

STŘEDOŠKOLSKÁ ODBORNÁ ČINNOST

Obor č. 17: Filozofie, politologie a ostatní humanitní a společenskovední obory

JEDNO A MNOHÉ K problematice diverzifikace jsoucen a analogie pojmu jsoucna

**Benedikt Mrázek
Pardubický kraj**

Pardubice 2023

STŘEDOŠKOLSKÁ ODBORNÁ ČINNOST

Obor č. 17: Filozofie, politologie a ostatní humanitní a společenskovední obory

JEDNO A MNOHÉ

K problematice diverzifikace jsoucn a analogie pojmu jsoucn

THE ONE AND THE MANY

To the Problem of Diversification of Beings and the Analogy of the Concept of Being

Autoři: Benedikt Mrázek

Škola: Gymnázium Dr. Emila Holuba, Na Mušce, 534 01 Holice

Kraj: Pardubický kraj

Pardubice 2023

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem svou práci SOČ vypracoval/a samostatně a použil/a jsem pouze prameny a literaturu uvedené v seznamu bibliografických záznamů.

Prohlašuji, že tištěná verze a elektronická verze soutěžní práce SOČ jsou shodné.

Nemám závažný důvod proti zpřístupnění této práce v souladu se zákonem č. 121/2000 Sb., o právu autorském, o právech souvisejících s právem autorským a o změně některých zákonů (autorský zákon) ve znění pozdějších předpisů.

V Pardubicích dne 2.1.2023

Benedikt Mrázek

Poděkování

Rád bych na tomto místě poděkoval redakci časopisu *Acta Filozofické fakulty na Západočeské univerzitě v Plzni* za nesmírnou ochotu projevenou při revizi některých úryvků této práce formulovaných do podoby (nevydaných) kratších článků. Mé poděkování patří i dr. Lukáši Novákovi za zaslání některých jeho publikací, jež mi nebyly jinak dostupné, stejně tak jako panu Jiřímu Fuchsovi, jenž mi ochotně zodpovídal dotazy, které jsem k jeho úvahám o analogii jsoucna vznášel. Dále děkuji paní učitelce Mgr. Evě Pýchové za pomoc s gramatickou stránkou textu. A to nejdůležitější nakonec: děkuji Karolíně Řezníčkové, stejně jako i své rodině, za pomoc s přípravou textu a poskytnutou všeobecnou podporu.

Anotace

V přítomné práci se její autor zabývá problematikou ospravedlnění existence plurality jsoucen. Výchozím bodem jeho práce je argument inspirovaný myšlením antického filosofa Parmenida, jež lze formulovat následovně: *není možné, aby existovala pluralita jsoucen, neboť jednotlivá jsoucna se od sebe liší buď tím, co je, anebo tím, co není. Tím, co není, se od sebe lišit nemohou, neboť to, co není, nepůsobí ani žádnou diferenciací. Tím, co je, se ovšem rovněž lišit nemohou, neboť by tak vznikl nekonečný regres.* Předkládaný text sleduje historii nejvýznamnějších pokusů tento argument vyvrátit (od Platóna po tomistickou školu období třetí scholastiky), přičemž hlavní důraz je kladen na aristotelickou tradici argumentující proti Parmenidovi tzv. *aporii rodu*, podle níž jsoucno nemůže být klasickým generickým pojmem. Zde se otevírá prostor pro scholastické diskuse ohledně sémanticko-metafyzického charakteru pojmu jsoucna: je tento analogický (Tomáš a tomisté), či univokální (Duns Scotus a scotisté)? Poslední kapitola rozvíjí systematickou argumentaci ve prospěch jednoznačnosti pojmu jsoucna a formuluje pokus odhalit inkonzistence, jichž se dopouští „aristotelisko-tomistická“ (na rozdíl od té scotistické) metafyzika. Autor zde zvláště ukazuje, že svým přijetím Aristotelovy *aporie rodu* se klasická západní metafyzika paradoxně a nevědomky znovu hlásí k Parmenidovu diktu, a stává se tak striktně *nearistotelickou*, bereme-li v potaz to, co je aristotelismem běžně míněno.

Klíčová slova

vztah jednoty a mnohosti jsoucen; analogie nebo jednoznačnost pojmu jsoucna; aporie rodu; Aristotelés a aristotelismus

Annotation

In present thesis, its author deals with the problem of justification of plurality of beings. As his outcome serves an argument inspired by thought of antic philosopher Parmenides from Elea, which can be formulated as follows: *it is impossible for the plurality of beings to exist, since particular beings must differ either on the basis of something which is, or on the basis of something which is not. It cannot be on the basis of what is not, since what is not simply cannot cause any difference whatsoever. But it cannot be on the basis of what is either, since it would cause an infinite regress.* The thesis presented tracks the history of the most significant attempts to refuse this argument (from Plato to Third scholasticism's Thomistic School), while the biggest focus is laid on the Aristotelian tradition, which argued against Parmenides on the basis of the so-called Aporia of Genus, according to which being is not a generical term. This opens a room for the Scholastic discussions over the semantic-metaphysical character of being: is it analogical (Thomas and Thomists) or univocal (Duns Scotus and Scotists)? The last chapter develops a systematical argumentation in favor of the univocity of being and attempts to discover some inconsistencies in the „Aristotelian-Thomistic“ (as opposed to the Scotistic one) metaphysics. The author especially shows that by its acceptance of Aristotle's Aporia of Genus, the classical Western metaphysics quiet paradoxically and unconsciously assigns to the

Parmenides' dictum and thus becomes strictly *un aristotelian*, if we consider what is by Aristotelianism traditionally meant.

Keywords

a relation between unity and plurality of beings; analogy or univocity of the concept of being; aporia of genus; Aristotle and Aristotelianism

Obsah

1	ÚVOD.....	3
2	HISTORICKO-SYSTEMATICKÉ POZADÍ TÉMATU	7
2.1	HERAKLEITOS A PARMENIDES	7
2.2	PLATÓN.....	8
2.3	ARISTOTELÉS	10
3	TOMÁŠOVO STANOVISKO K PROBLÉMU A JEHO PŘEDPOKLADY	14
3.1	TRANSCENDENTÁLNÍ POJMY	14
3.2	ÚVOD DO TÉMATU ANALOGIE.....	18
3.3	PROBLEMATIKA OBECNÝCH POJMŮ	20
3.4	DĚLENÍ DRUHŮ ANALOGIE	32
3.5	JAKÝM ZPŮSOBEM JE ANALOGICKÝ POJEM JSOUCNA?	37
4	SCOTOVA KRITIKA ANALOGIE	40
4.1	KONCEPCE JINDŘICHA Z GENTU.....	40
4.2	SCOTOVY ARGUMENTY <i>CONTRA ANALOGIA</i>	42
4.2.1	PRVNÍ ARGUMENT	45
4.2.2	DRUHÝ ARGUMENT.....	48
4.2.3	TŘETÍ A ČTVRTÝ ARGUMENT.....	50
4.3	KONSEKVENCE SCOTOVÝCH ARGUMENTŮ.....	53
4.3.1	PROBLÉM 1: SCOTOVA REINTERPRETACE APORIE RODU	53
4.3.2	PROBLÉM 2: JEDNOZNAČNÝ POJEM PRO REALITY, JEŽ JSOU <i>PRIMO DIVERSA</i>	56
4.4	INSPIRACE PRO NOMINALISMUS?	60
4.5	ZÁVĚR KAPITOLY	60
5	ODPOVĚDI TOMISTŮ NA KRITIKU DUNSE SCOTA	62
5.1	ÚVOD DO POJETÍ ANALOGIE AUTORŮ TOMISITCKÉ TRADICE	63
5.1.1	DISJUNKČNÍ (KVAZI)ANALOGIE	63
5.1.2	<i>CONTRA</i> SCOTOVA DEFINICE	64
5.2	ŘEŠENÍ NÁMITKY Z FALLACIO AEQUIVOCATIONIS.....	66
5.3	ABSTRAKCE ANALOGICKÝCH POJMŮ <i>PER CONFUSIONEM</i>	67
6	REKAPITULACE	73
7	VLASTNÍ REFLEXE PROBLÉMU	75

7.1	KRITIKA TOMISTICKÉ TEZE VŠEOBSÁHLOSTI	75
7.1.1	DISKUSE S J. FUCHSEM I.....	77
7.2	KRITIKA ANALOGICKÉHO CHÁPÁNÍ POJMU JSOUCNA.....	79
7.3	PROBLÉM APORIE RODU	82
7.3.1	ODMÍTNUTÍ PREMISY MINOR	83
7.3.2	KOMPLIKACE S ODMÍTNUTÍM <i>MINOR</i>	87
7.4	PROBLÉM BOŽÍ JEDNODUCHOSTI	88
7.5	CHARAKTER JEDNOZNAČNÝCH TRANSCENDENTÁLNÍCH POJMŮ	90
7.6	„JSOUCNO‘ JE PŮVODNĚ (NEZREDUKOVATELNĚ) MNOHÉ“ VS. „JSOUCNA JSOU PŮVODNĚ (NEZREDUKOVATELNĚ) DIVERZIFIKOVÁNA“	92
7.7	SCOTUS ARISTOTELŠTĚJŠÍ NEŽ ARISTOTELÉS PODRUHÉ	93
7.7.1	„ARISTOTELSKO-TOMISTICKÁ“ METAFYZIKA PARMENIDOVSKÝM MONISMEM?	94
7.8	APORIE: ANALOGIE MEZI JSOUCNEM REÁLNÝM A INTENCIONÁLNÍM.....	96
8	ZÁVĚR.....	97
	ZKRATKY CITOVANÝCH PRAMENŮ.....	100
	LITERATURA.....	101
	PRIMÁRNÍ LITERATURA	101
	SEKUNDÁRNÍ LITERATURA.....	102

1 ÚVOD

Ačkoli z hlediska současné filosofie už jde o problém spíše zapomenutý, řada dnešních historiků upozorňuje, že téma jednoty a mnohosti je staré téměř jako filosofie sama. Už první filosofové se v antickém Řecku zabývali tématem vztahu těchto dvou protikladů¹ a ten tak lze označit za jeden z nejzákladnějších či dokonce ten úplně nejzákladnější filosofický problém.

Kromě zmíněného můžeme na našem tématu nalézt další zajímavý aspekt, totiž jeho stálou aktualitu (ve smyslu nikoli akademické atraktivity, jak bylo již řečeno, nýbrž ve smyslu filosofické naléhavosti, která mi, jak doufám, může sloužit coby ospravedlnění výběru takto složitě a málo diskutovaného tématu). Nejenže se tedy jedná o problém snad nejstarší, ale s trochou nadsázky můžeme říci, že jde zároveň o problém nejmladší či alespoň jeden z nejmladších, neboť, jak se pokusím ještě ukázat, jeho nevyřešení či nesprávný způsob řešení může mít fatální důsledky pro všechny ostatní vědní obory i dnes. Aktualita našeho problému je vysvětlitelná do značné míry jeho intelektuální náročností; vzhledem k tomu, že jde o problém zcela mezní a nanejvýš abstraktní, každá sebesubtilnější distinkce zde hraje důležitou úlohu a proto je velmi snadné v zákrutech našeho problému zabloudit.² To si můžeme dobře ilustrovat na historických příkladech dvou presokratických myslitelů – na Herakleitovi z Efezu (cca 540-480 př. n. l.) a Parmenidovi z Eleje (510-450 př. n. l.).

