto pasáží však zcela závisí na noetickém hodnocení rozumového poznání. Poněvadž se klasická noetika diametrálně liší od novověkých teorií poznání, je také klasické pojetí vědy značně odlišné od dnes zaběhnutých představ o vědě. Nebylo by tedy vhodné prezentovat klasickou nauku o metodě a vědě nezávisle na jejím noetickém založení. Nejenže by visela ve vzduchu, ale vyvolala by i mnohá nedorozumění a laciné protesty. Proto příp. zařadíme úvahu o metodě a vědě za noetiku; tam také logicky, tj. z hlediska odůvodnění patří.

ČLÁNEK 11. DEFINICE

11.1. Povaha definice

Termín definice je dnes celkem frekventovaný, většinou zhruba víme, co definice je a jaký má účel. Jedná se o alespoň relativně závazné postačující určení obsahu po-

jmu. Od takového určení očekáváme, že bude přesné, výstižné, rozlišující a stručné. Můžeme tedy říci, že definice je relativně úplné, stručné vyjádření obsahu určitého pojmu. Úplnost rozumíme dostatečné zachycení specifickosti definovaného objektu v jeho esenciální určitosti a odlišnosti; relativnost zde připomíná omezenost našeho poznání esenciality.

Tímto vymezením definice zároveň poskytujeme i první příklad definice: definovali jsme definici. (Proti takovému sebezahrmování – „každá definice je –“ a také toto je definice – sice namítá Russell poukazem na kruh, ale tento problém přenecháme noctice.) Hutnost a preciznost obsahového určení ukazuje, že definice nejsou spontánním výronem myšlení, ale patří spíše k pozdním výsledkům soustředěného poznání. Také naše vymezení definice má za sebou přiměřené vědění o pojmech, jejich standardních předmětech, predikabilích, požadavcích vědeckého poznání, i když jsme ji jakoby nechali vyplynout ze zkušenosti. Fakticky častý výskyt definice ovšem vychází z teoretické znalosti její struktury a podmínek.

Proč připomínáme v souvislosti s definicí predikabilia? Definující úsilí směřuje k jasným, vnitřně rozlišeným pojmům. Tyto kvality pojmového obsahu se získávají vystižením vyhraněných znaků, které vyjadřují různé inteligibilní aspekty poznávaných jsoucn. V definici jde o zachycení dvou aspektů; první znak vyjadřuje něco společného s jinými, druhý něco rozlišujícího. A poněvadž jsou naše pojmy přirozeně zaměřeny na specifické bytnosti objektů, můžeme identifikovat prvky definice jako nejbližší rod a druhový rozdí. Tak definujeme člověka jako živočicha rozumového, mravní ctnost jako pohotovost k dobrému jednání, logiku jako vědu o správném myšlení, lidské myšlení jako poznání v soudech, soud jako myšlenkový úkon, jímž se spojují pojmy z hlediska totožnosti – různosti. Ve všech těchto případech formujeme definici pomocí rodu a specifické difference.

Predikabilní terminologii podržují v označování prvků definice i logikové, kteří se nevážou na realistický kontext predikabilí, kteří neuvažují o bytnosti jakožto obsahu pojmu. Někteří např. definují člověka jako živočicha vyrábějícího nástroje a znak „vyrábějící nástroje“ považují za specifickou diferenci. V naději na široký konsensus tedy můžeme k vymezení definice připojit, že ono náležité určení obsahu pojmu se realizuje prostřednictvím nejbližšího rodu a druhového rozdílu, že jde tedy v definici o precizní vyjádření druhu. Přitom ovšem musíme rozlišovat, zda v souvislosti s definicí mluvíme o predikabilích ve vlastním nebo posunutém významu.

V realistickém důvodovém kontextu operujeme na podkladě vykázané poznatelnosti esenciality objektů predikabilii ve vlastním smyslu. Proto také definice, vyjadřující takto koncipovaný druh, bude definicí ve vlastním smyslu. Bude vystupňováním možností pojmového poznání bytnosti – toho, čím definované jsoucno je. Možnosti takového poznání jsou v rámci realismu odůvodněny. Mimo tento rámec se užívají predikabilní termíny v nevlastním smyslu, analogicky, a proto jde v tomto pojetí často o definice, které se z hlediska realismu hodnotí jako nevlastní (11.2.). Také

definování složených pojmů, které už nespádají do predikabilního třídění, je odvozené – ať už jde o čistě pojmové konstrukce (bělošský sprintér, německý romantický spisovatel) nebo nevlastní jsoucna (dům, zahrada).

Reflexe povahy definice však vyžaduje další zpřesňování. Fenomenologicky se definice jeví jako zvláštní druh soudu. Kdybychom se s tímto chápáním spokojili, připomínalo by to chybu, která se někdy při definování vyskytuje. Na otázku, co je definice, bývají v odpovědi uváděny příklady: Definice je např. „člověk je živočich rozumový“ atd. Tím se ovšem odpověď stáhne k rozsahu definovaného pojmu, zatímco otázka mřila na obsah pojmu definice. Ani to však není přesné, neboť jednotlivé soudy tohoto typu jsou jen manifestací definice, nikoli členy rozsahu pojmu definice. Neboť esenci kategorického soudu je vztahení S-P; esenci definice je však precizní určení obsahu pojmu. Proto musíme v esenciálním ohledu trvat na tom, že definice není soud.

Dojem splynutí definice se soudem je vyvolán tím, že hotovou definici vždy předvedeme v soudu, kde subjektem je definované a predikátem samotná definice. My si vymezený obsah jaksi zdvojujeme a přehledně definici vyjadřujeme pomocí soudu. Různost definice a soudu můžeme pozorovat i v aspektu vlastních dokonalostí obou myšlenkových forem. Vlastní dokonalostí soudu je pravda (ne ve smyslu esenciální či atributivní, nýbrž finální dokonalosti). Definice se samozřejmě musí prezentovat pravdivým soudem, jinak by nevystihovala definované. Ale pravdivý soud zdaleka nemusí být správnou a tedy kvalitní definicí, i když má vyjadřovat výsledek definujícího úsilí; např. člověk je živočich schopný cítění. Kvalita správnosti je tedy vlastní a zde dokonce konstitutivní dokonalostí definice. Z tohoto hlediska už můžeme argumentovat: soud má vlastní dokonalost pravdu; definice nemá vlastní dokonalost pravdu, neboť může být při pravdivém vyjádření jakožto definice zjevně a podstatně nedokonalá, tj. ve vlastním řádu nedokonalá; tedy definice není soud.

Pozorný čtenář si jistě všiml určité rozkolísanosti v našem vyjadřování definovaného; jednou mluvíme o objektech, podruhé o pojmech. Co je tedy definováno, věc nebo pojem? V realismu ztrácí tato otázka kontroverzní napětí, neboť pojem je zde chápán jako *signum quo* (5.2.). To znamená, že precizace obsahu pojmu je precizací našeho poznání věci. Definice pojmu je tím samým definicí věci. Proto lze promiskuitní vyjadřování definovaného tolerovat.

11.2. Typy a způsoby definování

Naše myšlení je sice bytostně zaměřeno k poznání toho, co objekty jsou, ale samu esencialitu jsoucen poznáváme omezeně, v různé míře. Z toho plyne i určitá hierarchizace výměrů. Některé vystihují bytnost v ní samé esenciálními znaky rodu a rozdílu; jiné s odstupem prostřednictvím atributů či akcidentů. Rozlišujeme tedy definice esenciální, atributivní a akcidentální. Toto rozlišování různých typů definic se opírá o ontologické vyhodnocení struktury definovaných objektů, jak je fixováno v predikabilním třídění (čl. 3).

Přirozená kapacita definibilních obsahů, tj. přímý kontakt s bytostí, dovoluje, abychom stanovili esenciální definici za dominantní. Je to definice v silném smyslu a představuje ne vždy dosažitelný ideál našeho poznání. V řádu substancí takto poznáváme jen specificitu živočicha rozumového. Esenciální definice jednoduchých pojmů vyjadřuje jen jedno jsoucno bezprostředně, tj. bez znaků jiných jsoucen. Ostatní definice se vzhledem k této hlavní chápou jako popisné.

Na úrovni specifické stojí definice atributivní, která vyjadřuje definované jsoucno zprostředkovaně, pomocí jeho atributů. Tyto definice se uplatňují např. v určování druhů nerostů, rostlin a živočichů. Na úrovni individuální se uplatňují definice akcidentální, které patřičným souhrnem akcidentů odlišují jednotlivé jsoucno od jiných individuí. Mezi popisné patří i definice kauzální, která už je vzhledem k předchozím vnější. Kauzální definice určuje účinnou či finální příčinu definovaného jsoucna. Způsob jeho vzniku zase popisuje definice genetická.

Všechny tyto typy definice jsou věčné, týkají se vymezovaných objektů. V protějšku k nim mluvíme analogicky o definici slovní (nominální), která má za účel vysvětlit a ustálit významový vztah slova. Výklad významu slova se pochopitelně děje uvedením pojmového obsahu, který má být slovem označován. Ale často stačí jen náznak či charakteristika pojmu, aby byl identifikován; tím už je význam slova ozřejměn. Výhradně nominální definice se uplatňují u fantastických kombinací pojmů; např. Pegas je okřídlený kůň.

Jaké postupy vedou k definici? Východiskem je předběžná znalost obsahu a rozsahu definovaného pojmu. Nad tím se pozastavuje Heidegger, když tvrdí, že se filosofie v procesu sebedefinování dostává do kruhu. Má skončit vymezením „co je filosofie“ a přitom už od počátku předpokládá, co je filosofie. Ale předpokladem není precizní určení čili vlastní výkon definice; proto tu nejde o kruh. Heidegger přehlédl rozdíl předběžného a definičního určení – východiska a cíle. Tento rozdíl se zakládá právě na postupech, které vyúsťují do definice, a které právě zkoumáme.

Tradice rozlišuje dva postupy tvoření definice – analytický a syntetický. V analytickém postupu se vychází z rozsahu pojmu (zdola) a abstrahováním diferencí členů rozsahu se dospívá k společnému obsahu. V syntetickém postupu se vychází od základního generického obsahu (shora), který se orientací v rozsahu a postupným srovnáváním s jinými specifikuje přibíráním vhodných diferencí.

Analyticky např. vymezujeme pojem spravedlnosti, když se ptáme, co mají společného obchodník, soudce, učitel, politik, světec, otec, když jsou nazýváni spravedlivými. Jakou vlastnost to u nich takto pojmenováváme? Analýzou jejich pravidelného jednání, kterého si vážíme, a abstrahováním od zvláštností jejich „oborů“ dospíváme k zjištění, že je tu vždy nějaká rovnováha, že všichni pravidelně respektují práva druhého. Definujeme tedy spravedlnost jako ctnost, která spočívá v tom, že se s každým jedná s respektujícím ohledem na jeho práva.