Herakleitos se ve snaze pochopit realitu příliš upnul na pouze jeden z extrémů zmíněného bipolárního vztahu jednota-mnohost; na mnohost. Realita je podle tohoto antického myslitele neustálou změnou, soubojem protikladů. Herakleitos zabsolutizoval fenomenální svět v té podobě, jak se jeví našim smyslům – tj. jako neustále proměnlivý. Herakleitovu pozici dobře vystihuje jeho dnes již proslavený citát: *dvakrát nevstoupíš do jedné řeky*.³

Naproti němu stál Parmenides, který se naopak přiklonil k opačnému extrému, k jednotě. Podle Parmenida existuje jen jedno absolutní Jsoucní, neboť připuštění existence mnohosti vede k závažným rozporům. Parmenidův hlavní argument je motivován touto významnou dikcí: *bytí je a nebytí není*.⁴ Nelze myslet, aby nebytí – tj. něco, co není – bylo. A z toho náš myslitel

¹Srov. Michael C. Stokes: *One and Many in Presocratic Philosophy*, Washington: Centre for Hellenic Studies 1971; řadu tématicky různých příspěvků na téma jednoty a mnohosti z jak historického, tak systematického hlediska poskytuje i publikace Martin Jabůrek (ed.): *Jednota a mnohost*, Brno: CDK 2008.

²To, že v dané oblasti nebylo dosaženo jednoznačné shody, dějiny ukazují celou řadou vykonaných pokusů tento problém vyřešit, přičemž žádný z nich nelze označit za zcela přesvědčivý; vždy přijde někdo nový, kdo se snaží formulovat jiné řešení. Tuto skutečnost považuje Pavel Hobza za důkaz principiální nevyřešitelnosti problému jednoty a mnohosti, kteréžto přesvědčení připisuje i Platónovi. Srov. Pavel Hobza: „Jednota a mnohost mezi mýtem a logem aneb lekce z Platónova dialogu Sofistés“, in: Jabůrek (ed.): *Jednota a mnohost*, op. cit., s. 19-33. Pro polemiku s Hobzovou interpretací Platóna srov. Roman Cardal: „Postmoderní adaptace Platónova myšlení“ in: *Distance* 13 (2009) / 7, k datu 17. 3. 2023 dostupné online, URL =<<https://www.distance.cz/ro%20n%20ADk-2009/4-%20ADslo/postmodern%20AD-adaptace-plat%20B3nova-my%20A1len%20AD>>.

³Srov. slovenský překlad některých Herakleitových úryvků v knize *Predsokratici a Platón. Antológia z diel filozofov*, Bratislava: Epoque 1970, s. 93-107; k této interpretaci srov. též Platónovy dialogy *Theaitétos* (česky viz Platón: *Theaitétos* (Praha: Oikoymenh 2007)); *Kratylos* (402a – cit. in Daniel W. Graham: „Heraclitus“, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, k datu 15. 11. 2022 dostupné online, URL=<<https://plato.stanford.edu/entries/heraclitus/#PhiPri>>, kap. 3.1).

⁴Ibid., s. 113-116, zvl. 114: „*Treba hovoriť a myslieť, že jestvujúce je, lebo bytie je, ale nič nie je [...] lebo to sa nikdy nebude môcť dokázať, že jestvuje nebytie*“; „*Chcem ti teda povedať – a ty počúvaj moje slová a zachovej*

vyvozuje, že může existovat jen jediné jsoucno, jež není ve svém bytí nijak omezováno a je tedy nekonečné; to, co by toto jsoucno omezovalo v jeho absolutním Bytí, by totiž muselo být rovněž jsoucnem, a tedy bytím, ale zároveň by bylo i nejsoucnelem čili nebytím – totiž nebytím onoho prvního jsoucna. Avšak nebytí není, a tudíž nemůže existovat pluralita jsoucen. Kromě toho, kdyby existovala pluralita jsoucen, znamenalo by to, že se v navzájem v nějakém svém aspektu shodují (totiž v tom, že jsou), ale zároveň se liší (totiž ve svých individuálních diferencích) – je však nemožné, aby *jedno* (nakolik je jedním) jsoucno bylo zároveň s něčím jiným totožné i od něho rozdílné.⁵

Další, a pro tuto studii nejvýznamnější argument, který je možné vyčíst z Parmenidova díla, operuje s toutéž dikcí, ale poněkud jinak: podle něho to, co by mělo jednotlivá jsoucna odlišovat, je buď jsoucnem, anebo nikoli. Obě varianty jsou však absurdní, neboť jestliže to jsoucnem je, pak nemůže jedno jsoucno rozrůžňovat od jiného – právě proto, že je to rovněž jsoucnem (navíc, jestliže je to jsoucnem, pak se samo musí něčím odlišovat od ostatních jsoucen, a takto do nekonečna, což je absurdní). Na druhou stranu, jestliže to jsoucnem není, jak je možné, že to působí mnohost, rozrůžnění mezi jsoucnem?⁶ Vždyť nebytí, nejsoucno není! Stejně tak je rozporný koncept změny, neboť změna není nic jiného než „přechod z nebytí do bytí“; avšak nebytí není, tudíž z něj ani nemůže nic „přecházet“ v bytí. Jestliže tedy něco *je*, je pouze jedna cesta, jak toto *bytí* pojmut: jako věčné, neměnné a jediné. Změna a mnohost na fenomenální úrovni je podle Parmenida pouhým preludem.⁷

Už na první pohled se nám zdá zřejmé, že jak Herakleitos, tak Parmenides udělali někde chybu, ačkoli ještě nemusíme přesně vědět kde. Jestliže je však naše intuice správná, pak se celý problém vrací zpět a opět je třeba vysvětlit, jak je možné objektivně vysvětlit koexistenci jednoty a mnohosti v témže světě. Zdá se, že oba naši antičtí autoři poněkud podcenili hloubku probíraného tématu a příliš těžkopádně se přiklonili buď k jednomu, nebo ke druhému extrému. To však velmi často nestačí, realita často není tak uniformní či, řekněme, černobílá. Pravda musí ležet někde uprostřed.⁸

V následujícím textu se inspiroji zvláště Parmenidovou pozicí a ve světle jím navozeného problému se táži, jak lze vysvětlit pluralitu existujících věcí. Při kladení této základní otázky reflektuji scholastické diskuse na toto téma. Významná je v tomto ohledu diskuse tomistické

si ich – ktoré cesty skúmania sú jedine mysliteľné: jedna, že je a nemôže nebyť, to je cesta presvedčenia, lebo sleduje pravdu; druhá, že aj nie je, aj nevyhnutne musí nebyť. Táto cesta však – to ti hovorím – je celkom nepoznateľná, totiž nejestvujúce nemôžeš ani poznať (pretože to ne nie možné), ani vysloviť, lebo myslenie a bytie je to isté.“

⁵Tato zmíněná obtíž motivuje i téma celého Platónova dialogu *Parmenidés*, viz pasáž 127e *et passim* (česky viz Platón: *Parmenidés*, Praha: Oikoymenh 2010, překlad František Novotný).

⁶Ibid., s. 115: „*A sila dôkazu nikdy nepřipustí, aby z nejestvujícího vzniklo něco vedla neho.*“

⁷Tuto interpretaci Parmenida podává i Andrew Lazella v knize *The Singular Voice of Being: John Duns Scotus and Ultimate Difference*, New York: Fordham University Press 2019, kap. Introduction a kap. 1.1 a vztahuje ji k učení Jana Dunse Scota právě v tomto aspektu, totiž otázce jsoucnosti diferencí jsoucna. Tomu se budeme věnovat podrobněji ve čtvrté kapitole. Obecně můžeme nyní upozornit, že předkládaná práce je svým námětem do značné míry podobná Lazellově monografii.

⁸Proto Platón jejich učení označuje za pouhé mýty či, řekněme, pohádky pro děti (srov. *Sofista (Soph.)* 242c: „*Ukazuje se, že nám každý vypravoval jakýsi mýtus, jako dětem.*“ (překlad František Novotný v Platón: *Sofisté*, Praha: Oikoymenh 2009); srov. Hobza: „*Jednota a mnohost mezi mýtem a logem aneb lekce z Platónova dialogu Sofisté*“, op. cit.

školy, navazující na středověkého filosofa a teologa Tomáše Akvinského (1225-1274),⁹ a školy scotistické, navazující na jiného významného scholastika, Jana Dunse Scota (1265/6-1308)¹⁰. Tomistická škola ve snaze odvrátit Parmenidovu aporii zavádí tzv. analogii jsoucna (která je samozřejmě k nalezení i u Tomáše a zpětně ji můžeme datovat až k Aristotelovi, ale ona *tomistická* analogie má určitý specifický a do značné míry autonomní ráz, který nás právě bude zajímat). Jak ale upozorňují snad všichni dnešní badatelé, jedním z hlavních důvodů, proč tomisté kladli na výklad analogie takový důraz, je kritika této koncepce ze strany Dunse Scota. Po určitém historickém úvodu, následujícím výkladu Tomášova pojetí jednoznačných obecných pojmů a úvodu do problematiky pojmů analogických bude tedy nutné se zaměřit i na Scotovu kritiku analogie. Následně ukážu, jakým způsobem na ni reagovala pozdější tomistická škola, a nakonec se pokusím o vlastní reflexi problému.

Při svých úvahách jsem významně inspirován pracemi Lukáše Nováka¹¹ a Jiřího Fuchse¹², přičemž krátká mailová diskuse nad tímto tématem s posledně zmíněným pro mne byla motivací k tomu zajímat se o ně hlouběji. Mezi zahraničními autory jsou z interpretačního hlediska pro tento text význační zejména Domenic D'Ettore (tomistická tradice ohledně analogie)¹³ nebo Giovanni Ventimiglia (transcendentálie *aliquid* ve smyslu *diversum* – inspirace pro spojení s analogií)¹⁴; z české provenience pak Roman Cardal (kontinuita chápání *aliquid* jako transcendentálie od Platóna přes Aristotela až do období scholastiky)¹⁵. Do značné míry budu též v následujícím užívat svého dříve již publikovaného článku „Problém aporie rodu a analogie transcendentálních pojmů“¹⁶. Chtěl bych ještě upozornit na již citovanou knihu A. Lazelly *The Singular Voice of Being: John Duns Scotus and Ultimate Difference*, jež, jak bylo již zmíněno v pozn. 7, se svou obecnou metodou částečně shoduje s předkládanou studií, ačkoli její zájem je spíše historický a zaměřený výhradně na jednu v této oblasti významnou osobnost, Jana Dunse Scota – toho zde my naopak pojímáme jen jako jednu z řady postav. I přesto však

⁹Někdy je Tomášovi přezdíváno jako *Doctor angelicus*, *Doctor communis* či *Doctor universalis*. K biografickým údajům a zajímavostem k tématu Tomášova života a díla viz kupř. Gilbert Keith Chesterton: *Svatý Tomáš Akvinský*, Praha: Krystal OP 1993 (z anglického originálu *St. Thomas Aquinas* přeložil Timotheus Vodička); Josef Pieper: *Tomáš z Akvina*, Řím: Křesťanská akademie 1972 (z německého originálu *Hinführung zu Thomas von Aquin* přeložil Maurus Verzig); pro ucelený obraz a kontext Tomášových nejvýznamnějších děl viz též knihu Tomáš Machula: *Tomáš a jeho sumy*, České Budějovice: Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích 2020.