Synteticky např. vymezujeme dědictví, když vycházíme z toho, že je nějakým majetkem; jedná se o jeho bližší určení. Takový majetek přechází smrtí původního

majitele na jiného; ale to ještě není dědictví. Majitelem majetku zemřelých se lze stát i jinak. Musí to být získání podle práva – a sice poslední vůlí zemřelého, nebo zákonnou posloupností. Definujeme tedy dědictví jako majetek, který přešel smrtí vlastníka podle práva na jiného majitele buď na základě poslední vůle zemřelého nebo zákonným stanovením.

Při syntetickém způsobu definování obecniny můžeme např. vyjít z toho, že je to akt, který svým obsahem vyjadřuje objekt; ale takovým aktem – poznatkem je i vjem. Přidáme tedy, že se jeho obsah týká mnohých; to však platí i o povšechné představě – obrysu. Musíme tedy zpřesnit ono vztahení k mnohým: Obecnina se vztahuje k mnohým na způsob obsahové ztotožnitelnosti s nimi. Je tedy obecnina poznatkem identifikovatelným s mnohými.

11.3. Pravidla definování

Povaha definice ukládá určitá pravidla, jejichž respektování garantuje správnost vymezení. Výměr musí být především adekvátní. To vyplývá z relativní úplnosti zachycení esenciality definovaného – z výměru definice. Proti tomuto pravidlu můžeme chybovat dvojím způsobem: buď se uvádí málo znaků nebo je obsah definice předimenzován, zavádí se nějaký znak navíc. V prvním případě máme širokou definici; širokou proto, že se takto do rozsahu definovaného navíc dostávají nepatřičné subjekty. Definujeme-li např. člověka jako živočicha dvounohého, pak do jeho rozsahu vtahujeme i husy, slepice atd. Neboť rozsahy pojmů toho soudu, jímž definici vyjadřujeme, musí být totožné. Takovému násilnému rozšíření rozsahu definovaného pojmu se proto můžeme vyhnout zkouškou, která spočívá v prostém obratu daného soudu; např. každý živočich rozumový je člověk.

K širokým definicím jsme tedy odsouzeni, když se nám nepodaří vystihnout v definovaném znak, který výlučně patří k definovanému. Např. když definujeme kapitalismus aplikací vědecké racionality na industrializaci – ta je kupodivu i v socialismu. Nebo když někdo v záchvatu politické vášně definuje pravici jako politickou orientaci, která svou povahou tíhne k uzurpování moci; pak tím k vlastnímu překvapení tvrdí, že komunismus je pravivový.

V druhém případě mluvíme o úzké definici, neboť nadbytečný znak zužuje rozsah definovaného pojmu – eliminuje regulérní členy. K tomu např. dochází, když definujeme člověka jako živočicha rozumového, mravně přičetného; tím neoprávněně vylučujeme nepřičetné. Podobné zúžení nastává, když spoludefinujeme pravdu rozhodnutelností, či vědu souhlasem autorit. Těmto rozsahovým redukcím unikneme, když dbáme na to, aby definovaný pojem byl vzat obecně v pravdivém soudu manifestujícím definici; každý člověk je živočich rozumový.

Zkoušku, která zajišťuje respektování pravidla o adekvaci definice tedy můžeme formulovat takto: Definice musí být vyjádřitelná pravdivým, obecným, prostě konvertibilním soudem; obecnost znemožňuje zúžení definice, prostá obratitelnost její rozšíření. Aplikací tohoto prověřujícího požadavku občas zjistíme, že některé

pokusy kulhají na obě strany; např. člověk je živočich dvounohý, nůž je nástroj na krájení chleba – to jsou definice zároveň široké i úzké.

Druhé pravidlo žádá, aby se definované nedostalo do definice. Takové nedopuštění nejenže odporuje základní funkci definice, která má rozložit definovaný pojem v jeho znaky, ale navíc absurdizuje definici postupem do nekonečna. Dostane-li se totiž definovaný obsah ve své celistvosti a nerozlišenosti do definice, pak vzniká požadavek znovu ho definovat. Jestliže jsme však definici takto zatížili definovaným, pak v tomto novém definování musíme zase konsekventně uvést i definované v jeho nerozlišenosti, což vyvolává další požadavek definovat definované – donekonečna. Každý nový pokus o definování s sebou táhne do definice nevhodně, ale závazně zařazený definovaný pojem: S je PS ... kde S je PS, kde S je ... Např. právo je moc vyžadovat, na co má někdo právo. Svoboda je možnost svobodně se rozhodovat. To jsou tedy zjevné tautologie, které ruší smysl definování.

Někdy však narážíme na skryté tautologie. Dochází k nim, když v definici zavádíme pojem, k jehož definici užijeme původně definovaný pojem. Pak se celé definování dostane do kruhu. Např. věda je soustava pravd získaných důkazem; důkaz je potřebou vědy motivované vyvození pravdy ze zřejmé pravdivostní hodnoty jiných soudů. Definovaná věda je implicitně v definujícím důkazu.

Často se jako příklad tautologické definice uvádí: Logika je věda o logických zákonech. Ale je tu opravdu definovaný pojem použit v definici? Zdá se, že se jedná jen o tautologii verbální, neboť pojem logiky se liší od pojmu „logický“. Pojem logika je přece kolektivní (soustava poznatků), zatímco pojem „logický“ vypadá spíše jako konotativní – „to, co se týká myšlenkové správnosti“. Přesto cítíme, že při takovém definování není něco v pořádku; to hlavní zůstává neobjasněno. Podobně, definujeme-li spravedlnost jako ctnost spravedlivého jednání, nebo život jako komplex životních projevů.

Vada takových definic spočívá v tom, že se definování zastavilo právě před klíčovou diferencí. Vyšší difference jsou uvedeny (logické zákony, spravedlivé jednání, životní projevy), ale to nejdůležitější rozlišení se nerealizovalo. Definovaný pojem se tedy dostal do definice právě tou nerozlišenou částí, která měla být rozlišena. V tom smyslu jsou i tyto zablokované definice tautologické.

Proti smyslu definice jsou také pokusy definovat to, co je vyjadřitelné kladným pojmem záporně. Záporné definice totiž neurčují, čím definované je, nýbrž, čím není. Krom toho splývají takové pokusy s širokou definicí, neboť nedělají nic jiného než že vylučují definované z nějakého limitovaného rozsahu (slepýš není had). Tím ho ale ponechávají v řadě s jinými – všemi mimo hady – což je, jak patrně, definice přespříliš široká.

Vyložení mimo jsou „definice“ rozsahem; barva je zelená, červená, modrá. Sem patří i pokusy typu: Plovárna je, kam se chodí plavat; zde není určen ani nejbližší rod.

ČLÁNEK 12. ROZDĚLENÍ

12.1. Povaha a druhy dělení

Zpracovávání obsahu pojmu definice zajišťuje i finalizuje chod vědeckého myšlení. Tuto pojmovou precizaci v rozsahovém aspektu doprovází rozdělení. Rozsah pojmu je určitý celek, který lze různým seskupováním členů dělit na různé části. Získává se tím potřebná orientace a podklady pro argumentaci.

Dosavadní pojednání logického tématu si samo vyžádalo řadu dělení pojmů, soudů, sylogismů i definic. Tak jsme např. dělili pojmy na jednoduché a složené, soudy na kladné a záporné, sylogismy do čtyř figur, definice na esenciální a popisné. Ze zkušenosti s těmito jednoduchými děleními už můžeme vystihnout povahu rozdělení. V jeho struktuře rozlišujeme: Předmět – to, co je děleno; členy – v co se předmět dělí; hledisko, z něhož se předmět dělí ve své členy. Dělíme-li tedy např. soudy na kladné a záporné, je předmětem dělení rozsah pojmu „soud“; členy dělení jsou výsledné typy – kladné a záporné soudy. Hlediskem, které je bezprostředním východiskem procesu dělení, je zde kvalita soudu.

Vidíme, že hledisko je jakýmsi hybatelem celého dělení. Jak k němu přijdeme? Nachází se v obsahu děleného pojmu jako jeho znak; má kvalitu patří k obsahu pojmu „soud“. Tento obecný znak je jako takový realizován ve všech podřazených, ale nikoli ve všech stejně, nýbrž v různém modu, je v nich různě modalizován. Kvalita soudu je v některých realizována kladně – na způsob ztotožnění S-P, v některých záporně – na způsob rozrůznění. Tento různý způsob realizace abstraktního znaku v podřazených vlastně umožňuje dělení. Kdyby různá modalizace v uskutečnění chyběla, nemohl by abstraktní znak sloužit jako hledisko – princip rozrůzňujícího dělení. Různý způsob realizace hlediska také působí, že se členové dělení vylučují; kladný soud není záporný soud.

Podle toho, jaký znak vybereme za hledisko, se obvykle dělí samotné dělení na esenciální a akcidentální. Např. dělení soudů na kladné a záporné je esenciální, neboť kvalita soudu je dána určitostí vztahů S-P, které tvoří esenci soudu. Naproti tomu dělení soudů podle funkce v sylogismu na premisy a závěry, či podle noetického statutu na vědecké a nevědecké, jsou akcidentální. Kdybychom se v souvislosti s těmito příklady ptali, kam zařadit dělení soudů na pravdivé a mylné, odhalili bychom neúplnost právě sledovaného a zaběhnutého rozdělení dělení na esenciální a akcidentální. Neboť tu schází dělení atributivní, v němž se za východisko bere atribut. Takovým atributivním dělením je právě dělení soudů na pravdivé a mylné (6.4.).

Reflexi nad dělením samotného dělení můžeme dále rozvinout. Jaké je hledisko tohoto rozdělení dělení? Dělení členíme na esenciální, atributivní a akcidentální podle toho, jaký znak je vzat za hledisko dělení. Takže hlediskem tohoto dělení rozdělení je – hledisko. Jakým dělením je tedy toto dělení rozdělení? Poněvadž

hledisko patří k esenci dělení, musí být dělení rozdělení podle hlediska uznáno za esenciální. Podobně esenciálním je dělení rozdělení na dvoučlenné a mnohočlenné; neboť mnohost členů také patří k esenci dělení.

Druhem dvoučlenného dělení je dichotomie: A – Ā. Hlediskem je tu přínaléžitost nějaké entity. Jsoucná se dělí podle dokonalosti svébytnosti na substance a nesubstance, lidé podle jisté nedokonalosti na alkoholiky a nealkoholiky. Takové dělení je sice vzhledem k předmětu dělení asymetrické, ale zcela jisté úplné; jeho hodnota je spíše noetická než empirická.

Při složeném dělení vycházíme z vyššího rodu a dělíme postupně nižší rody. Komplexnější rozvětvení dělení je klasifikací, která představuje systém, v němž má každý pojem své přesně určené místo.

12.2. Pravidla dělení

Podobně jako u definice vyplývají z povahy dělení určitá pravidla, která musí správné dělení respektovat. První pravidlo se shoduje s prvním pravidlem definice a klade požadavek adekvace. I výkon dělení musí být přiměřený, musí odpovídat dělenému v tom, čeho se týká. To konkrétně znamená, že členy dělení se v souhrnu musí rovnat celku rozsahu děleného pojmu, neboť dělení má poskytnout orientaci v celém rozsahu.

Proti tomuto pravidlu se zase chyluje dvěma směry, takže mluvíme o dělení širokém a úzkém. Tentokrát se však jeví aplikace těchto termínů ve srovnání s jejich užíváním v definici jako opačná. Neúplné dělení má málo členů, takže zužuje rozsah děleného – je úzké (málo znaků naproti tomu vede k definici široké). Např. extrémní scientistické dělení vědy na matematiku a přírodovědu je takto neúplné, neboť chybí mimo jiných i filosofie. Podobně úzké je i dělení motivu lidské práce na zisk a slávu – schází služba.

Existují však i dělení předimenzovaná, neúměrně rozšiřující rozsah děleného. Např. dělení reálné vědy na přírodní, kulturní, sociální a okulní je široké; poslední člen je navíc. Tak je tomu i v dělení kardinálních ctností na rozumnost, spravedlnost, statečnost, uměřenost a hrdost. Jiným způsobem je dělení neadekvátní, když se část určená jako člen dělení rovná celku; neboť dělení má vytknout právě části rozsahu. Např. dělení živočichů na vybavené smysly a rozumem; i rozumoví mají totiž smysly.

Povaha dělení dále vyžaduje, aby se souřadní členové dělení vylučovaly. Neboť hledisko je právě proto nezbytným principem dělení, že se jakožto nadřazený znak realizuje v podřazených různě. Tyto difference znamenají, že jeden člen dělení není druhým, že se vylučují. Souřadnost členů znamená, že jsou podřazení hledisku v nejbližším stupni, bezprostředně. Např. substance se dělí na hmotné a duchovní, hmotné se dělí na organické a neorganické, organické se dělí na rostliny a živočichy; jsoucná se dělí na reálné a racionální, reálné se dělí na potenciální a aktuální, potenciální se dělí na reálné v užším smyslu a ideální; soudy podle kvantity se dělí

na obecné, částečné, jedinečné, ctnosti se dělí na intelektuální a mravní. To jsou příklady dělení se souřadnými členy, o nichž platí, že se vylučují.

Máme-li rozvětvenější dělení, pak se např. podřazený člen nevylučuje s nadřazeným; např. substance organická se nevylučuje s nadřazenou hmotnou. Pravidlo je tedy porušeno těmito příklady: Knihy se dělí na poučné a zábavné, básně na epické, lyrické, dramatické a didaktické. Dochází zde ke křivení členů (některé poučné jsou zábavné, některé epické jsou didaktické). Tato konfuze dělení nastává v důsledku nedostatečného vyhranění a rozlišení hlediska. Z toho vyplývá, že správné dělení musí mít jen jedno hledisko, které skýtá potřebnou jednotu dělení. Nelze dělit lidi na bohaté, chudé a nemravné, či Evropany na Němce, Slovany, Čechy atd. Křivení jako následek zdvojení hlediska je tu patrné.

Konečně souvisí požadavek vylučování členů dělení i s jeho kontinuitou. Dělení by se mělo vystřihávat skoků a fixovat vždy bezprostředně nižší členy – souřadně. To je např. porušeno v klasickém dělení esenciálních predikátů, kde se přeskakuje souřadný protějšek druhu a jaksi rovnocenně se zavádějí podřazení členové onoho protějšku – rod a rozdíl. Podobně dělení hmotných jsoucen na nerosty, rostliny a živočichy vynechává střední stupeň (organické – neorganické). Je ovšem pravda, že upřesňené, podrobné členění se často míjí s účelem dělení – ztrácí přehlednost.

Pravidla ukazují, že i při dělení se vposledku jedná o nalézání diferencí. Proto se v precizaci pojmů definice a rozdělení vzájemně doplňují.

12.3. Pojem filosofie ve světle nauky o definici a rozdělení

Nebudeme se nyní snažit o předložení závazné, tj. odůvodněné definice filosofie; to by bylo pořád ještě předčasné. Viděli jsme (úvod I./4,5), že adekvátní definice filosofie musí vycházet z hlubší noeticko-ontologické znalosti. V souvislosti s teorií definice a rozdělení vezmeme pojem filosofie jako příklad a budeme ho nahlížet z čistě logického hlediska. Předpokládejme tedy správnost klasické definice, podle níž je filosofie vědeckým poznáním veškeré skutečnosti po stránce jejích hlubších příčin, dostupných rozumu; ve zkratce ji můžeme vyjadřovat jako vědu o řádu.

Máme-li takto určený obsah pojmu filosofie, ptáme se na jeho rozsah: Tady si nejprve musíme ujasnit, v jakém smyslu mluvíme o vědě. Vědu můžeme uvažovat jako intelektuální ctnost, subjektivovanou v určitých jedincích. V rozsahu takto uvažované vědy jsou pak individuální kvality nositelů vědeckého poznání. V definici filosofie však chápeme pojem vědy jinak. Abstrahujeme od nositelů a uvažujeme ji v čistě objektivované formě jako určitý systém poznatků. Jak tedy po tomto zpřesnění určíme rozsah pojmu filosofie?

Na první pohled se za členy rozsahu filosofie nabízejí jednotlivé disciplíny: logika, noetika, ontologie atd. Ale tento spontánní nápad musíme rychle odmítnout. Žádná disciplína nerealizuje obsah pojmu filosofie; člen rozsahu jako takový však realizuje obsah svého predikátu. Kdyby byla např. logika v rozsahu pojmu filosofie, musela by být poznáním veškeré skutečnosti v aspektu jejích principů, což zřejmě

není. O filosofických disciplínách lze pravdivě říci, že jsou částmi filosofie, nikoli však členy rozsahu pojmu filosofie.

Reflexe filosofických disciplín zvyrazňuje přehlížený rys: Pojem filosofie, pokud má znak vědy, je kolektivní. Věda je totiž souhrn pravdivých závěrů. Množství systematizovaných poznatků vytváří obsah pojmu vědy. Pojem filosofie jako druh vědy má tedy svůj obsah dán soustavou určitých vědeckých poznatků, kde určitost je dána předmětem těchto poznatků. Soustava filosofických poznatků je členěna do jednotlivých disciplín v rozpětí od logiky po etiku. Tyto disciplíny jsou částmi filosofické vědy, ale nikoli členy dělení pojmu filosofie. Je-li tedy pojem filosofie kolektivní, nelze u něho uvažovat rozsah? Jistěže lze. Jen se za členy rozsahu nesmí podsouvat prvky či složky, které spolukonstituují jeho obsah.

Jaké členy má tedy rozsah pojmu filosofie? Nemohly by jimi být různé filosofické směry? Ani tato nabídka nemůže být akceptována. Různost směrů je principiálně dána různým řešením téchže metodických a věcných problémů filosofie. Filosofie je však soustavou dokázaných pravd. Různá řešení téchže otázek však nemohou být pravdivá; pravdivostní hodnoty realismu a nominalismu, pluralismu a monismu, personalismu a materialismu, teismu a ateismu jsou zrovna opačné. Proto různé směry nerealizují definici filosofie, nejsou ve svých reprezentativních tezích soustavami dokázaných pravd – nejsou tedy v rozsahu pojmu filosofie.

Jak bychom museli definovat filosofii, aby se nám do jejího rozsahu dostaly různé, a abychom nikoho nediskriminovali, řekněme rovnou všechny filosofické směry? Zřejmě takto: Filosofie je souhrn soudů, které ti, kdo se soustavně zabývají obecnou problematikou, předkládají jako její řešení. Tuto definici by však žádný filosof nepodepsal, neboť by vpsledku paralyzovala samo filosofické úsilí. A tak ani sebeušlechtilější motiv tolerance neospravedlní zařazení různých směrů do rozsahu pojmu filosofie. Tato konfrontace ukazuje, že klasická definice filosofie připouští toliko jeden systém. Pojem filosofie je tedy kolektivní a jedinečný – má v rozsahu jeden člen.

12.3.1. Heideggerova námitka

Ve svém článku „Co je to filosofie“ (Konec filosofie a úkol myšlení, str.121–140) M. Heidegger nesohlasí, že by Aristotelova odpověď na otázku „co je filosofie“ byla jedinou. Je prý v příznivém případě jednou z mnohých odpovědí. Proto se prý nesmíme přidržovat pouze Aristotelovy definice.

Jaký je smysl této námitky? Heidegger nepolemizuje se samotnou definicí, nýbrž s jejím nárokem na výlučnou platnost. Neukazuje tedy, že nějaký definující prvek je nevhodně zařazen, nebo že nějaký chybí; zpochybňuje vůbec možnost jediné správné. Ten absolutistický nárok Heideggera pohoršuje. Kdo zná Heideggerovu filosofii, její akcent dějinnosti a relativistické konsekvence, nemůže takový názor očekávat; je prostou aplikací vztvalého nepochopení metafyzických konstant. Vskak také Heidegger proti poznatečnosti stále, a proto i jediné povahy filosofie poukazuje na mnohonásobné proměny, jak filosofie samé, tak i jejích výměrů. Má přitom za sebou „autoritu dvou tisíciletí“ – kdo by se odvážil ji popřít.

Věc se však má poněkud jinak. Uvedené změny klidně připustíme, a přesto můžeme trvat na neměnné esenci filosofie a následně na adekvátní definici, která tuto esenci s nadečasovou platností vystihuje. A máme-li vůbec smysluplně uvažovat o změnách filosofie, pak dokonce na esenci filosofie a její poznatelnosti trvat musíme. Jaké to jsou změny? Jde o vývoj pravdivého poznání a o vývoj, který registrují dějiny filosofie jako výskyt různých směrů v čase. Oba druhy změn však předpokládají neměnnou esenci filosofie a konstatování obou druhů změn zase předpokládá stabilní definibilní obsah pojmu filosofie, který tuto esenci vyjadřuje.

Kdyby filosofie neměla invariantní esenci, týkal by se vývoj filosofického poznání něčeho jiného. Od určitého stavu „po změně esence filosofie“ by už následující poznatky nebyly filosofické. Předpokládá se však, že to mají být poznatky filosofické – jimi se mají realizovat filosofické změny. Platí-li tento předpoklad ruší se i tyto změny. Následí má kontinuita filosofického poznání z čeho vycházet. Struktura rozumu je stálá, jeho zaměřenost na předmět filosofie také. Sám předmět filosofie je rovněž konstantní, jak o tom částečně svědčí i možnosti řešit dnes otázky kladené řeckou filosofií.

Esenciální stabilita předmětu a nástroje filosofie tedy zakládají esencialitu samotné filosofie. Ta svou stálostí principiálně zakládá i vývoj filosofického poznání. Kdybychom pak tuto esencialitu nepoznávali standardními pojmovými obsahy, nemohli bychom o filosofii uvažovat, nemohli bychom ji v různých obdobích konstatovat a neznamenali bychom ani ty změny, které Heidegger protismyslně obrací proti jejich bazálním předpokladům. Kdyby Heidegger zreflektoval podmínky vlastních úvah o filosofii, musel by uznat, že sám operuje identickým obsahem filosofie, který lze sice vyvíjet až k definici, ale jen na podkladě standardních určení, která nelze bez ztráty smyslu odejmout, má-li být myšlena filosofie. Tyto zárodky definice jsou povinnými konstantami konstatování existence filosofického poznání v čase. Proto i adekvátní definice je konstantní. Na tom nic nemění mnohost názorů o povaze filosofie, čili různost výměrů filosofie (omyly o esenci filosofie předpokládají její částečné zachycení, které mylné myšlenky tematicky fixuje).