¹⁰Též *Doctor subtilis*. K životopisným údajům o této osobě viz Stanislav Sousedík: *Jan Duns Scotus. Doctor subtilis a jeho čeští žáci*, Praha: Vyšehrad 1989, s. 17-29; Michal Chabada: *Ján Duns Scotus. Výbrané kapitoly z jeho epistemologie a metafyziky*, Bratislava: Univerzita Komenského Bratislava 2007, odd. 1, s. 7-18.

¹¹Z nich zejména Lukáš Novák: „Conceptual Atomism, 'Aporia Generis' and a Way Out for Leibniz and the Aristotelians”, in: *Studia Neoaristotelica. Časopis pro aristotelicky orientovanou křesťanskou filosofii* 6 (2009) / 1, s. 15-49; Lukáš Novák: „Analogický pojem po Scotovi? Kritika tomistické teorie analogie”, in: Petr Dvořák (ed.): *Analogie ve filosofii a teologii*, Brno: CDK 2007, s. 141-162; aj.

¹²Jiří Fuchs: *Návrat k esenci*, Praha, Krystal OP 2004, s. 36-46.

¹³Viz zvláště jeho knihu *Analogy After Aquinas: Logical Problems and Thomistic Answers*, Washington: The Catholic University of America Press 2018; aj.

¹⁴Srov. zvláště Giovanni Ventimiglia: „Die Transzendentalienlehre des Thomas von Aquin: Denktraditionen, Quellen, Eigenheiten“, in: Jan A. Aertsen – Andreas Speer (eds.): *Was ist Philosophie im Mittelalters?*, Berlin, Boston: De Gruyter 2012, s. 522-528; aj.

¹⁵Roman Cardal: „Platónův sofista – základy pluralistické metafyziky“, in: *Distance. Revue pro kritické myšlení* 8 (2005) / 1, s. 5-25.

¹⁶Benedikt Mrázek: „Problém aporie rodu a analogie transcendentálních pojmů“, in: *Distance* 25 (2022) / 1, s. 5-30.

v sedmé kapitole uvidíme, že tento myslitel má mezi ostatními přece jen určité výlučné postavení.

Na závěr je vhodné připojit ještě následující poznámku ke kompozici mého textu. Aby se filosofie nestala pouhým historicky orientovaným výčtem filosoficky činných autorů a pozic jimi zastávaných, je třeba trvat na určitém autonomním kritickém odstupu.¹⁷ Ten by ovšem zároveň neměl zasahovat přímo do historicko-výkladových částí, což by totiž vedlo ke zmatení probíraného tématu. Z toho důvodu jsem postupoval tak, že nejprve představuji výklad problému v historicko-kontextuálním aspektu a teprve ke konci se uchyluji k výraznějším pokusům o jeho samostatnou reflexi.

¹⁷Ze zřejmých důvodů je pouze „historický“ přístup k filosofii velmi nešťastný a je navíc i zcela proti duchu celého „scholastického“ způsobu uvažování. Tak Tomáš píše v komentáři ke II. knize *Etiky Nikomachovy* (*Sent. Lib. Eth. II, lect. I*): „Většina lidí může poznat pravdu spíše tím, že je poučí druzí, než tím, že by něco sami objevili. Každý, kdo něco zkoumá, se také naučí víc od druhých lidí, než sám objeví. Protože však v učení nemůžeme postupovat donekonečna, musí lidé také hodně věci objevovat.“ (překlad Tomáš Machula v Tomáš Akvinský: *Komentář k Etice Nikomachově, II. kniha*, Praha: Krystal OP 2013). Pro výklad na toto téma viz Pieper: *Tomáš z Akvina*, op. cit., s. 49-71; tomuto charakteru scholastického přístupu k autoritám ve vztahu k samostatnému promýšlení problémů se věnuje i studie Lukáš Novák: „Scotova ‚recepce‘ iluminacionismu. Případová studie scholastického přístupu k autoritám“, in: Daniel Heider – Jan Samohýl – Lukáš Novák (eds.): *Pluralita tradic od antiky po novověk*, Studia Neoaristotelica Supplementum II, České Budějovice: Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích 2015, s. 147-164, zvl. 160-162.

2 HISTORICKO-SYSTEMATICKÉ POZADÍ TÉMATU

V čem spočívá problematičnost předpokladu existence plurality jsoucen, to jsme viděli na argumentaci Parmenidově. Nyní se podívejme na možné opozice vůči této argumentaci. Budeme zkoumat konkrétně dva způsoby protiargumentace, z nichž oba jsou velmi významné pro další vývoj západní (včetně té scholastické) metafyziky. Jedná se o řešení Platónovo (427-347 př. n. l.), jak jej představil ve svém dialogu *Sofistés*, a řešení Aristotelovo (384-322 př. n. l.). Nejprve ovšem učiníme krátkou poznámku k interpretaci díla Herakleitova a Parmenidova.

2.1 HERAKLEITOS A PARMENIDES

Stejně tak jako je nesmyslné pokoušet se interpretovat vliv nějakého autora na autora jiného na základě poznatků, které o daném autorovi máme dnes a bez zohlednění poznatků, které o něm měl onen údajně ovlivněný autor, je významný rozdíl mezi tím, zda se ptáme po skutečné pozici nějakého historického autora, nebo zda zjišťujeme, jak byla jeho pozice interpretována jinými.¹⁸ Pozice, jež jsem v úvodu připsal Herakleitovi s Parmenidem, nebyly a ani neměly být dokonalým vyjádřením jejich vlastních pozic, ale spíše výkladem toho, jak byly tyto pozice chápány Platónem – což zajisté není totéž –,¹⁹ jehož interpretace podstatně ovlivnila celou další interpretátorskou tradici. A tato interpretace je pro nás zdaleka nejdůležitější, neboť nás zajímá právě to, jaký vliv Herakleitos s Parmenidem (či spíše jen Parmenides) měli na následující tradici západní metafyziky (jde nám tedy o to, jak byli touto tradicí interpretováni a dále recipováni).

To, co bylo již k Herakleitovi s Parmenidem řečeno, je tedy z hlediska cíle naší práce postačující. Abychom ale učinili zadost požadavku na historickou přesnost, zmiňme si nyní v naprosté stručnosti poněkud věrnější způsob interpretace jejich děl.

Ohledně **Herakleita** je třeba v souladu s nejuznávanějšími výsledky moderního bádání poznamenat, že jemu připisovaná teze „*dvakrát nevstoupíš do jedné řeky*“ se v jeho myšlení nevyskytuje, či alespoň ne přesně v této podobě a v tomto významu. Ačkolí se u Herakleita některá přirovnání světa k plynoucí řece skutečně nacházejí,²⁰ Daniel Graham upozorňuje, že jejich cílem je buď ukázat právě to, že identita čili stálost řeky spočívá v jejím plynutí (kdyby řeka přestala plynout, stala by se jezerem) – spíše tedy než tvrdit „*dvakrát nevstoupíš do jedné řeky*“ by bylo adekvátní tvrdit „*přestože pokaždé vstoupíš do jiné vody, může se jednat stále o tutéž řeku*“. Další možnou intencí Herakleitových citátů je ukázat identitu člověka oproti

¹⁸Srov. John Palmer: *Plato's Reception of Parmenides*, Oxford: Clarendon Press 1999, kap. 1.

¹⁹Srov. Filip Karfík: „Vieles wie Eines ist das Sein.‘ Identität und Differenz bei Heraklit, Parmenides und Platon“, in: *Acta Universitatis Carolinae – Philologica. Graecolatina Pragensia* 15 (1997) / 1, s. 35-45.

²⁰B12: „*Na tých, čo vstupujú do tej istej rieky, valí sa stále iná a iná voda*“ (Predsokratíci a Platón, s. 99); B49a: „*Do tej istej rieky vstupujeme, a predsa nevstupujeme, sme a nie sme*“ (ibid.); B91a: „*Podle Herakleita není možné vstoupit dvakrát do jedné řeky či přijít dvakrát do styku s jedním materiálním jsoucнем v tomtéž stavu.*“ (přel. z. Graham: „Heraclitus“, kap. 3.1.). Srov. ibid.

okolnímu přírodnímu prostředí: ačkoli vstupuje stále do jiné vody, je to *pořád on*, kdo tam vstupuje.²¹

Ani u **Parmenida** není situace tak jednoduchá.²² Existují různé interpretace jeho myšlení, z nichž některé vůbec popírají Parmenidův monismus, či jej alespoň uvádějí do patřičné „pluralistické“ specifikace; tak např. Patricia Curd v tomto kontextu hovoří o predikačním monismu (*predicational monism*), jenž se od absolutního monismu liší tím, že přiznává možnost ontologické plurality jsoucen, ale tvrdí, že o *jednom jsoucnu* lze vypovídat nanejvýš *jeden predikát*; jiní autoři, jako John Palmer, toto pojetí odmítají.²³ Dokonce ani Platón, jehož monistická interpretace se stala jaksi paradigmatickou, nechápal Parmenida zcela jednotně, a ačkoli ve svém pozdním období, z něhož pocházejí známé spisy *Parmenidés* a *Sofistés*, chápal Parmenida monisticky, ne tak docela totéž platí o jeho období středním (z něhož je nejslavnější *Ústava*).²⁴

Tolik ke stručnému shrnutí současné situace v oblasti interpretace Herakleitova a Parmenidova díla.

2.2 PLATÓN

Základní intencí Platónova dialogu *Sofistés* je nalézt odpověď na otázku, jaká je definice sofisty, potulného učitele moudrosti.²⁵ Na první pohled se každému nemusí zdát, že by takto jednoduše položená otázka mohla generovat zásadní problémy; opak je ale pravdou, na stránkách *Sofisty* se rozehrává jedno z největších dramát celé filosofie. Jestliže totiž chceme zjistit, v čem se liší sofista od pravého filosofa, je třeba nejprve proniknout do tématu iluze či obecně nepravdy; sofista je totiž charakteristický tím, že v lidech vzbuzuje pouze *zdání* moudrosti, pouze *zdání* pravdy – na rozdíl od skutečného filosofa, jenž v posluchačích probouzí poznání pravdy *skutečné*.²⁶ Nepravda však spočívá v neshodě myšlení s realitou, čili v myšlení toho, co *není*. Čtenář si ale vzpomíná na Parmenidovu dikci uvedenou výše: *bytí je a nebytí není*. Avšak omyl je údajně myšlením toho, co *není*. Jak je možné myslet něco, co není? Nějaká kognitivní aktivita tu přece nastávat musí – myšlení zkrátka existuje, ať pravdivé či mylné –, ale co je jejím termínem, přijmeme-li zároveň Parmenidův na první pohled zřejmý předpoklad?²⁷ Platónův dialog *Sofistés* je asi první významnou snahou o řešení Parmenidovy aporie. Jaké řešení tedy Platón předkládá?