Heidegger si tuto pojmovou identitu filosofie matně uvědomuje, ale opravdu jen matně, neboť tvrdí, že filosofie zůstává stále tatáž na základě jejích proměn a skrze ně. Ale ono je to právě naopak. Ty změny jsou možné jen na základě esenciality filosofie, jinak by samy ztratily identitu – nebyly by filosofické. To, co je činn filosofickými, je přesahuje, vytváří jejich rámec – jak jsme ukázali.

Heidegger hodnotí Aristotelovu definici jako pouhý výklad řeckého myšlení, jakoby byl Aristoteles odkázán jen na dobově podmíněný variabilní jev filosofie, bez možnosti proniknout k její obecné povaze. To však je jen absurdizující důsledek základních omylů o esencialitě jakožto zdroji obecnosti poznání. Takto bychom mohli partikularizovat i pojmy rozumu, člověka atd. Kdybychom je však uzavřeli do klece své doby, nemohli bychom je užívat pro jiné doby. Takovou restriktu si však Heidegger neukládá, neboť odpovídá přirozeným rozličným myšlením, které nelze suspendovat, aniž by byly zároveň použity.

Samotné tvrzení dějinné vazby našich pojmů je metafyzické; prolamuje všenní směry nescismylnou partikularizací a nescismylnou proměnlivostí pojmových obsahů. To už jsou ovšem náměty ontologicko-noetické. Heidegger ve své polemice s možnostmi univerzálně platné definice filosofie uplatňuje ontologicko-noetické postuláty, jejichž neutrality jsme tu mohli zatím jen naznačit.

ČLÁNEK 13. DŮKAZ

13.1. Povaha důkazu

Těžiště důkazu spočívá v úsudku. Snad lze pro začátek s určitou tolerancí říci, že důkaz je modifikovaný úsudek. Plnohodnotný úsudek jsme charakterizovali jako vyvození pravdy soudu na základě předřazených soudů (9.1.). Známe především kategorický úsudek. Pro jeho pregnanci a místo ve filosofickém myšlení jsme mu vyhradili termín „sylogismus“, který bývá jinak vztahován i na další úsudky, jimiž jsme se zabývali: hypotetický a disjunktivní.

Připusťme však, že mohou existovat další způsoby usuzování, které skýtají i další možnosti dokazování. Proto se při definování důkazu nesmíme nechat strhnout známými úsudky, nesmíme se vázat na určitý druh, abychom bezdůvodně nevyloučili jiné možnosti vyvozování pravdy. Kdybychom např. definovali důkaz jako vyvození pravdy z obecných předpokladů, vyloučili bychom induktivní důkaz, který vychází z jednotlivých dat. Kdybychom definovali důkaz jako vyvození pravdy soudu z pravdy jiných soudů, vyřadili bychom z jeho rozsahu nepřímý důkaz, který postupuje od nepravdy opaku k pravdě závěru. S těmito zužujícími výměry důkazu se občas setkáváme.

Měli bychom se tedy asi držet obecného vymezení úsudku jako vyvození pravdy soudu ze zřejmé pravdivostní hodnoty jiných soudů. Jak ale odlišit důkaz od úsudku? Vždyť právě uvedené reduktivní definice určovaly důkaz jako úsudek. Zůstaly tedy u generického určení a staly se tak případem definice zároveň široké i úzké? Definiční splynutí důkazu a úsudku je jistě konfuze. Ale východiskem tu nebude ani hledání specifické difference, jako by byl důkaz druhem úsudku. Takovými druhy jsou přece sylogismus, hypotetický úsudek atd. a ty nelze klást s důkazem do jedné řady. Důkaz totiž může být např. sylogistický. Je snad tedy důkaz druhem sylogismu? Jistě ne, protože stejně tak může být hypotetický, disjunktivní, induktivní atd.

Zdá se, že nás uvedené pokusy o definici důkazu kromě své inadekvace zavedly i do slepé uličky. Poměr důkazu a úsudku je špatně postaven, jestliže se jeví jako vztah rodu a druhu. Proč mluvíme např. o sylogistickém důkazu? Protože je sylogismem? Nikoli. Spíše proto, že v sobě sylogismus nějak zahrnuje. Toto východisko z definičního labyrintu nacházejí logikové, když chápou důkaz jako výraz úsudku. Hned se však vynoří námitka: Jaké je to východisko, když má být důkaz toliko vyjádřeným úsudkem? Není pak úsudek zase rodem? Není. Neboť tu není myšlen úsudek jakožto vyjádřený, jak to sofisticky formuloval namítající, ale výraz úsudku. Ten však není úsudkem, podobně jako větný výraz soudu není spojením dvou pojmů. Takže důkaz jako výraz úsudku se nedefinuje úsudkem jako svým generickým určením; nějak ho obsahuje, ale nikoli jako pojem svůj znak, jako druh svůj rod.

Důkaz skutečně nějak zahrnuje úsudek a také ho navenek prezentuje. Neboť má v prostředí vědeckého poznání, jehož je nutným prostředkem, a z jehož potřeb

vzešel, nezastupitelnou komunikativní funkci. Ale zdá se, že by bylo málo chápat důkaz jen jako výraz úsudku. V důkaze jde ještě o něco jiného, podstatnějšího. Viděli jsme, že úsudek je přirozenou formou myšlení, která není cizí jeho spontánnímu pohybu. Lidé usuzují na úrovni zdravého rozumu, čili v předvědeckém stadiu. Jistě, se střídatými úspěchy, ale usouzení, odůvodnění patří k přirozené výbavě myslícího. Úsudek přináší novou kvalitu – odůvodnění pravdy. Lidem nestačí její prostá, často jen jakoby latentní přítomnost. Chtějí znát důvod, proč je tvrzení pravdivé a tvoří úsudky. Je v tom patrná tendence k ozřejmění, ale jaksi v prvním plánu. Lidé se spokojí s prvním úsvitem, unaví se jedním úsudkem, zaujme je něco jiného.

Třhnutí k zřejmosti je ale někdy silnější, vytvářejší. Vrací problém do zorného pole, nutí ho nahlížet z více stran, problematizuje, aby posléze dobylo jistotu. Tendence k zřejmosti vyúsťuje do úsilí o jistotu, ukazuje se ve svém rozvinutí jako potřeba ujistit se o pravdě. A v tomto prostoru nové vlny reflexe, která soustřeďuje na problém, aby s ním programově zápasila, se objevuje nová forma myšlení – důkaz. Je to forma umělá, vymyšlená, přizpůsobená té nutkavé a zneklidňující potřebě jistoty. Ale má na co navazovat, neboť vychází z přirozené tendence k odůvodnění pravdy a je v důležitém smyslu její finální fází (v celkovém smyslu lze tuto fázi spatřovat ve vědeckém poznání). Výrazem této návaznosti je právě skutečnost, že důkaz obsahuje úsudek či řadu úsudků jako svoje jádro.

Jak tedy vymezíme důkaz? Je to vyjádřený, umělý myšlenkový postup k pravdě jakožto jistě, prostřednictvím usuzování.

13.2. Struktura scholastického důkazu

Definice důkazu zůstala natolik v obecné poloze, aby odpovídala všem možným důkazním postupům. Poněvadž však studujeme logiku pro potřeby filosofického myšlení, soustředíme se nyní na způsob dokazování, který se ustálil v aristotelské tradici. Ve struktuře scholastického důkazu rozlišujeme opět materii a formu. K látce důkazu patří teze, principy a závěr.

Teze je věta, která se má dokazovat, která se důkazu předtazuje jako viditelný bod zaměření. Není-li jasný její smysl, musí být napřed vyložen. Proto důkaz většinou začíná explikací teze, při níž se, kromě vyjasňování termínů a souvislostí, navrhuje problém, který má být důkazem řešen.

Logické principy důkazu představují hlavní, tj. důvodovou složku důkazu. Rozlišují se na principy, z nichž vyvozujeme a principy, jimiž či podle nichž vyvozujeme. Principy „z nichž“ jsou přímé a spočívají v premisách. Principy „jimiž“ jsou nepřímé a asistují v pozadí důkazu jako zákony garantující smysluplnost myšlení; sem patří např. princip sporu. Konečně závěr je nahlédnutá pravda teze z důvodů – principů důkazu.

Formou důkazu je důslednost, s níž vyplývá teze z principů důkazu. Výrazem této konsekvence je i totožnost teze a závěru. V tom je patrný rozdíl od prosté konsekvence

ce úsudku, kterou lze pozorovat jen mezi předpokladem a závěrem. Rozejde-li se závěr s tezí, důkaz se rozpadá.

K této kostře důkazu jsou ve vědeckém kontextu připojovány další části. Především se přidávají přímé důsledky (korollaria), které obklopují tezi jako potenciální východiska další argumentace; tím se rozkrývají a zvětšují její možnosti. Dále se přiznávají vypůjčené pravdy odjinud (lemmata) a odložená zdůvodnění premis (postuláty), aby zůstal přehled po důkazních souvislostech a nezapadly případné dluhy, což přispívá ke korektnosti dokazování. Podle potřeby se přičiňují doplňující poznámky a vysvětlivky (scholia). Nakonec jsou uváděny námitky proti logičnosti důkazu či pravdivosti premis a řešení námitek.

Oživme tento popis struktury klasického důkazu příkladem. Zvolíme ontologické téma, jehož filosofický význam je nesporný, a v němž se bez důkazů klesá na úroveň nezávazného povídání. Teze: Pojem jsoucna není univokální. Výklad problému: Univocita se týká způsobu přidělování predikátu podřazeným členům rozsahu. Problémový motiv spočívá v tom, že se na základě noetické verifikace pojmu jsoucna dá očekávat, že jeho logická predikace naznačí něco o struktuře skutečnosti samé. Navození problému: Proč by pojem jsoucna, který zahrnuje všechny kategorie nebyl nejvyšším rodem a jakožto rod nebyl univokální?

Důkaz: Univokální pojem je přidělitelný mnohým týmž způsobem; pojem jsoucna není přidělitelný mnohým týmž způsobem; tedy není univokální. Maior je dána definicí univokálního pojmu, který se přiděluje podřazeným celým obsahem. Důkaz minor: Pojem přidělitelný týmž způsobem neobsahuje difference podřazených – jinak by se jim nepřiděloval celý; avšak pojem jsoucna obsahuje tyto difference, neboť jsou něčím; tedy není přidělitelný týmž způsobem. Tím je odůvodněna minor 1 (naznačené odůvodnění minor 2 pro rozsáhlost ponecháme otevřené jako postulát).