²¹Ibid., kap. 3.1. a 3.2.

²²John Palmer, „Parmenides“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, k datu 16. 11. 2022 dostupné online, URL=<<https://plato.stanford.edu/entries/heraclitus/#PhiPri>>.

²³Čerpám z ibid., kap. 3.3; Palmer, *Plato's Reception of Parmenides*, s. 91-95.

²⁴Srov. ibid.

²⁵Platón: *Soph.* 218b: „...společně se mnou máš zkoumat, počínaje nyní nejprve, jak se mi zdá, od sofisty, hledat a řeči objasňovat, co asi jest.“; k výkladu *Sofisty* viz Cardal: „Platónův sofista – základy pluralistické metafyziky“, op. cit., s. 5-25; Paul Seligman: *Being and Not-Being: An Introduction to Plato's Sophist*, The Hague: Nijhoff 1974. K Platónovu vztahu k Parmenidovi obecně viz Robert J. Roecklein: *Plato versus Parmenides. The Debate over Coming-Into-Being in Greek Philosophy*, Plymouth: Lexington Books 2011.

²⁶*Soph.* 233a-236d.

²⁷Ibid., 236e-237b3.

Krátce řečeno, Platón odmítá Parmenidův předpoklad, že *jsoucno je a nebytí není* – odmítá jej alespoň v té radikální podobě, která Parmenida vedla k popření plurality jsoucen.²⁸ Platón sám si uvědomuje, že se pohybuje na samé hranici bezrozpornosti, když tvrdí, že *nejsoucno v určitém smyslu je a jsoucno v určitém smyslu není* – ale rozlišením různých hledisek, tj. právě přidáním onoho „v určitém smyslu“, se ještě nalézáme ve smysluplném diskurzu a o rozpornosti není tudíž třeba hovořit. Parmenidova dikce tedy neplatí.²⁹ Jak je to ale možné?

Platón ustavuje tři základní rody skutečnosti: jsoucno, klid a pohyb.³⁰ Pak si ale uvědomuje, že „*zajisté pak každá jednotlivá z nich [tj. každý ze tří zmíněných rodů] je různá od těch dvou, ale sama se sebou totožná*“. K těmto třem rodům je tedy zřejmě nutné přidat ještě dva, totožnost a různost; každé jsoucno je totiž samo sebou, což znamená jak to, že je *identické* samo se sebou, tak to, že je *odlišné* od všech ostatních jsoucen.³¹

Avšak přesně tento závěr je chybný z perspektivy radikálního pojetí Parmenidova principu, že nejsoucno zkrátka není, neboť z něho vyplývá, jak jsme již viděli, že *odlišnost není* (nakolik v nějakém smyslu implikuje nebytí) – a tudíž je jen Jednota. Proto musí být Parmenidův princip odmítnut. Odlišnost *totiž v určitém smyslu je* (což může sloužit jako odpověď na Parmenidův druhý, významnější argument). Platón je tudíž schopen odmítnout Parmenidův monistický závěr tím, že rozliší *různé způsoby* bytí a nebytí – totéž může být zároveň jedno i mnohé, různé i totožné, pakliže rozlišíme různá hlediska. Ostatně, rozpor Parmenidova přesvědčení je zřejmý sám sebou: Parmenides hovoří o naprosté jednotě a nemožnosti existence mnohých jsoucen, což ovšem vyjadřuje skrze tzv. soud, tj. prisouzení predikátu subjektu; realitě přisuzuje predikát Jedno a Jednomu přisuzuje *mnohé* (sic!) predikáty.³²

Platón tedy jak ukázal, že je Parmenidova pozice rozporná, tak také vysvětlil možnost této rozpornosti, či lépe řečeno, ukázal, jak je možné smysluplně tvrdit mnohost jsoucen. Přestože náš výklad Platónovy pozice byl velmi krátký, nebudeme se již tímto myslitelem nyní zabývat; to, co bylo řečeno, snad alespoň základně dostačuje k pochopení Platónova argumentu pro původní pluralitu a, novějším jazykem řečeno, konvertibilitu jsoucnů s mnohostí. Všimněme si jen, že Platónovo začlenění mnohosti do rozsahu pojmu jsoucnů silně připomíná Tomášovu transcendentálii *aliquid* ve smyslu *diversum*,³³ o níž bude podrobněji pojednáno níže, což zase blízce souvisí s problémem ontologického statutu diferencí jsoucnů³⁴ – a odpověď na tento

²⁸Ibid., 541d7-9: „*Při naší obraně bude nám nutno podrobit zkoušení nauku otce Parmenida a násilně dokazovat, že nejsoucno v jistém smyslu jest, a naopak zase že jsoucno jistým způsobem není.*“

²⁹Ibid., 254e-258b, viz též předchozí pozn.

³⁰Ibid., 254d3-4: „*Největší z rodů jsoucen, které jsme právě probírali, jsou jistě samo jsoucno, klid a pohyb.*“

³¹Ibid., 254d14-255e1.

³²Ibid., 244a-245e.

³³Mimořádně, o tom, že *aliquid*, neboli v českém překladu *něco* je transcendentální vlastností jsoucnů, Platón hovoří i explicitně, viz. *Soph.* 237d; nejedná se však o *aliquid* v Tomášově smyslu *aliud quid* či *diversum*, jak bude tato transcendentálie vyložena níže a jež má pro náš výklad o analogii ve vztahu k jednotě a mnohosti jsoucnů tak zásadní význam.

³⁴Spojitosť Platónova řešení Parmenidovy aporie pomocí „reifikace“ plurality čili, ve výše vyloženém smyslu, nebytí se scholastickou otázkou po *differentiae entis* si všimá v citovaném článku i Roman Cardal, viz „Platónův sofista – základy pluralistické metafyziky“, op. cit., s. 22.

poslední problém už je jedním z hlavních předpokladů pro způsob řešení problému analogie jsoucna.³⁵

2.3 ARISTOTELÉS

Podívejme se nyní na pozici Aristotelovu, která je té Platónově velmi blízká, ačkoli mnozí interpreti soudí, že Aristotelés ji formuloval právě jakožto snahu vymezit se proti Parmenidovu učení na jedné, a Platónovu na druhé straně.³⁶ Je smutným osudem Platónovy filosofie, že byla západním myšlením nedoceněna a nepochopena – k čemuž svými nepřesnými interpretacemi přispěl do značné míry právě Aristotelés, jenž však jakožto Platónův žák musel Platónovo skutečné učení dobře znát.³⁷ To pak dává podnět k dohadům o osobních neshodách mezi zakladatelem Akademie a jeho nejslavnějším žákem, které se promítly do Aristotelova celkového hodnocení a popisu pozice svého učitele – byť verbálně jej stále velmi ctil, viz ono slavné *amicus Plato (sed magis amica veritas)* z třetí kapitoly první knihy *Etiky Nikomachovy* (1096a15).

Nechme však tyto „zákulisní“ problémy stranou a zabývejme se spíše tím, co tedy Aristotelés řekl na adresu Parmenidovu. Ve druhé kapitole první knihy *Fyziky* Aristotelés několika způsoby vyvrací eleatský monismus. Jedním z důležitých argumentů je, že už samotná Parmenidova argumentace předpokládá mnohost a je tudíž rozporná tím, že je-li vše jedno, pak je definice dobra totožná s definicí ne-dobra, z čehož plyne, že definice jsoucna je totožná s definicí nejsoucna a tudíž stejně dobře jako můžeme říci, že existuje jen jedno Jsoucno, můžeme říci, že neexistuje vlastně nic.³⁸ Vyvracením Parmenida se však není třeba zabývat; ostatně, o to se

³⁵Snaha identifikovat pravděpodobný Platónův postoj ke zmíněné problematice jsoucnosti diferencí je ovšem nelehkým úkolem; jak známo, Platónovy texty jsou díky své dialogičnosti (pravděpodobně záměrně) často nejasné či nepochopitelné, přičemž konkluze často vůbec neplynou z premis autorova psaného uvažování. Je tedy těžké říci, co je jen Platónovou „hrou“, a co myslí „vážně“; tak například v předchozím interpretovaný dialog *Sofisté*s, jak jsme viděli, naznačuje Platónův příklon k později aristotelsko-tomistickému přesvědčení o jsoucnosti diferencí (srov. násl. podkap. 2.2 a kap. 3). Naopak dialog *Parmenidés* indikuje určitou antecedenci pozdějšího scotistického přístupu, podle něhož, jak uvidíme níže (kap. 4), difference jsoucna nejsou kvantitativně jsoucny (přinejmenším Platón zmiňuje tentýž myšlenkový postup, jenž bude o více než patnáct set let později sloužit Janu Duns Scotovi jako argument proti jsoucnosti diferencí). Srov. Platón: *Parmenidés*, 142b-e.

³⁶Srov. Enrico Berti: „Multiplicity and Unity of Being in Aristotle“, in: *Proceedings of the Aristotelian Society* 101 (2004) / 1, s. 185-207; Ventimiglia: „Die Transzendentalienlehre des Thomas von Aquin“, op. cit., s. 526-528; pro další literaturu viz *ibid.*, pozn. 25.

³⁷Problému interpretace Platónovy filosofie ve vztahu k pozdější aristotelské tradici se u nás věnuje zvláště Roman Cardal, viz např. jeho knihu *Filosofie jako lék. Partnerský vztah filosofie a medicíny v Platónově myšlení*, Praha: Academia Bohemica 2019, s. 57-69.

³⁸Aristotelés: *Fyzika (Phys.)* I, 2 (185b19-24): „Ale je-li všechno jsoucí pojmově jedno, jako například svrchní oděv a plášť, vyplývá z toho, že se [Parmenidés a Melissos] přidržují výroku Herakleitova; neboť pak by bylo totéž býti dobrý a býti špatný a býti dobrý a býti ne-dobry, takže by bylo totéž býti býti dobré a nebýti dobré a člověk a kůň.“ (překlad Antonín Kříž v Aristotelés: *Fyzika*, Praha: Rezek 1996); do explicitního znění uvádí zmíněný Aristotelův argument Tomáš Akvinský ve svém komentáři k témuž místu (*In I Phys.*, lect. 3, n. 24; není-li uvedeno jinak, užívám anglického překladu Tomášových děl dostupného k datu 11. 2. 2022 dostupné online, URL= <<https://isidore.co/aquinas/>>; Tomášova díla cituji dle obecně užívaných zkratk, jejichž seznam je uveden na konci této práce): „The second absurdity is that the definitions [ratio] of the good and the non-good would be the same, because non-good follows upon evil. And thus it would follow that the definitions of being and non-being would be the same. And it would also follow that all beings would not only

postaral už Platón a v zásadě se nejedná o zvlášť obtížný úkol, vždyť eleatský monismus je ve sporu se všemi principy našeho myšlení. Těžším úkolem je vysvětlit *možnost* odmítnutí Parmenidovy monistické teze – čili vysvětlit, jak může existovat pluralita věcí v kontextu parmenidovského dikta: *bytí je, a nebytí není*.

V již zmiňované druhé kapitole první knihy *Fyziky* Aristotelés mimo jiné zmiňuje ještě jeden zajímavý výrok: *to on legetai pollachós (jsoucno se vypovídá mnoha způsoby)*, který opakuje napříč svým dílem ještě několikrát.³⁹ Toto dělení způsobů vypovídání jsoucna se vztahuje podle 2. kapitoly 6. knihy *Metafyziky* na čtyři disjunktivní páry jsoucen: 1) Jsoucno nahodilé a jsoucno o sobě, slovy pozdější latinské tradice jsoucno *per accidens* a jsoucno *per se*; 2) jsoucno pravdivé a jsoucno nepravdivé; 3) dělení dle deseti aristotelských kategorií, tedy základně na substanci a akcidenty;⁴⁰ 4) jsoucno v možnosti a jsoucno v uskutečnění.

Zdá se tudíž, že jsoucno zřejmě není pro Aristotela rodem, neboť rod se, *ex definitione*, vypovídá jednoznačně, tj. jedním způsobem, a nikoli vícero. Tento závěr se zdá plynout ještě zřejměji z 2. kapitoly 4. knihy *Metafyziky*, kde se píše, že jsoucno se nevypovídá jednoznačně, nýbrž vzhledem k jednomu, *pros hen*; což je typ predikace, který není ani jednoznačný, ani mnohoznačný, nýbrž, jak by řekla pozdější tradice (Aristotelés sám však nikoliv), analogický. Aristotelés na tomto místě připodobňuje situaci predikace jsoucna k predikaci pojmu „zdraví“. Pojem „zdraví“ totiž predikujeme několika různými způsoby, buď jím můžeme mínit to, že něco *udržuje* něčí zdraví (zdravé jídlo), nebo jej *působí* (lék), nebo *indikuje* (zdravá moč), anebo konečně můžeme hovořit o *podmětu* zdraví, tj. zdravém živočichu. Buď tedy hovoříme o subjektu zdraví, tj. o zdravém živočichu, anebo o tom, co se k němu nějakým způsobem vztahuje: ať už jako příčina, nebo jako příznak – ale je důležité si uvědomit, že vše se v posledku redukuje na *zdraví živočicha*, v němž jediném forma zdraví, scholasticky řečeno, inheruje reálně, a o ostatních je tento pojem predikovatelný pouze denominativně, tedy potud, pokud se k této formě či jejímu subjektu nějakým způsobem vztahují. A podobně se prý vypovídá jsoucno; primárně o substanci, a o všem ostatním pouze skrze vztah k ní.⁴¹

be one being, as they hold, but also they would be non-being or nothing. For things which are one in definition are so related that they may be used interchangeably as predicates. Whence if being and nothing are one according to definition, then it follows, that if all are one being, all are nothing.“; srov. k tomu Roman Cardal: *Identita a diference. Systematický kurz ontologie*, Praha: Academia Bohemica 2011, s. 110-114; Timothy Clarke: *Aristotle and the Eleatic One*, Oxford: Oxford University Press 2019.

³⁹Např. Aristotelés: *Phys.* I, 2 (185b8-9); *Metafyzika* (*Met.*) IV, 2 (1003a32); *Met.* V, 7 (1017a7); *Met.* VI, 2 (1026a33-34); *Met.* VII, 1 (1028a10). S Wilkins nalézá jen v *Metafyzice* 11 míst, kde lze tento výrok v různých obměnách nalézt, viz Shane Wilkins: *Henry of Ghent's Doctrine of Analogy. Its Origins and Interpretations*, M.A. Thesis, Leuven: Katholieke Universiteit Leuven 2007, s. 19, pozn. 18 (k datu 8. 7. 2022 dostupné online, URL = <<https://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.623.4734&rep=rep1&type=pdf>>).

⁴⁰K Aristotelově klasifikaci jsoucna do deseti základních kategorií srov. Aristotelés: *Kategorie*, c. 4nn. Jedná se o následujících deset kategorií: substance, kvantita, kvalita, vztah, místo, čas, poloha, habitus, činnost, trpnost. K teorii kategorií zvláště s důrazem na středověký přístup k této problematice srov. Jorge Gracia – Lloyd Newton: „Medieval Theories of the Categories“, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, k datu 26. 5. 2022 dostupné online, URL=<<https://plato.stanford.edu/entries/medieval-categories/>>.

⁴¹Aristotelés: *Met.* IV, 2 (1003a32-1003b11) (překlad Antonín Kříž v Aristotelés: *Metafyzika*, Praha: Rezek 2021): „*Jsoucno se vypovídá mnoha způsoby, ale [vždy] ve vztahu k jedné a k jedné podstatnosti, a to nikoli stejnojmenně, nýbrž tak jako všechno, co se nazývá ‚zdravým‘, má vztah ke zdraví buď tím, že je udržuje, nebo působí, nebo je známkou zdravá, anebo [že je podmětem], který je přijímá. A stejně je tomu se známkou slova*

Čtenář znalý scholastického způsobu dělení analogie si bezpochyby povšiml, že Aristotelés zde hovoří o tzv. atribuční analogii, kterou však sám, jak řečeno, analogií ještě nenazýval – s tím přišli až scholastikové. Etymologicky vzato, pro Aristotela byla skutečnou analogií pouze z matematiky převzatá analogie proporcionality – k tomu však až níže.⁴²

Jsoucno má tedy podle Aristotela zvláštní charakter a není vyloučeno, že za tím stojí právě snaha vypořádat se s Parmenidem, či lépe řečeno, snaha ukázat, že mnohost náleží k pojmu jsoucna. Tento posledně zmíněný závěr zmiňuje Aristotelés v 10. knize *Metafyziky*:

[1] „Proto se tedy různé nebo totožné vypovídá o každé věci, když je srovnávána s jinou, pokud se nazývá jedno a jsoucno. Neboť jiné není záporem téhož; proto se nepřisuzuje tomu, co není – avšak říká se „není totéž“ –, ale přisuzuje se všemu jsoucímu. Neboť jsoucno a jedno jsou přirozeně buď jedno, nebo nejedno...“⁴³

Tato pasáž jako by jen parafrázovala Platónova *Sofistu*: tak moc jsou si obě úvahy podobné. Jsoucno není jen jednotou, nýbrž i mnohostí: jednotou v sobě, mnohostí vzhledem k jinému. Jsoucno není jen identitou, nýbrž i diferencí, či lépe řečeno, nejen identita je jsoucí, nýbrž i difference. Tento závěr je snad ještě více zřejmý na sedmé z aporií třetí knihy *Metafyziky*, která v sobě rovněž nese značně platónský náboj:

[2] „Ale ani jedno, ani jsoucno nemůže být rodem věci; vždyť druhové rozdíly každého rodu musí jak být, tak i každý rozdíl musí být jeden; je však nemožno, aby se buď druhy rodu anebo rod bez druhů vypovídaly o příslušných [druhových] rozdílech. A tak kdyby jedno nebo jsoucno byly rodem, nemohla by ani jsoucnost, ani jednota být rozdílem.“⁴⁴

Jedná se o známou tzv. aporii rodu či, latinsky řečeno, *aporia generis*:⁴⁵ jsoucno nemůže být rodem, neboť k rodu přistupují specifické difference jaksi „zvenčí“. O diferencích však nemůžeme tvrdit, že spadají pod rodový pojem, poněvadž tím bychom uvažovali o vzniklém pojmu jako o „kompozitu“ ze dvou stejných rodových pojmů. Máme-li pojem *živočich* a je-li specifická difference samotná rovněž živočichem, pak ona difference nic nevysvětluje, nýbrž

*„lékařský“ k umění lékařskému. Jednou se totiž toho slova užívá o tom, kdo to umění ovládá, podruhé o tom, co se pro ně hodí jako prostředek, a potřetí o tom, co je jeho výkonem. A můžeme uvést ještě další příklady toho, co se vypovídá jak tyto. Tak i jsoucno se vypovídá mnoha způsoby, ale vždy vzhledem k jednomu počátku. Neboť [jedny] věci se nazývají jsoucí proto, že jsou podstatami, druhé proto, že jsou vlastnostmi podstat, a jiné opět, že jsou cestou k podstatě, nebo protože jsou zanikáním nebo zbaveností nebo jakostí anebo působící plodivou příčinou podstaty nebo toho, co se k podstatě vztahuje, anebo proto, že jsou záporem něčeho z toho nebo podstaty; proto také říkáme o tom, co není, že „jest“ nejsoucí.“; srov. k téže myšlence *Met. X, 3* (1060b32-1061a10).*

⁴²K podrobnějšímu výkladu Aristotelovy koncepce analogie viz Milan Mráz: „Analogie v Aristotelově filosofii“, in: Dvořák (ed.): *Analogie ve filosofii a teologii*, op. cit., s. 19-33.

⁴³Aristotelés: *Met. X, 3* (1054b17-23), zvýraznění je mé.

⁴⁴Aristotelés: *Met. III, 3* (998b 21-28); srov. též *Met XI, 1* (1059b32-34).

⁴⁵A. B. Wolter nazývá tento slavný problém „paradoxem jsoucna“ (*the paradox of being*), srov. Allan B. Wolter: *The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*, New York: The Franciscan Institute St. Bonaventure 1946, s. 95. K jak historickému, tak systematickému pojednání o problematice aporie rodu viz Novák: „Conceptual Atomism, 'Aporia Generis' and a Way Out for Leibniz and the Aristotelians“, op. cit.; viz též můj článek „Problém aporie rodu a analogie transcendentálních pohmů“, op. cit.

potřebuje být dále vysvětlována: čím to, že i ona je živočichem? A čím se zase liší od onoho původního rodového pojmu, k němuž přistupuje? Tak vzniká nekonečný regres.⁴⁶

Tento Aristotelův argument předpokládá jistou obeznámenost s jeho teorií vzniku obecných pojmů skrze abstrakci a dalšími ontologicko-gnoseologickými předpoklady, jež si vyložíme níže při výkladu Tomášovy pozice. Nyní se spokojme s tím, že Aristotelés v citované pasáži zahrnuje difference – tj. různost, mnohost, diverzitu... zkrátka ne-identitu – do pojmu jsoučna, což je přesně ten moment, který proti Parmenidovi pozdvihl o několik let dříve Platón. A je to tentýž moment, který bude o více než patnáct set let později motivovat Tomáše Akvinského k zavedení vnitřní diverzifikace pojmu jsoučna skrze vnitřní mody, a o dva tisíce let později jeho následovníky k zavedení *analogia entis*.⁴⁷

⁴⁶Srov. Aristotelés: *Topiky* VI, 6 (144b) (překlad Antonín Kříž – Milan Mráz v Aristoteles: *Topiky*, Praha: Academia 1975, s. 134): „Rovněž se musí zkoumat, zda se rod vypovídá o rozdílu; neboť, jak se zdá, rod se nevypovídá o rozdílu, nýbrž o tom, o čem se vypovídá rozdíl, např. „živočich“ o člověku a o býku a o ostatních živočiších chodících po souši, nevypovídá se však o samém rozdílu, který je přisuzován druhu. Kdyby se totiž o každém jednotlivém rozdílu mohl vypovídat „živočich“. Vypovídalo by se o druhu mnoho živočichů; neboť druhové rozdíly se vypovídají o druhu. Mimoto všechny rozdíly by pak byly buď druhy nebo jedinci, kdyby byly živočichy; vždyť každý živočich je buď druhem nebo jedincem.“; Novák: „Conceptual Atomism, 'Aporia Generis' and a Way Out for Leibniz and the Aristotelians“, op. cit., s. 25-29.