Tím je tedy dokázán závěr, který se rovná tezi: pojem jsoucna není univokální. Jedním z důsledků je, že jsoucno není rod, neboť rodové pojmy jsou univokální. Z noetiky byl vypůjčen resultát objektivit jsoucna a u premisy minor 2 postulujeme přechod od zahrnutosti diferencí k jejich obsaženosti v pojmu jsoucna.

Zbývá řešit námitky. Jedna z nich argumentuje takto: Co je abstrahováno od diferencí členů svého rozsahu, je univokální; avšak pojem jsoucna je abstrahován, tedy je univokální. V odpovědi na námitku zpochybníme maiora. Ta sice vypadá na první pohled přijatelně, ale za pravdivou ji můžeme uznat až po určitém zpřesnění. Jejímu subjektu přiznáváme predikát, jen když se jedná o dokonalou abstrakci. Kdyby šlo toliko o nedokonalou, pak mu predikát nepřítuší. V minor se však o pojem jsoucna pravdivě predikuje právě nedokonalá abstrakce. Takže jsme rozlišením M zneškodnili sylogismus namítajícího – v každé premise platí jiná část distinkce; v maiora: co je abstrahováno dokonale ... v minor: pojem jsoucna je abstrahován nedokonalé. Závěr tedy neplyne, neboť úsudek má v té podobě, jaká vznikla uznáním pravdivosti domnělých premis, čtyři pojmy. Řešení námitek navodilo další téma.

13.3. Distinkce

V předchozí odpovědi na námitku jsme použili techniku rozlišování pojmů úsudku, která se uplatňuje v kritickém zacházení s daným důkazem a vede k jeho oprávněnému odmítnutí. Téma distinkcí tedy představuje důležitou partii teorie důkazu. Distinkce lze realizovat i u hypotetických disjunktivních úsudků; postupně jimi projdeme.

A. Distinkce v sylogismu

Můžeme zde rozlišovat jak střední pojem, tak extrém. Vezměme nejprve M. Rozlišujeme ho v maior např. takto: M_1aP – ano; M_2aP – ne. V premise minor SaM však akceptujeme opačně: SaM_1 – ne; SaM_2 – ano. Distinkce M tedy umožnila abychom M akceptovali pokaždé v jiném smyslu, takže jsme osvobozeni od uznání nekonvenujícího závěru. Na základě distinkce, která připravila hodnocení pravdivosti premis, se sylogismus rozpadl na čtyři pojmy. Původní závěr pak neplyne z pravdivých premis – nezavazuje.

Příklad: Myšlení je reálné jsoucní; objektem logiky je myšlení; objektem logiky je tedy reálné jsoucní. Tento závěr odporuje našemu pojetí. Rozlišme tedy střední člen v maior. Myšlení v psychickém aspektu jako akt myslí je reálné jsoucní. Po stránce logických vztahů mezi formami však myšlení není reálným jsoucím. Ale právě tímto logickým aspektem se střední člen pravdivě přiděluje v minor; psychický aspekt myšlení není předmětem logiky. Můžeme tedy závěr odmítnout.

Jak se rozlišuje extrém? V maior např. MaP rozlišujeme predikát, který akceptujeme jen v určitém smyslu MaP_1 – ano, MaP_2 – ne. V závěru pak pochopitelně akceptujeme jen tu uznanou alternativu SaP_1 . Příklad: Kdo nic nedělá nehřeší; lenoch nic nedělá, tedy nehřeší. Rozlišme predikát; maior uznáváme jen v této modifikaci: nehřeší pozitivním aktem. Kdyby však maior měla znamenat i „nehřeší zanedbáním“, což také v původní formě znamená, pak už bychom museli protestovat. Takže závěr koncedujeme také jen v té modifikaci predikátu. Podobně můžeme rozlišovat subjekt v minor a v závěru.

Srovnáme-li rozlišování středního členu a rozlišování extrémů, vidíme, že má technika těchto distinkcí pokaždé jinou formu; to je přirozeně dáno postavením pojmů v sylogismu. U středního pojmu se distinkce rozhodujícím způsobem tj. v neprospěch argumentujícího projevuje v premise minor; neboť střední člen je v premisách. Závěr se pak odmítá, protože je M akceptováno pokaždé v jiném smyslu, distinkce ho rozdvíjala. U extrémů se distinkce rozhodujícím způsobem projevuje v závěru, neboť rozlišený extrém je v závěru. Ten se přijímá jen v autorem nezamýšlené modifikaci původního úsudku.

B. Distinkce v hypotetickém úsudku

V první figurě (kladení) rozlišujeme antecedent premisy maior: je-li A_1 , je B – ano, je-li A_2 , je B – ne. V minor však akceptujeme opačně: je A_1 – ne, je A_2 – ano; pak už nás B nezavazuje. Tato distinkce se tedy podobá rozlišení středního členu

v sylogismu. Můžeme v této figurě rozlišovat i konsekvant: je-li A , je B_1 – ano, je B_2 – ne. Pak platí modifikovaný závěr B_1 a tato distinkce se podobá rozlišení extrému v sylogismu.

V druhé figurě (popírání) rozlišujeme opět antecedent premisy maior: je-li A_1 , je B – ano, je-li A_2 , je B – ne. V minor se popírá konsekvant, z čehož ale, oproti původnímu úsudku, po distinkci plyne jen popření A_1 ; neboť jen jeho implikace byla v maior uznána. Tato distinkce se tedy podobá rozlišení extrému v sylogismu. Kdybychom ale v této figurě rozlišili konsekvant a v minor popírali opačné oproti akceptované maior, unikli bychom zase závěru, podobně jako v sylogismu při distinkci M . Je-li A , je B_1 – ano, je B_2 – ne; avšak není B_2 , tedy nelze popřít A .

Příklady: Jestliže si partikulární vědy rozdělily všechny objekty světa, není místo pro obecnou vědu o světě; avšak rozdělily, tedy není místo. Rozlišme antecedent maior: ... rozdělily všechny formální předměty – ano; ... rozdělily všechny materiální předměty – ne, neboť obecná věda by v nich mohla mít svůj formální předmět. V minor však akceptujeme opačně: ... rozdělily všechny materiální předměty – ano; ... rozdělily všechny formální předměty – ne. Závěr tedy neplyne. Spáchal-li dotýčný tento zločin musí být podle práva odsouzen; ale nemůže být v daném případě podle práva odsouzen; tedy ho nespáchal. Rozlišme antecedent: Spáchal-li ho jsa mravně přičetný, musí ... – ano; spáchal-li ho jsa mravně nepřičetný, musí ... – ne. Pak plyne jen upravený závěr: nespáchal ho s mravní přičetností.

C. Distinkce v disjunktivním úsudku

V první figurě (negací kladu) se schématem S je buď P nebo R ; není R , tedy je P , rozlišujeme v maior: S je buď P , nebo R_1 nebo R_2 – ano, buď P , nebo R_1 – ne. V premise minor však akceptujeme opačně: není R_1 – ano, není R_2 – ne. Tím je zneškodněn závěr v němž se klade P , neboť zrovna tak může být kladeno R_2 . Jestliže se tedy chceme vyhnout závěrům této figury, pak musíme distinkcí rozšířit premisu maior – čili namístat proti její úplnosti. Má-li se totiž v závěru klást člen na základě popření jiného, pak se toto kladení znemožní zavedením nového členu, který se stává přijatelnou alternativou kladeného členu v závěru, protože se v minor nepopírá.

Příklad: Objektem logiky je buď jsoucno, nebo nic; není jím jsoucno, tedy jím je nicota. Rozlišme v maior ... je buď nic, nebo jsoucno reálné, nebo jsoucno racionální – ano ... buď nic, nebo jsoucno reálné – ne. V minor však akceptujeme jen popření jsoucna reálného, nikoli racionálního. Proto závěr neplyne; subjektu naopak patří nový člen, zavedený distinkcí.

Ve druhé figurě (kladením popírání) se schématem S je buď P , nebo R , je P , tedy není R rozlišujeme zase v maior: S je buď P_1 , nebo R – ano ... buď P_2 , nebo R – ne. V minor však akceptujeme obráceně: je P_1 – ne, je P_2 – ano. Tím je závěr zpochybněn, neboť v minor uznané P_2 se nevylučuje s R , takže jeho kladení neimplikuje popření R . Chceme-li se tedy v této figurě vyhnout závěru, pak musíme

distinkcí v maior získat takový člen, který se nevylučuje s popíraným členem závěru a lze ho klást v minor.

Příklad: Křesťanská filosofie buď závisí na víře nebo je pravou filosofií; ale závisí, tedy není pravou filosofií. Rozlišme v maior: buď závisí na víře přímo (jako na axiomech), nebo je pravá – ano; ... závisí nepřímě (jako na spolučiniteli prostředků), nebo je pravá – ne. V minor však akceptujeme opačně: závisí přímo – ne; nepřímě – ano. Pak závěr neplyne, neboť uznaná nepřímá akcidentální závislost se nevylučuje s pravou filosofií.

13.4. Nepřímý důkaz

S nepřímým důkazem jsme se už setkali v praxi, když jsme např. dokazovali zákony přechodů v logickém čtverci či základní zákony sylogistiky. Tato zkušenost napovídá, že nepřímé důkazy nejsou vůbec okrajové, jak by snad mohl naznačovat termín „nepřímý“; ten totiž postihuje jen způsob dokazování, ale nemá žádnou hodnotící konotaci.

Nepřímé důkazy se mimo jiné uplatňují tam, kde už přímé nestačí – v oblasti axiomů. Nutné komponenty myšlení, které ve formě primárních evidencí axiomaticky zakládají veškeré přímé deduktivní i induktivní dokazování, nemohou být samy přímo dokazovány – dokazovalo by se kruhem. Zůstávají tedy výchozí body celého poznání nezajištěny? Jsme u axiomů odkázáni jen na víru? O tom se vede ve filosofii rozhodující noetický spor. My jsme přesvědčeni, a budeme to v noetice zevrubně prokazovat, že axiomy lidského poznání jsou dokazatelné nepřímě – vyvrácením oponenta. Jádrem tohoto dokazování je princip sporu a pokusíme se ukázat, že i ten je dokazatelný tímž způsobem, aniž by bylo přítom nutné dopouštět se nějakých logických nepatřičností.

Pokud tedy nepřímé důkazy fungují v oblasti axiomů legitimně, je jejich význam evidentní. O ně pak opírají vědeckou hodnotu i přímé důkazy. Při nedokazatelnosti axiomů by totiž byly přímé důkazy materiálně i formálně pouze větitelné, a pak by se veškeré vědění zprostředkovatelné dokazováním vpsledku zakládalo na víře. Tím by ovšem byla podstatně oslabena funkce důkazu. Neboť důkaz říká k jistotě, zatímco v rámci noetického fideismu je jisté poznání podvázáno permanentní pochybností o jen větitelných axiomech. V celkovém pohledu na možnost vědeckosti se tedy ukazuje, jak klíčové postavení nepřímé důkazy vlastně mají.

Popíšme techniku nepřímého dokazování. Teze se dokazuje vyvrácením antiteze. Jestliže se antiteze korektně prokáže jako mylná – buď že se z ní vyvodí evidentní omyl, nebo že se v analýze sama rozpadne rozparem – pak je za určitých podmínek teze nutně pravdivá. Jistota teze tedy vyplývá z evidentní falzifikace antiteze.