⁴⁷Přítom je ale třeba upozornit na to, že Tomášova interpretace Aristotelovy aporie v termínech analogie není jedinou možností. Uvidíme níže (kap. 4.3.1), že Jan Duns Scotus interpretoval zmíněnou pasáž tak, aby byla v souladu s jeho univočným pojetím jsoučna.

3 TOMÁŠOVO STANOVISKO K PROBLÉMU A JEHO PŘEDPOKLADY

V této kapitole nejprve přiblížím Tomášovu koncepci transcendentálních vlastností jsoouca a vyložím jejich derivaci, následně se zaměřím konkrétně na jedno z těchto určení blíže, na transcendentálii *aliquid*, jež se našeho tématu týká nejvíce. To bude náplní první podkapitoly. Ve druhé podkapitole budeme zkoumat Tomášovo pojetí obecných pojmů, stejně jako způsob a ontologické předpoklady jejich abstrakce našim rozumem, což bude plnit jakousi přípravnou roli pro pozdější výklad o tomistické teorii abstrakce transcendentálních pojmů; a v podkapitole třetí se zaměříme na Tomášovo/tomistické dělení analogie a podíváme se, jaký typ analogie se podle něho týká pojmu jsoouca, potažmo transcendentálních pojmů obecně.

3.1 TRANSCENDENTÁLNÍ POJMY

Transcendentální pojem můžeme charakterizovat jako takový pojem, který přesahuje (*transcenduje*) a zahrnuje v sobě všechna kategorická určení, to jest všech deset Aristotelových kategorií.⁴⁸ Jde o pojem, který zahrnuje veškerou realitu (vše, co je) – zvláštní a primární postavení mezi nimi má jsoouca, dále se klasicky hovoří o jednom (*unum*), dobru (*bonum*) a pravdě (*veritas*),⁴⁹ k nimž však Tomáš ve svém klíčovém textu na toto téma, v *Quaestiones disputatae de veritate*, přidává ještě *res* a *aliquid*, věc a něco. Transcendentální pojmy jsou charakteristické svou *koextenzionalitou* neboli konvertibilitou svých rozsahů (extenzí)⁵⁰: označují totiž to nejobecnější, co vůbec může být označeno, a proto se nemohou vzájemně zahrovat (nemohou mezi sebou vstupovat do vztahu podřazený/nadřazený) – pak by totiž nebyly *všechny* skutečně nejobecnější. Stejně tak je zřejmé, že už nemohou být žádným pojmem dále přesaženy (transcendovány), neboť pak by se nejednalo o pojmy *transcendentální*.⁵¹ Spokojme se tedy s tím, že *transcendentální pojem je takový pojem, který ve svém rozsahuzahrnuje vše jsooucí*.

⁴⁸Zmíněná tomistická charakteristika transcendentálního pojmu není přijímána zcela všeobecně. Tak např. níže uvidíme, že Jan Duns Scotus definoval transcendentálie poněkud šířeji (viz pozn. 145)

⁴⁹K základní informaci o scholastické koncepci transcendentálií viz Jan A. Aertsen: „Medieval Theories of Transcendentals”, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, k datu 6.5. 2022 dostupné online, URL=<<https://plato.stanford.edu/entries/transcendentals-medieval/>>.

⁵⁰Rozsah pojmu je to, co je pojmem označováno. Tak rozsahem pojmu „člověk“ je soubor všech lidských jedinců, např. Sókrates, Platón, Aristotelés... Obsah pojmu je naproti tomu to, co tvoří jeho identitu. Jde o konceptuální známky, z nichž se pojem skládá. Tak například obsahem pojmu člověk je známka *živočich* a známka *rozumový*. Dá se říci, že při esenciálním definování nějakého jsoouca nám jde právě o to, vyjádřit explicitně obsah definovaného pojmu. Na ontologické rovině odpovídají konceptuální obsahové známky pojmu metafyzickým částem příslušného jsoouca (k tomu viz níže). Rozsah pojmu tedy závisí na jeho obsahu. K problematice rozsahu a obsahu pojmů ve scholastice srov. Lukáš Novák – Petr Dvořák: *Úvod do logiky aristoteléské tradice*, České Budějovice: Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích 2007, s. 48-58.

⁵¹Nechme nyní stranou otázku tzv. supertranscendentálních pojmů, tj. pojmů s ještě větším rozsahem než jsou transcendentálie, jako například „poznatelný“. To je dáno tím, že zatímco transcendentálie se vztahují na skutečná jsoouca či to, co skutečně je, supertranscendentálie kromě toho zahrnují i to, co není.

Pojďme se nyní podívat, co o takto definovaných pojmech říká Tomáš, či spíše jak nahlíží na jejich samotný vznik a dělení.⁵² V první kvestii první otázky zmíněných *Disputovaných otázek o pravdě* Tomáš píše:

[3] „[2] Za druhé tak, že vyjádřený způsob bytí je obecný způsob provázející každé jsoucí, a ten to způsob může být dvojitý: [2] Buď provází každé jsoucí o sobě, [2b] nebo provází jedno jsoucí na základě jeho vztahu k druhému. [2a] V prvním případě se k tomu dochází dvojitým způsobem, protože u jsoucího je něco vyjádřeno buď [2aa] kladně, nebo [2ab] záporně. [2aa] Co se však nachází vyjádřeno zcela kladně a co lze najít u každého jsoucího, je pouze jeho bytnost, podle které se vypovídá, že je. A tak je ustanoveno pojmenování ‚věc‘, jež se podle Avicenny... liší od jsoucího v tom, že jsoucí pochází z aktu bytí, zatímco pojmenování ‚věc‘ vyjadřuje ‚cost‘ neboli bytnost jsoucího. [2ab] Naopak negace, která provází naprosto každé jsoucí, je nerozdělenost, a ta je vyjádřena jménem ‚jedno‘. Jedno totiž není nic jiného než nerozdělené jsoucí. [2b] Ve druhém případě... lze vzít v úvahu dvojitý způsob jsoucího: [2ba] Buď, že se jedno <jsoucí> odděluje od druhého, a to je vyjádřeno slovem ‚něco‘ – říká se totiž ‚něco‘ (*aliquid*) jako ‚jiné co‘ (*aliud quid*). Proto tak, jak se jsoucí nazývá ‚jedno‘, nakolik je o sobě nerozdělené, tak se nazývá ‚něco‘, nakolik je oddělené od ostatních. [2bb] Nebo, že se jedno jsoucí shoduje s jiným, což může nastat jen tehdy, najde-li se něco, čemu je dáno se shodovat s každým jsoucím. To je však duše, která je ‚nějakým způsobem všechno‘, jak je řečeno v III. knize *O duši*. – V duši pak existuje poznávací a žádostivá mohutnost. Souhlasnost jsoucího se žádostí vyjadřuje pojmenování ‚dobré‘. Proto je na počátku *Etiky* řečeno, že ‚dobré je to, co si všichni žádají‘. Souhlasnost jsoucího s intelektem pak vyjadřuje pojmenování ‚pravdivé‘.“⁵³

Tomáš tedy postupuje tak, že nejprve dělí transcendentálie („*modus generalis consequem omne ens*“, „obecný způsob [bytí], jenž provází každé jsoucí“ – Tomáš přímo termínu „transcendentálie“ či jiných odtud odvozených slov neužívá) na absolutní („provázející každé jsoucí o sobě“) a relativní („provázející jsoucí na základě vztahu k jinému“). Absolutní transcendentálie pak z jsoucího získáme buď skrze jeho pozitivní (kladné), anebo negativní (záporné) určení. Kladné absolutní transcendentální určení jsoucího je však pouze jeho bytnost neboli esence – a z ní získáváme transcendentálii *res*, věc. Záporné absolutní transcendentální určení jsoucího je pak *unum*, jedno, a totiž jakožto negace rozdělení. Relativní transcendentálie pak může mít buď identizující, anebo diverzifikující funkci („buď, že se jedno jsoucí odděluje od druhého... nebo, že se jedno jsoucí shoduje s jiným“). Jestliže diverzifikující, pak se jedná o *aliquid*, něco, což Tomáš etymologicky vysvětluje jako zkrácenou složeninu slov *aliud quid* – jiné co, *aliquid* – něco jiného. Tedy zatímco *unum* vyjadřuje jsoucího jakožto *nerozdělené v sobě*, *ens in quantum est indivisum in se* (a proto je *absolutní transcendentálií*), *aliquid* vyjadřuje jsoucího jakožto oddělené od jiného, *ens in quantum est ab aliis diversum* (pročež se jedná o

⁵²K Tomášově koncepci transcendentálií a jejím zdrojům viz klasickou monografii Jan A. Aertsen: *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*, Leiden, New York, Köln: Brill 1996 a další práce tohoto autora. Dále viz kupř. Alain Contat: „A Hypothesis about the Science of the Transcendentals as *Passiones Entis* according to Saint Thomas Aquinas“, in: *Alpha Omega* XVII (2014) / 2, s. 213-266; Ventimiglia: „Die Transzendentalienlehre des Thomas von Aquin“, op. cit.; David Svoboda: „Transcendentálie a kategorie v díle Tomáše Akvinského“, in: *Studia Neoscholastica* 5 (2008) / 2, s. 165-184; přetištěno v David Svoboda: *Metafyzické myšlení Tomáše Akvinského. Od pojmu jsoucího a jednoty k pojmu celku a části*, Praha: Krystal OP 2012, s. 73-89.

⁵³Tomáš Akvinský: *Quaestiones disputatae de veritate (QDV)*, q. 1, a. 1, co. (překlad Martina Věra Štěpínová v Tomáš Akvinský: *O pravdě, O myslí*, Praha: Krystal OP 2003), zváraznění jsou má.

transcendentálii *relativní*). Druhým případem relativní transcendentálie je nikoliv ten, jenž má diverzifikující funkci, tak jako *aliquid*, ale jenž má naopak funkci identizující. Jestliže se nám podaří nalézt něco, co se shoduje s každým jsoucím, říká Tomáš, můžeme hovořit o relativní identizující transcendentálii. Ovšem s každým jsoucím se – jistým způsobem – shoduje duše, která má dvě mohutnosti: rozum a vůli, přičemž pro vůli je typické směřování k dobru, zatímco pro intelekt směřování k pravdě.⁵⁴ Nakolik se tedy žádostivá mohutnost (vůle) shoduje se vším, natolik vše spadá pod transcendentálii *bonum*, dobro. A nakolik je intelekt zaměřen k poznání reality jako takové, či spíše jsoucna jakožto jsoucna,⁵⁵ a nakolik je tudíž jsoucno *jakožto jsoucno* poznatelné, natolik můžeme říci, že je *verum*, pravdivé.

Tak vzniká pět nejvyšších vlastností jsoucna: *res*, *unum*, *aliquid*, *bonum* a *verum*. *Unum*, *verum* a *bonum* jsou klasické, tradiční transcendentálie zavedené tradicí, již G. Ventimiglia nazývá *nomina communissima*;⁵⁶ Tomášovým zdrojem při zavádění těchto tří „nejobecnějších jmen“ byla tradice vyložená a systematizovaná Phillipem Cancellariem ve spisu *Summa de bono*, prvním systematickém pojednání o transcendentáliích (přestože kořeny této tradice nalezneme už v antice).⁵⁷ Jedná se o tradici, jež byla detailně zmapována jedním z největších odborníků na transcendentálie posledních let, Janem Aertsenem.⁵⁸ Zbývající dva transcendentální termíny, jež Tomáš uvádí, *res* a *aliquid*, pocházejí podle Ventimiglii z jiného zdroje, totiž z arabské logické tradice *nomina infinita*, již Tomáš přijímá zprostředkovaně přes svého učitele Alberta Velikého a další autory.⁵⁹ Odtud tedy Tomáš může doplnit dvě zbývající „nekonečná jména“, a jeho seznam se tak zdánlivě stává kompletním.

Tak tomu ovšem docela není. Podle Ventimiglii totiž tato posledně zmíněná tradice nevysvětluje význam, v jakém Tomáš chápal *aliquid*, totiž, jak jsme již řekli, jako *aliud quid* čili *diversum*.⁶⁰ Dosavadní logicko-arabská tradice, jež s pojmem *aliquid* pracovala a od níž

⁵⁴Jedné z těchto duchovních mohutností, vůli, jsem se podrobněji věnoval ve své loňské Středoškolské odborné činnosti, Benedikt Mrázek: „Lidská svoboda a determinismus s u Tomáše Akvinského“; viz též publikovanou část této práce Benedikt Mrázek: „Lidská svoboda a determinismus v myšlení Tomáše Akvinského“, in: *Distance* 25 (2022) / 2, s. 5-36.

⁵⁵Srov. osmnáctou ze známých čtyřiaadvaceti tomistických tezí, k výkladu pak Tomáš Machula: „Výklad čtyřiaadvaceti tomistických tezí“, in: Tomáš Machula – Čtěkán Martin Filip: *Tomismus čtyřiaadvaceti tezí*, Praha: Krystal OP 2010, s. 187-188.

⁵⁶Ventimiglia: „Die Transzendentalienlehre des Thomas von Aquin“, op. cit., s. 253.

⁵⁷Aertsen: „Medieval Theories of Transcendentals“, op. cit.: „*The Summa de bono of Philip the Chancellor (ca. 1225) is considered to be the first systematic formulation of a doctrine of the transcendentals*“.

⁵⁸Aertsen: *Medieval Philosophy and the Transcendentals*, op. cit.; srov. Ventimiglia: „Die Transzendentalienlehre des Thomas von Aquin“, op. cit., s. 523.

⁵⁹Ibid., s. 523-525. Jak ale upozorňuje L. Valente, ke scholastickým myslitelům se tato tradice (již rovněž nazývá tradicí *nomina infinita*) dostává od Aristotela už přes Porfyria (232/233–304) a jeho *Isagogé*. Viz Luisa Valente: „Names That Can Be Said of Everything: Porphyrian Tradition and 'Transcendental' Terms in Twelfth-Century Logic“, in: *Vivarium* 45 (2007), s. 298-310.

⁶⁰K transcendentálii *aliquid* ve smyslu diverzity či plurality u Tomáše viz texty Giovanni Ventimiglii: „Die Transzendentalie Vielheit des Thomas von Aquin in ihren theologischen Kontext“, in: *Rivista teologica du Lugano* 17 (2012) /1, s. 103-118; id.: „Die Transzendentalienlehre des Thomas von Aquin“, op. cit.; Giovanni Ventimiglia: „The Importance of Being Something. Studies on the Transcendentals (1994-2017)“, in: Jean-Baptiste Brenet – Laurent Cesalli (eds.): *Sujet libre: Etudes offertes à Alain de Libera*, Paris: Vrin 2018, s. 333-337; Katie Froula: „St. Thomas Aquinas on Transcendental Multitude: An Aid to Reading his Texts on the Trinity“, in: *The Heythrop Journal* (2019), s. 1-14; Contat: A Hypothesis about the Science of the Transcendentals as *Passiones Entis* according to Saint Thomas Aquinas“, op. cit., s. 238-245.

Tomáš toto jméno převzal, mu totiž rozuměla jako synonymu se jsoucnem – v žádném případě zde nebyl přítomen onen „diverzifikující prvek“ v Tomášově smyslu *aliud quid*. Je tedy třeba poohlédnout se ještě po další, třetí myšlenkové tradici (*die dritte Denktradition*). Jedná se o tradici aristotelskou. Ovšem, aristotelský zdroj mají snad všechny transcendentálie, ale *aliquid* ve smyslu *diversum* navazuje přímo na jednu pasáž ze třetí kapitoly Aristotelovy *Metafyziky*, která nehovoří o transcendentálním určení „něco“, ale právě o *diversum*. Jde o výše citovanou pasáž, jejímž cílem bylo včlenit pluralitu do jsoucná.⁶¹ Dostáváme se tak jakousi oklikou zpět k našemu původnímu problému jednoty a mnohosti jsoucná. Třetí influenční tradici můžeme tedy nazvat aristotelskou;⁶² avšak protože jsme viděli, že téhož momentu mezi jednotou-identitou a mnohostí-diverzitou si povšiml už Platón, který byl pozdější tradicí spíše upozaděn (ba co hůře, byl dokonce považován za stoupence opačného mínění za jakýsi „odstrašující příklad“, od něhož je třeba se distancovat!) neprávem, hovoříme raději o platónsko-aristotelské tradici.

Celou právě vyloženou situaci si můžeme znázornit schematicky:

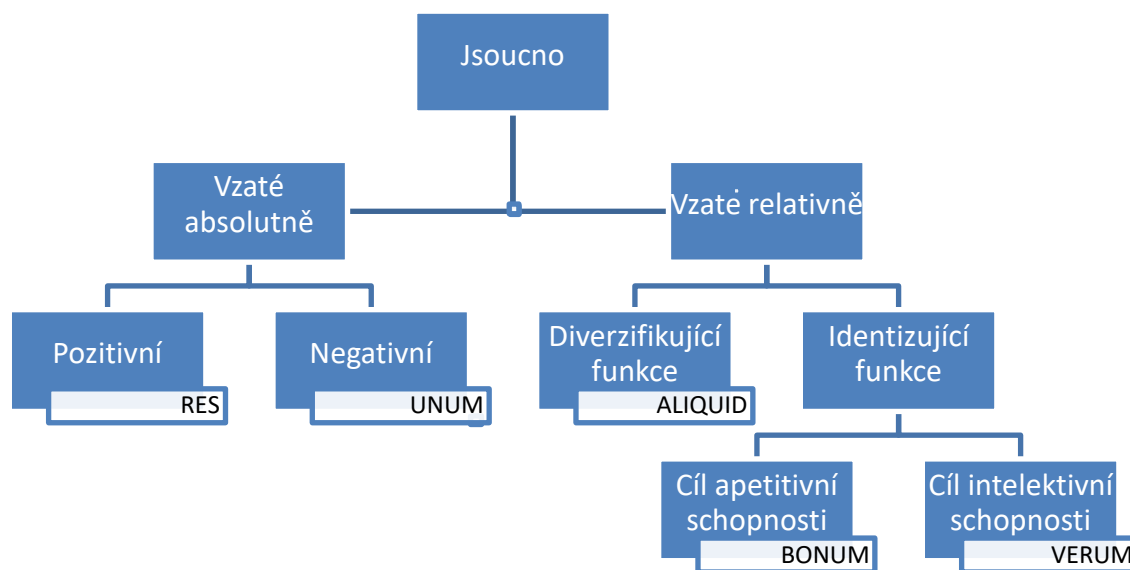


Schéma 1: Dělení transcendentálních pojmů

Viděli jsme tedy, že Tomáš pokračuje pevně v tradici započaté už Platónem. Uvidíme, že jeho přijetí Platónského dikta, podle něž *nejsoucno* v určitém smyslu je a *jsoucno* v určitém smyslu

⁶¹Viz citát [1] na s. 12.

⁶²Ventimiglia („Die Transzendentalienlehre des Thomas von Aquin“, op. cit., s. 526) shrnuje: „Seine [tj. Tomášovo] *Abhandlung über die Transzendentalien* vereinigt folglich drei unterschiedliche Denktraditionen: die traditionelle, die nur *ens*, *unum*, *verum*, *bonum* beinhaltet, die logische-arabische, die *ens*, *unum*, *aliquid*, *res*, aufzählte und die „aristotelische“, die *ens*, *unum*, *diversum* kannte.“

není (což jej vede k uvedení *aliquid* jakožto *diversum* mezi transcendentálie) jej ve svém důsledku přivede k tvrzení jsočnosti *differentiae entis*, o nichž už výše byla řeč – a to zase implikuje přijetí Aristotelovy „aporie rodu“ dokazující, že jsočno není rodem. Pak je ale nutné vysvětlit, jak tedy jsočno vlastně funguje, ne-li na způsob nejvyššího rodu, což je na první pohled smysluplná a jaksi intuitivní představa. Docházíme tak k jednomu z argumentů pro analogii jsočna; co to ale vlastně vůbec je, taková analogie? A jak vysvětlit její fungování oproti klasickým kategoriálním, a tedy univocitním, pojmům? Je takové vysvětlení vůbec možné, nebo je analogie sice zajímavým, ale logicky vzato nefunkčním a zbytečným kognitivním nástrojem? Někteří, jako Tomáš nebo Jindřich z Gentu, se hlásili k první alternativě, jiní, jako Duns Scotus, k té druhé. Vyložme si nejprve nauku Tomášovu a následně se podívejme na kritiku analogie v pojetí Jindřichově z pera Jana Dunse Scota.