Jaké podmínky tento přechod zajišťují? Antiteze musí být především kontradiktorní. Aby však její omyl vždy bezpečně svědčil o pravdě teze, musí mít teze jako taková pravdivostní hodnotu. Jinak by tu hrozila třetí možnost – pravdivostní indiference, která by znemožnila přechod z mylné antiteze k pravdě antiteze. Podobně

by třetí možnost překazila nepřímé dokazování, kdyby pravdivostní hodnota nebyla dvojjenná. Tyto podmínky budeme podrobně dokazovat v noetice, kde je v souvislosti s výzkumem hodnoty poznání nutné explikovat nepřímý důkaz jako nástroj apodiktického poznání.

Jako příklad uvedeme důkaz teze, která je odpovědí na námitku proti nepřímému dokazování axiomů poznání v noetice. Příklad tedy zpřítomní téma, které má souvislost s hodnocením nepřímého dokazování. Teze zní: Některé obecné soudy, v nichž subjektem je pojem „soud“, nejsou nesmyslné. Dokazovat ji budeme vyvracením antiteze: Každý obecný soud, v němž subjektem je pojem „soud“, je nesmyslný. Tato antiteze vzešla z prostředí moderní logiky a představuje námitku, která zpochybňuje kardinální noetickou argumentaci proti obecné negaci poznání. Odtud se vyvinulo přesvědčení o nesmyslnosti noetiky – řešit prý pseudoproblémy. Russell odmítá soudy typu „každý – žádný soud“, protože vypovídají o sobě a ocitají se tak v bludném kruhu. V tomto problémovém kontextu tedy budeme dokazovat tezi orientaci v antitezi.

Jsou-li všechny inkriminované soudy nesmyslné, jsou i mylné; neboť každý pravdivý soud je smysluplný. Tady postulujeme: že se jedná o kategorické soudy (viz 6.1.), že kategorický soud má nutně dvojjennou pravdivostní hodnotu (viz 6.4.). Usuzujeme tedy takto: Každý pravdivý soud je smysluplný, což je zřejmé; žádný inkriminovaný soud není smysluplný; tedy není pravdivý. Za daných postulátů to znamená, že inkriminované soudy jsou mylné. Aplikujme nyní tento závěr na konkrétní soud: „každý soud se skládá z pojmů“ Tento soud je podle závěru mylný. To ale znamená, že alespoň jeden soud se neskládá z pojmů. Predikát „skládat se z pojmů“ je však pro soud esenciální. Jestliže tedy soudu odnímáme esenciální predikát, přestává být soudem.

Důsledek antiteze tedy nutí, abychom v určitém případě určitému aktu přidělili a zároveň odňali též predikát: Tento myšlenkový akt je a není soudem – je soudem podle zadání: „některý soud se neskládá z pojmů“ má být pravdivý soud; není soudem podle odnětí esenciálního predikátu „to, co se skládá z pojmů“. Z antiteze tedy vyplývá rozpor, který ji falzifikuje. Tím jsme dokázali tezi a rehabilitovali tak eminentní důkazní prostředek noetiky.

13.5. Indukce

A. Vymezení

Důkazy, které jsme dosud probírali se uplatňují v oblasti abstraktního myšlení; logika jejich výkladem programově slouží filosofii. Induktivní důkaz se už na této finalitní linii logiky nenachází, je spíše prostředkem konkrétnějšího empiriologického poznání; v protějšku k dedukci navazuje indukce na zkušenostní zdroj a pohyb našeho poznání. Východiskem induktivního postupu jsou jednoduchá fakta, cílem je obecný závěr. Indukci lze tedy definovat jako argumentaci, při níž se z dostatečného výčtu singulárních dat vyvozuje obecná pravda. To, co jsme poznali jen v některých

jednotlivých případech, tvrdíme na základě indukce s obecnou platností – o všech případech určitého druhu. Proto se problém indukce obvykle chápe jako problém zobecnění. Odtud se pak snadno dospívá k náhledu, že se tu jedná o získávání obecných poznatků vůbec, že indukce je jedinou cestou generalizace. Na podkladě noetického řešení problému obecnin se ukazuje, že je toto přecenění indukce důsledkem empiristní destrukce obecnosti.

Tento náznak signalizuje, že indukce představuje filosofický problém, že její téma je součástí širších noeticko-ontologických souvislostí. My však budeme v logice od těchto specificky filosofických aspektů problému indukce pokud možno abstrahovat a soustředíme se na její formální stránku. Vyloučíme tedy pouze její logickou strukturu, zatímco problém hodnoty indukce musíme odložit, neboť je řešitelný až po vypracování přílehlých noeticko-ontologických předpokladů.

Stranou také necháme případy tzv. úplné indukce, kdy zkušenostně zachycujeme obecný celek, takže vlastně není třeba ani možno vyvozovat závěr – je už zkonstatován; např. žádný lidský věk není vyňat z vlády smrti.

Důkazem, který nás tu zajímá je tzv. neúplná indukce, v níž se snažíme soustředit nepřehlednatelné množství individuálních případů do obecného poznání toliko na základě dílčí zkušenosti. Neúplnost spočívá v tom, že zkušenost nás poučila jen o některých případech určitého druhu. Zároveň ale podněcuje, abychom indukčním pohybem kompletizovali naše poznání, abychom se odvážili tuto zkušenost rozšířit na všechny případy poznaného druhu. Neúplnost je tedy nedostatkem našeho poznání, který se snažíme překlenout právě indukcí, ale není nedostatkem samotné indukce. Je naopak konstitutivní složkou jejího východiska, a jako taková určuje neúplnost formu indukčního dokazování.

B. Předbětná analýza

V prvním přiblížení vypadá indukce následovně: $S_1 S_2 S_3$ jsou P , tedy SaP . Analyzujeme pohyb indukce, aby vynikla její esence, rozdíl od sylogismu, a také zcela zvláštní problematičnost, která se zračí v indukčním zobecnění, a která se stala předmětem rozsáhlé diskuse. Zkušenost $S_1 S_2 S_3$ nás vybízí k obecnému závěru. Povinná kritičnost však nutí k opatrnosti: Opravdu P náleží všem S ? Zcela jistě přísluší množině nějakých případů; ale jsou to skutečně všichni členové rozsahu S ?

Označme prozatím množinu případů charakterizovaných přínáležitostí P neutrálně jako obecninu X ; $x_1 - x_n$ jsou P . Problém indukce se tu jeví jako problém identifikace neutrálního X , jako problém jeho transformace v S ; pozorované případy totiž spontánně chápeme jako případy S . V indukci máme zjistit, že X soustřeďuje všechny členy vzhledem k P , protože je S , protože má právě takovou přirozenost (S), která je důvodem přínáležitosti P , takže XaP je vlastně SaP . V indukci jde tedy o odůvodněnou proměnu X v S , tj. o určení přirozenosti, která je přirozeností S . V opačném pohledu na závěr SaP se problém indukce může jevit jako otázka, zda z přirozenosti S skutečně plyne P , zda P je atributem S . Tolik zatím k formě indukce.

Z provedené analýzy je zřejmé, že v indukci se jedná o zcela jiný způsob usuzování než v sylogismu. Prostředkem zde není střední pojem, ale určitý výčet jedinců, jakožto nositelů nějaké obecné povahy. V tom spočívá esenciální rozdíl od sylogismu. Sylogismus vyvozuje na základě srovnání $S - P$ s M , indukce nikoli. Snahy redukovat indukci na sylogismus nejsou přesvědčivé. Např. těleso A přitahuje železo, těleso A je magnet, tedy magnet přitahuje železo, ale plyne, že jen některý.

C. Problém induktivního dokazování

Pokusme se nyní hlouběji pochopit, v čem vlastně problém indukce záleží. Řekli jsme, že problém induktivního postupu, schematicky vyjádřeného jako $x_1 \ x_2 \ x_3$ jsou P , X je S , tedy SaP , můžeme pozorovat z dvojího hlediska. Buď vycházíme z částečně známé přirozenosti daného subjektu a zkoumáme, zda zkušenostně se nabízející predikát je skutečně spoludán přirozeností S , zda je pro subjekt nutný; mluvíme o hledisku subjektu. Nebo máme ustálený predikát s nutným vztahem a problémově pohyblivý je subjekt. Snažíme se ho tedy identifikovat jako jsoucno té povahy, která je důvodem nutné přináležitosti daného predikátu; mluvíme o hledisku predikátu. Oba pohledy na problém můžeme znázornit.

V prvním případě konstatujeme, že různé dávky vody vřou při 100°C a vyvozujeme, že voda vře při 100°C obecně, vždy¹. Přitom $x_1 \ x_2 \ x_3$ jsou různé dávky vody, u nichž jsme zkušenostně zjistili P , to co vře při 100°C . V této konstatační fázi za předpokladu spolehlivosti smyslů žádný problém není. Nastává teprve v druhé fázi induktivního pohybu, kterou symbolicky vyjadřujeme $X = S$. X je obecnina zahrnující všechny případy, jimž predikát přísluší a které byly v počátečním náběhu spontánně identifikovány jako dávky vody. Ale my zkušenostně zachycujeme jen některé případy, které v jejich singularitě spontánně identifikujeme jako exempláře vody, jako členy rozsahu obecniny voda.

Vlastní problém indukce tedy spočívá v tom, zda můžeme tu spontánní výchozí identifikaci (jednotlivé dávky vody) proměnit v kritickou rezultační identifikaci – že totiž každá dávka vody vře při 100°C . Problém tedy vyžaduje, aby se ozřejmilo, že X – komponované jako množina jednotlivých případů, jimž patří P , a které byly částečně a spontánně identifikovány jako dávky vody ($x_1 \ x_2 \ x_3 = s_1 \ s_2 \ s_3$) – je opravdu S . Citlivý moment indukce $X=S$ se v tomto pohledu (hledisko subjektu) jeví jako problém predikátu; zda totiž jev vření je za daných okolností (100°C) skutečně spoludán přirozeností vody, takže se vyskytuje nutně a tudíž i obecně – ve všech případech.

Z hlediska predikátu se kritický moment indukce naopak jeví jako problém subjektu, jak ukazuje příklad: měď, železo, zlato vedou elektřinu, tedy každý kov je vodičem elektřiny. Klíčová otázka, zda X je zde opravdu S , koncentruje problém na volbu adekvátní přirozenosti: je opravdu povaha kovu důvodem vodivosti? Není jím teprve kov s určitou specifikací? Pak by některý kov nemusel být vodičem.

¹ při normálním tlaku

Oba pohledy na problém induktivního zobecňování zaznamenaly předpoklad řešení, který se nedá přehlédnout. Tím předpokladem je spolehnutí na specifickou přirozenost subjektu jako důvod, pro nějž partikulárně konstatovaný predikát patří subjektu obecně. Realistická explikace indukce tedy operuje pojmem přirozenosti. Právě jeho prostřednictvím vychází najevo, že u pozorovaných i nepozorovaných případů rozhoduje též důvod. Toto metafyzické jádro indukce je ovšem předmětem rozsáhlých sporů. My ho v rámci aristotelského realismu akceptujeme. Zavádíme do výkladu indukce noeticky fundovanou metafyzickou veličinu jako předpoklad, na jehož platnosti závisí hodnocení důkazné síly indukce. Tento předpoklad má tedy v čisté logickém výkladu podobu postulátu, čeká na noeticko-ontologickou verifikaci.

Dnešní myšlení ovšem probíhá mimo rámec klasického realismu, uplatňují se v něm spíše nominalistické motivy. Pojem přirozenosti je tu vnímán jako metafyzická fikce. Proto se indukce v kontextu novověké filosofie hodnotí, ve vazbě na humeovskými inspirovanou interpretaci, daleko skeptičtěji. Anzenbacher vyjadřuje převládající mínění o indukci pregnančně: „verifikace hypotézy formulované jako všeobecná věta není jednoznačně možná. Právě v tom je problém induktivního důkazu. Protože neexistuje logicky nutný ospravedlnění induktivních úsudků, mají všechny empirické teorie hypotetický charakter.“ (Úvod do filosofie, str. 178) Toto posouzení možnosti induktivního dokazování imponuje střízlivostí, ale s jeho uznáním si budeme muset počkat. Jsou při tom ve hře důležité principy poznání i skutečnosti, takže je nutné rozvinout problém poněkud velkoryseji, než bývá v metodologických reflexích zvykem a než je koneckonců v logice možné.

D. Metafyzické jádro indukce

Vysvětlíme nakonec ústřední postavení přirozenosti v induktivním dokazování. Co má důvod v specifické přirozenosti svého nositele, vyskytuje se u všech jednotlivin téže specifcity; tento jev P (specificky pojatý) má důvod v přirozenosti svého nositele; vyskytuje se tedy u všech.

Platnost maior vysvítá z metafyzického výkladu přirozenosti. Pojem přirozenosti soustřeďuje specifickou bytnost a atributy. Představuje tedy nerozlišené integritu nutných určení objektu, je kompletním vyjádřením konstanty reálných jsoucen. Určitá přirozenost přísluší tedy všem svým nositelům jako jejich konstanta. To znamená, že každý takový nositel má určitý atribut, který je v daných podmínkách principem daného jevu. Proto lze daný jev očekávat za daných podmínek u všech jedinců téhož druhu – zákonitě. Premisa maior tedy obsahuje ontologické poznatky o přirozenosti jsoucen jako takové a opírá se vposledku o noetické zajištění možnosti vysoce abstraktního, ontologického poznání.

Premisa minor však přímou obsahuje noetický předpoklad poznatelnosti té které přirozenosti v aspektu určitého atributu, který má právě být principem zkoumaného jevu. To je vlastně problém indukce. V praktickém zacházení s objekty běžného užívání a techniky spoléháme na to, že se věci chovají podle naší zkušenosti – že se

Ize např. do tohoto jablka zakousnout. Problém však je teoretický a vzniká námitkou, která na základě zřejmé omezenosti zkušenosti zpochybňuje naši jistotu, že se tak stane ve všech případech, protože nutně; problematizuje se tu poznání zákonitosti dění. Jak můžeme s jistotou tvrdit, že jde v těchto stereotypních případech výskytu určitého jevu o zákon, že se za daných okolností jev vyskytne skutečně vždy, když jsme osudově odkázáni na konstatování jen některých příkladů? Co nás opravňuje k obecnému závěru? Proč si myslíme, že za tím dosavadním výskytem vězí nějaký atribut? To je problém, který vyvstává nad tvrzením premisy minor.

K řešení tohoto problému slouží opět ontologické předpoklady. Objekty naší zkušenosti vykazují pravidelný způsob chování – akcí a reakcí. Ontologie učí, že aktivita a pasivita je dána systémem aktivních a pasivních potencií, které jsou kvalitativním určením jsoucna a patří k jejich přirozenosti. Identická určitost těchto kvalit potenciálního zaměření k odpovídajícím aktům pak určuje konstantní způsob chování svých nositelů – aktivita a pasivita objektů se řídí zákonitostí. Kdykoli nastane určitý podnět, dochází k aktualizaci určité potence. Popsatelné okolnosti jsou podnětem, stálé potenciální zaměření principem uskutečnění zkoumaného jevu. Stálé zaměření plus určité podmínky tedy implikují pravidelný – zákonitý výskyt sledovaného jevu. Proto můžeme tvrdit, že pravidelný způsob aktivity a receptivity jsoucna je dán jejich přirozeností a jako takový je zákonitý.

Premisu minor tedy dokazujeme takto: Jev, který se vyskytuje pravidelně, má důvod v přirozenosti svého nositele; tento jev se vyskytuje pravidelně, má tedy důvod v přirozenosti svého nositele. Maior tohoto sylogismu vychází z metafyzického výkladu principů dynamického řádu, tj. potencií jakožto složek přirozenosti; předpokládá také inherenci jevu, jeho vazbu na substanci. Premisa minor tohoto sylogismu se zakládá na dostatečném výčtu, přičemž dostatečnost tu nevyžaduje kvantifikaci. Je dána stále se opakující zkušeností, vycházející z prostého či experimentálního pozorování, kterou vyjadřujeme: viděli jsme, že kdykoli nastaly tyto podmínky, aktualizoval se tento jev.

Sylogistické odůvodnění indukce tedy zpřítomňuje ontologicko-noetické předpoklady, které se v realistickém pojetí induktivního dokazování musí uplatnit, pokud má být indukce uznána za zdroj jistého poznání. V novověkém chápání skýtá indukce z naznačených důvodů poznání toliko pravděpodobné. Snad je také jasné, že sylogismy jsou jen součástí reflexivního odůvodnění indukce, ale netvoří logickou kostru jejího specifického pohybu. Konečně by mohlo být z faktu takového odůvodnění zřejmé, že počínání mnohých empiriků, kteří zásadně staví indukci proti sylogismu, je poněkud naivní.

13.6. Důkaz z analogie

Jestliže v případě indukce stojí za to usilovat o prokázání jejích šancí na jistotu, u analogických důkazů principiálně vzatých se musí uznat, že poskytují jen pravděpodobné závěry. Neboť v nich predikát jednoho subjektu přiznáváme i jinému pouze

na základě jejich podobnosti. Tato podobnost však koexistuje s růzností, která nedovoluje spočinutí v jistotě, neboť se právě zde různost může projevit a důkaz zmařit. Jestliže např. dokazujeme, že Petr podlehne tomuto riziku, poněvadž mu podlehl i jiní, v mnohém mu podobní, pak riskujeme, že Petr díky svým individuálním zvláštnostem prokáže větší odolnost a obstojí.

Různost podobných tedy vnáší moment nejistoty do analogického dokazování a snižuje tak jeho hodnotu na úroveň pravděpodobného poznání. Vzhledem k pravděpodobnosti závěru a s ohledem na definici důkazu můžeme říci, že analogické důkazy jsou vlastně důkazy jen analogicky. Přitom pravděpodobnost není totálním znehodnocením, není ani pochybností. V praktických případech, kde se jedná o orientaci v konkrétní skutečnosti, se důkazy z analogie dobře uplatňují. Jsou konkrétně přizpůsobeny, pohybují se v rovině individuality (neaspírají na obecné závěry) a představují často jedinou možnost, jak se ve spletné konkrétnosti orientovat.

Pravděpodobnost analogických důkazů tedy vychází z různých podobností (vlastností, cílů, působení), které mezi jsoucný nepochybně jsou. Tyto podobnosti se však někdy přeceňují, záměrně se zastírají difference, a pak jsme – zvláště v politice – svědky bezbřehého zneužívání analogického dokazování. Když např. gorbáčovský úředník Perfiljev tvrdil, že vyšetřování lidí, kteří v roce 1968 pozvali vojska, by vyvolalo stín politických procesů minulosti, dopustil se právě takového zneužití analogie. Neboť v podstatě usuzoval takto: minulé politické procesy byly zločinné, tedy i tento politický proces by byl zločinný. Jenže je tu „nepatrný“ rozdíl.

Podobné logice propadli v postotalitních společnostech někteří vládnoucí disidenti, když se zdráhali zasadit o vyřazení politicky zdiskreditovaných a zkorumpovaných úředníků ze státní správy. Byly by to prý neblaze proslulé čistky a oni přece usilovali o obraz ušlechtilých humanistů. Nadřadili tak vlastní zájem o svůj obraz zájmům obecným, ačkoli proklamovali opak.

V dobách skutečných čistek zase usuzovali někteří povznesení „spravedliví“ takto: Je evidentní, že východní velmoc sleduje bezohledně jen své mocenské zájmy; tedy i v počínání západní velmoci počítejme s těmito motivy; je to prostě velmoc. Bylo by zajímavé zjišťovat, zda je následná zkušenost s nevelmocenským chováním Západu po rozpadu komunistické říše dokázala sesadit z trůnu jejich „spravedlivé objektivnosti“. Tyto příklady navozují závěrečnou pasáž logiky.

13.7. Paralogismy a sofismata

S některými případy mylného usuzování čili paralogismů jsme se průběžně setkávali při výkladu různých úsudků a zvláště pak v sylogistické praxi (9.7.). Nyní v závěru logiky zmíníme různé způsoby logického chybování souhrnně. Aristoteles ve svém systému logiky komplementárně zpracoval téma logických omylů a kladl na něj důraz, neboť znalost širokého spektra možných omylů poskytuje kromě hlubšího osvojení teorie i praxe správného usuzování také účinnou obranu vůči úskokům

a klamům sofistické argumentace. Právě zkušenost se sofisty, kteří zdánlivě logickou argumentací byli schopni dokazovat cokoli, vedla zakladatele klasické logiky k sepsání celé jedné knihy na toto téma. Polemická zběhlost v klamání protivníka, tzv. eristika není ovšem výsadou starých sofistů. Proto není Aristotelova kritická analýza různých možností logicky nekorektní, eristické argumentace pouhým historickým dokumentem.

Aristoteles rozlišil podle vztahu k jazykovému vyjádření dva druhy paralogismů či sofismat: slovní – jsou dány chybným užitím jazyka a čisté logické – spočívají v porušení pravidel správného usuzování, dokazování, či myšlení vůbec.

A. Slovní sofismata

Zakládají se na využití různých významů a podkladů slov v téměř kontextu.

1. Klamy dvojsmyslnosti.

např. kůň je živý; tato socha je kůň, tedy je živá. V minor není M kůň, ale znázornění koně. Žižkovi vojáci obsadili celé město; Petr je Žižkův voják, tedy obsadil celé město. M je v maior vzato kolektivně, v minor distributivně.

2. Klamy ve slučování

Sedí-li pes na chodníku, nemůže běžet. Zároveň ano, ale sofisma klade tuto nemožnost i ve smyslu posloupnosti – nemůže vůbec běžet. Tím se slučuje současnost a posloupnost a vzniká nesmysl. Lze k němu dospět i obráceně: Kdo sedí, může běžet; tento pes sedí, tedy může současně i běžet. V maior je uplatněn aspekt posloupnosti (může jindy běžet), v závěru se v důsledku nerozlišení zdůrazňuje aspekt současnosti.

3. Klamy neurčitosti

Co jsi neztratil, to máš; neztratil jsi poklad, tedy ho máš. Maior by ovšem po určitém zpřesnění byla pravdivá jen v tomto smyslu: Co jsi neztratil z vlastního. Její neurčitě vyjádření se stalo příležitostí k sofismatu. Podobně: koupené maso jsi snědl; avšak koupené maso bylo syrové, snědl jsi tedy syrové maso. Ale S má v minor tento smysl: „bylo maso v době nákupu syrové“. Proto lze konkludovat jen takto: Maso v době nákupu syrové je maso, které jsi snědl. Jiný příklad: Sokrates je bílý; bílá je barva, takže Sokrates je barva. V minor je však M myšleno takto: „to, co je bílé“, což se rozhodně neskrývá pod neurčitým výrazem „bílá“, má-li být maior pravdivá.

B. Chyby čisté logické

1. Falešné zobecňování

Dochází k němu, když se např. logický akcident zamění za atribut. Tak je tomu třeba při zkušenosti se zneužitím nějaké hodnoty. Vidíme, že vědci bývají někdy ještětní a usoudíme, že věda svou povahou vede ty, kdo se jí oddali k pyšce. Analogicky se tato záměna vyskytuje v případech, kdy z jednotlivého mravního selhání u vínska

hned usuzujeme na příslušnou nefest. Těmto chybám se podobá i záměna pouhé poslušnosti za kauzální souvislost, kdy se za příčinu nějakého účinku pokládá to, co mu předchází, protože předchází.

2. Posunutí důkazu

Je to zvláštní případ kolize s principem identity, kdy se dokazuje něco jiného, než mělo být dokazováno; mizí identita teze. K takovému posunu může dojít, jak při dokazování pravdy teze, kde se s ní závěr nekryje, tak při vyvracení, kdy se oponentovi imputuje teze, kterou netvrdil, což je oblíbený manévr eristického fingování. Tato chyba může být samozřejmě i spontánní. Vzniká často špatnou volbou premis, které stáčí důkaz jinam, nebo prostě špatným pochopením teze, nebo nesprávným vytvořením antiteze, jejímž prostřednictvím se má teze vyvrátit.

Tak např. materialisté chtějí dokázat, že mozek je principem myšlení poukazem na závislost myšlení na mozku. Tím však dokázali, že mozek je nutnou podmínkou, ne však že je principem (postačující podmínkou) myšlení. Racionalisté zase špatně chápou tezi o existenci vrozených ideí, když se spokojují s důkazem obecných a nutných pravd; ty totiž ještě nemusí být vrozené. Podobné nepochopení je patrné u ateisty, když vyvrací všemohoucnost Boží nemožností stvořit kulatý čtverec; pojem všemohoucnosti totiž neobsahuje rozpor – možnost stvořit nic. Proti principu kauzality argumentují tímto defektním způsobem myslitelé závislí na Humeovi, když dokazují, že z konkrétní příčiny nevyvodíme konkrétní účinek a naopak. Jenže princip kauzality je formulován v abstraktní rovině a tvrdí, že danost účinku nutně vyžaduje příčinu bez ohledu na to, zda se orientujeme v konkrétní kauzalitě.

Posun také vzniká špatnou volbou premis, když se např. dokazuje, že Bůh není předmětem teologie takto: Věda předpokládá znalost svého předmětu v esenci – čím je; teologie nepředpokládá o Bohu znalost čím je; z toho však plyne, že teologie není věda a nikoli zamýšlený závěr: Bůh není předmětem teologie. Tento závěr by plynul z premis: Předmět teologie musí být v esenci znám; Bůh není v esenci znám, tedy není předmětem teologie.

Speciální případy posunutí představují tzv. neúměrné důkazy, které sice tendují k tezi, takže posun není tak viditelný, ale dokazují více či méně, než mělo být dokázáno. Sem míří sentence: Kdo málo či mnoho dokazuje, nedokazuje nic.

Tak např. existencialisté dokazují nezpůsobnost vědecké racionality ve výkladech lidského života poukazem na „antropologické selhání“ přírodovědy. Ale vědecká racionalita není absorbována přírodovědou. Málo také dokazuje anarchista, když chce poukazem na diktatury dovozovat etickou neúnosnost státní organizace: Co vede k diktatuře je mravně špatné; státní organizace někdy vede, tedy je špatná – ovšem jen někdy. Podobně by mohl absolutista dokazovat etickou neúnosnost pluralismu, poukazem na jeho anarchistické vyústění. Zase by dokazoval málo, neboť pluralismus anarchii neimplikuje.

Méně dokazuje i žurnalista, když vyvozuje, že disident má být ministrem, protože bojoval s totalitním režimem. Z těchto zásluh však plyne, že by měl být nějak od-

měněn. Není však zřejmé, proč zrovna ministerským křeslem. Podobně, kdo vyvrací papežskou neomylnost uvedením mylných výroků nějakého papeže, dokazuje málo, neboť neomylnost se týká speciálních výroků. V těchto případech se tedy zjednodušuje problém redukcí teze. Dokazuje se jen částečně, takže se vlastně nedokazuje, co mělo být dokázáno.

Opačnou modalitu neúměrných důkazů představují takové pokusy, v nichž se volí příliš široké, vesměs mylné premisy, takže se z nich dá vyvodit víc a toto plus už obvykle obsahuje zjevný omyl, který diskredituje předpoklad. Tak se dokazuje nepatřičnost sebevraždy premisou: Co jsme si nedali, to si nesmíme brát. Pak bychom se nemohli ani stříhat. Podobně se dokazuje nespravedlnost totalitního režimu z uplatňování moci; to by byl ovšem každý režim nespravedlivý. Vysvětluje-li někdo vědecký pokrok protestantů toliko svobodou víry, musí připustit též pokrok i u Indiánů. Tato chyba nastává, jak patrně, volbou příliš širokého středního pojmu, který pak zahrnuje i subjekty, jimž predikát nepatří. Posunutí důkazu je tedy defektem teze.

3. Předpojetí důvodu

Tento defekt spočívá v tom, že dokazujícímu zůstává z nějakého důvodu permanentně utajeno, že by měl své důvody také přivést k zřejmosti. Předpojetí tedy působí zablokování důkazu. Ve filosofických systémech dochází k takovému osudnému předpojetí velice často.

Z nedostatku kritičnosti či orientace v problémových souvislostech se ve výchozích reflexích dogmaticky zavede nějaký předpoklad, který určuje směr dalšího vývoje filosofické myšlenky a svou nepravdivostí ji ve formě implikovaných omylů a pseudoproblémů neúnosně zatěžuje. V dalších disciplínách budeme kritickými analýzami různých směrů odhalovat celou řadu takových kardinálních omylů. Na rozdíl od většiny autorů klasických učebnic logiky se domníváme, že předpojetím důvodu je i tzv. dogmatismus primárních evidencí, o nichž převládá mínění, že jsou nedokazatelné a že ani nepotřebují být dokazovány. V noetice se pokusíme ukázat, že důkaz naopak potřebují a že mohou být dokázány. Proti jejich dokazatelnosti se obvykle namítá, že by se musely dokazovat kruhem, neboť jsou v každém aktu poznání nutně přítomny, takže je postulujeme i v každé premise.

Problém dokazatelnosti primárních evidencí tu nemůžeme řešit, ale jeho naznačení přivádí k dalšímu druhu předpojetí: ke kruhovému dokazování. Kruh v důkaze nastává, když se závěr dostane do předpokladu, když je vyvozován ze sebe samého. Tato konfuze je ovšem destrukcí důkazu, neboť ničí esenci úsudku, který je pro důkaz konstitutivní. Úsudek je totiž vyvození závěru z jiných soudů, zatímco v kruhovém dokazování se vyvozuje z téhož; je to argumentační tautologie.

Např. duše je duchová, neboť je jednoduchá; jestliže se však minor dokazuje duchovostí, je to kruh. Celý pokus vypadá takto: Jednoduché je duchové, duše je jednoduchá, tedy je duchová. Důkaz minor: Duchové je jednoduché, duše je

duchová, tedy je jednoduchá. V tomto sylogismu však jako minor funguje závěr prvního sylogismu; proto důkaz anihiluje.

4. Chybné konsekvence

Kromě teze a důvodů je základní složkou důkazu i důslednost, s níž plyne závěr z předpokladu. Chyby, které se tu vyskytují odporují pravidlům správného usuzování a byly už ozejmovány v souvislosti s výkladem těchto pravidel.

Seznam použité literatury:

- Anzenbacher A.: Úvod do filozofie, SPN Praha 1991
Aristoteles: Organon, ČSAV 1958–78
Bolzano B.: Vědosloví, Academia 1981
Földesi T.: Filosofické problémy pravdy, Pravda 1980
Gredt I.: Elementa Philosophiae, Herder 1932
Heidegger M.: Konec filosofie a úkoly myšlení, samizdat 1984
Kadeřávek E.: Soustava filosofie křesťanské, Hradec Králové 1920
Kolman A.: Logika, Svoboda 1947
Krejčí F.: Logika, Kober 1921
Leibniz G. W.: Monadologie a jiné práce, Svoboda 1982
Maritain J.: Malá logika, samizdat
Patristika a scholastika, Pravda 1975
Piaget J.: Múdrosť a ilúzie filozófie, Pravda 1977
Pospíšil J.: Filosofie podle zásad sv. Tomáše — Logika, Rajhrad 1913
Scruton R.: Krátke dejiny novovekej filozofie, Archa Bratislava 1991
Skácel M.: Kurs aristotelsko-tomistické filosofie — II. Logika formálná, samizdat 1969
Tarski A.: Úvod do logiky, Academia 1966
de Vries J.: Logica, Herder 1964
Zigliara T. M.: Summa Philosophica — Logica, Paris 1905

JIŘÍ FUCHS
FILOSOFIE

Úvod do filosofie
1. Filosofická logika

**vydalo nakladatelství Krystal OP s.r.o.,
Husova 8, 110 00 Praha 1
jako svou 51. publikaci
vydání třetí, Praha 1999**

**obálka Martin Rosenbaum
sazba a grafická úprava Krystal OP
tisk Unitisk, Praha**

Tato kniha je první částí autorova cyklu klasické filosofie, který vychází z aristotelských inspirací a motivů. Jakožto filosofická disciplína rozpracovává tradiční logika i teoretická témata, přičemž klade důraz na odůvodnění svých poznatků; neredukuje se tedy na pouhý návod správného myšlení. Takové pojetí sice klade vyšší nároky na čtenáře, ale na druhé straně rozptyluje domněnky o překonání tradiční logiky. Studium této knihy je tedy už zároveň účastí na filosofickém myšlení.

Rozvržení celého autorova cyklu klasické filosofie a předběžnou orientaci pak čtenáři poskytne první část knihy - Úvod do filosofie.