3.2 ÚVOD DO TÉMATU ANALOGIE

Slovo *analogia* převzal Aristotelés z matematického kontextu, v němž vyjadřovalo určité numerální proporce, jako například když řekneme, že číslo 2 se má ke 4 tak, jako se má číslo 3 k 6 (vždy jde o vztah 1/2), a zasadil je do kontextu nového, lingvistického.⁶³ Tak můžeme například při užití metafory hovořit o tom, že rozkvetlá louka se směje, neboť smích na tváři člověka jeho tvář rozzáří podobně jako rozkvetlé květiny louku.⁶⁴

Tento „proporcionální“ význam slova *analogia* byl v latinské tradici rozšířen, aby pod něj spadaly i jiné případy podobnosti – jako již výše zmiňovaná Aristotelova *pros hen* ekvivocita čili, jak se to označení později ujalo, atribuční či proporční analogie (*analogia attributionis* či *proportionis*); původní význam slova *analogia* se tak stal pouze součástí širěji pojaté *analogie*, konkrétně se mu říkalo analogie *proporcionální* (*analogia proportionalis*).⁶⁵

Analogie ve vztahu k pojmu jsočna má pak dvě explanační funkce. Tou první funkcí je 1) *potřeba vysvětlit, jaký typ jednoty panuje napříč aristotelskými kategoriemi*, které jsou tradičně chápány jako kategorie *nejvyšší*, tj. jako jakési finální konceptuální instance, jež už nelze dále klasifikovat, či v pravém slova smyslu rozkládat na nějaký obecnější (transcendentální) pojem a jeho příslušnou diferenci (k tomu viz níže v této kapitole). Je tudíž zřejmé, že při klasifikaci různých kategorií nelze užívat jednoznačných pojmů. Stejně tak by ovšem nebylo zcela odpovídající hovořit o čiré ekvivocitě čili víceznačnosti,⁶⁶ neboť všechna jsočna, spadající do

⁶³První, kdo přenesl pojem *analogia* z matematiky do *filosofie*, byl Platón ve svém *Timaiovi*. Srov. Bohumil Nuska: „Symbolonové hodnoty analogie a modelu“, in: Jiřina Stachová (ed.): *Model a analogie ve vědě, umění a filozofii*, Praha: Filosofía 1994, s. 271.

⁶⁴Mráz: „Analogie v Aristotelově filosofii“, op. cit.; srov. též níže, kap. 3.4.

⁶⁵Pro všeobecný přehled srov. Jenniffer E. Ashworth – Domenic D’Ettore: „Medieval Theories of Analogy“, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, k datu 2. 3. 2022 dostupné online, URL= <<https://plato.stanford.edu/entries/analogy-medieval/>>; Josef de Vries: *Základní pojmy scholastiky*, Praha: Rezek 1998, heslo „Analogie“, s. 24-33; Cardal: *Identita a diference*, op. cit., kap. 12.

⁶⁶K Aristotelovu rozlišení univocitních (souznačných, jednoznačných) a ekvivocitních (stejnoznačných) pojmů viz Aristotelés: *Cat.* c. 1. Univocitní význam má např. „živočich“ vypovídáný o člověku a koni, zatímco ekvivocitní je „živočich“ vypovídáný o živočichu reálném a živočichu namalovaném.

různých kategorií, zkrátka jsou (ačkoli některé „více“ a jiné „méně“); splňují alespoň minimální kritérium jšoucnosti, tj. odlišnost od nicoty. Podle všeho tudíž není pravdou, že by pojem jšoucna ve větě „substance je jšoucnem“ a ve větě „kvantita je jšoucnem“ měl *zcela odlišný* význam. Bude proto asi nutné hledat nějakou mediální kognitivní instanci, jež by nespádala ani do extrému jednoznačnosti, ani do extrému víceznačnosti – a tou se zdá být právě analogie.⁶⁷ Tuto explanační funkci můžeme nazvat logickou a lze ji chápat jako horizontální.⁶⁸

2) *Druhá explanační funkce je vertikální a nazvat ji můžeme jako teologickou.* Ta reaguje na problematickou situaci panující mezi Bohem a stvořením. Bůh a stvoření jsou chápány jako dvě zcela odlišné (*primo diversa*) reality, jež spolu *zásadně nemohou mít nic společného*. Tomáš Akvinský rozlišuje Boha a stvoření tak, že Boží esence, dá-li se o něčem takovém vůbec hovořit, je zcela totožná s Božím bytím, Bůh je samotné Bytí, *ipsum esse subsistens*.⁶⁹ Tvorové jsou naopak charakterističtí tím, že jejich bytí a jejich esence jsou odlišné; tím, že určíme, *co* věc je (tj. označíme její *cost*, *quidditas*, čili esenci), nevíme tím ještě, že toto jšoucno aktuálně existuje (neznáme její *existenci*); což je dáno právě reálnou distinkcí mezi esencí a existencí či též aktem bytí.⁷⁰ Stvořené věci jsou *ex definitione* stvořené, nedokonalé, závislé na První příčině neboli Bohu a *jsou* pouze skrze participaci. Tvorstvo je od Boha ve skutečnosti natolik odlišné, že (my, lidé, tedy součást stvoření) nejsme schopni jej přímo kognitivně kontaktovat a utvořit si o něm adekvátní pojem.⁷¹

Na druhou stranu, mimo jiné i Písmo nám přináší svědectví o tom, že k přesvědčení o Boží existenci lze dojít nikoli pouze na základě víry, nýbrž i na základě čistě racionální úvahy – a to i tehdy, nejsme-li křesťany.⁷² To ovšem znamená, že jsme schopni Boha nějakým způsobem poznat. Tomáš ovšem jako správný člen dominánského řádu odmítal jakékoli poznání skrze vrozené ideje či tzv. iluminaci, v této věci byl Tomáš jasným aristotelikem, abstrakcionistou.

⁶⁷Aristotelés ji v téže kapitole výše citovaných *Kategorií* nazývá paronymií, již snad lze (podle Philipa Tonnera v monografii *Heidegger, Metaphysics, and the Univoicity of Being*, London – New York: Continuum 2010, s. 10-18) ztotožnit s atribuční analogií (k dělení analogie viz kap. 3.4. níže).

⁶⁸K rozlišení analogie na horizontální a vertikální srov. Ashworth – D’Ettore: „Medieval Theories of Analogy“, op. cit.; B. Montagnes nazývá analogii mezi jednotlivými kategoriemi analogií *predikabilní*, zatímco tu mezi Bohem a stvořením nazývá analogií *transcendentální*, viz Bernard Montagnes: *The Doctrine of the Analogy of Being According to Thomas Aquinas*, Milwaukee: Marquette University Press 2004 (translated from French by Edward M. Macierowski), s. 28.

⁶⁹Srov. pozn. 306.

⁷⁰Viz zvláště Tomáš Akvinský: *De ente et essentia (DEE)*, c. 4 a 5 (cit. dle edice a překladu S. Sousedíka v: Stanislav Sousedík: *Jšoucno a bytí. Úvod do četby sv. Tomáše Akvinského*, Praha: Křesťanská akademie Praha 1992).

⁷¹Ke stejnému závěru, a možná ještě jasnějším způsobem, dojdeme skrze předpoklad Boží jednoduchosti. Bůh je ontologicky naprosto jednoduchý, protože zcela dokonalý, a proto nemůže mít žádnou „esenciální složku“ společnou s tvory; taková složka by totiž implikovala členitost, *složnost* – a to je v rozporu s pojmem dokonalého jšoucna, Boha. Protože jsou však veškeré naše pojmy získány ze stvořených – a tedy složených, přinejmenším z esence a existence – věcí skrze abstrakci (k tomu viz níže), obsahují v sobě alespoň implicitně odkaz ke složenosti. Ta je však s Boží jednoduchostí neslučitelná, a proto naše pojmy signifikují Boha pouze analogicky. Srov. Tomáš Akvinský: *STh* I, q. 13, a. 5, sc. 1; *ibid.*, *responsio* – cit. in. Domenic D’Ettore: „*Una ratio versus Diversae rationes*: Three Interpretations of *Summa theologiae* I, Q. 13, AA. 1–6“, in: *Nova et vetera* 17 (2019) / 1, s. 39-55.

⁷²Srov. *List Římanům*, 1: 19-20 (Český studijní překlad, přeložili Antonín Zelina a Pavel Jartym): „[P]rotže to, co lze o Bohu poznat, je jim zřejmé: Bůh jim to zjevil. Jeho věčnou moc a božství, ačkoli jsou neviditelné, lze totiž od stvoření světa jasně vidět, když lidé přemýšlejí o jeho díle, takže jsou bez výmluvy.“

Veškeré naše pojmy jsou podle něj získány abstrakcí ze smyslově vnímaných věcí (k tomu viz níže v této kapitole). Jak je ale možné poznat Boha tímto abstraktivním způsobem, jestliže Bůh a stvoření nemají *nic* společného? Vždyť abstrakce (tj. abstrakce skrze precizi), jak uvidíme, funguje pouze tak, že jaksi „odsekává“ difference od nadřazených pojmů, než se tímto způsobem dojde k pojmu nejvyššímu; jestliže ale ani tento poslední pojem nemá Bůh se stvořením společný – a to, *ex hypothesi*, nemá – nelze skrze abstrakci k žádnému pojmu o Bohu vůbec dojít. Opět se zdá nejrozumnější, chceme-li všechny uvedené předpoklady zachovat, zavést v rámci vysvětlení jakýsi střed ve formě analogie.

Máme tedy dva motivační proudy, jež se nás zdají přivádět k zavedení analogie: horizontálně-logický a vertikálně-teologický. Abychom do problému pronikli hlouběji, bude nutné věnovat následující podkapitulu Tomášově koncepci vzniku obecných pojmů; už jsme hovořili o abstrakci, která se v analýze smyslově získaných pojmů zastavuje na jednom z deseti kategoriálních pojmů, jež nelze jednoznačně překlénout nějakým unifikujícím transcendentálním pojmem. Jak je tedy možné v této situaci hovořit o tom, že *všechna* kategoriální jsoucna jsoucny skutečně *jsou*? A jak je možné dojít k poznání Boha, jenž je od stvoření zcela odlišný?

3.3 PROBLEMATIKA OBEČNÝCH POJMŮ

Podle našich běžných předpokladů založených na každodenní zkušenosti naše pojmy vyjadřují něco z reality. Naše myšlení, nakolik je myšlením, si netvoří získané informace samo, nýbrž je zaměřeno k jejich přijímání zvenčí, z externí reality. Pakliže není tento předpoklad splněn, a poznávající subjekt sám se stane výlučnou příčinou příslušného aktu poznání, hovoříme o omylu, iluzi, chybě... někdy dokonce o lži. Situace se ovšem začíná komplikovat, jakmile si uvědomíme, že naprostá většina pojmů, s nimiž běžně pracujeme, je obecná; tak hovoříme o psu, člověku, kameni... všechny tyto pojmy jsou charakteristické tím, že splňují klasickou aristotelskou charakteristiku obecnosti, totiž *jsou vypovídatelné o mnohých či schopny být v mnohých*.⁷³ Zároveň je ale zřejmé, alespoň na první pohled, že obecniny jako takové neexistují; empiricky kontaktujeme pouze *jednotlivé* psi, *jednotlivé* lidi a *jednotlivé* kameny. Znamená to tedy, že se naše myšlení s realitou *zásadně mýjí*? Jak by pak ale bylo možné vysvětlit, že naše konceptuální projekty, jež promítáme do reality a jimiž se tak často řídíme (např. nějaká abstraktní matematická úvaha – prováděná samozřejmě v *obecných* pojmech –, díky níž se nám

⁷³Srov. Aristotelés: *O vyjadřování* 7 (17a39-b1): „*Věci se dělí na obecné a jednotlivé; obecným rozumím to, co se přirozeně vypovídá a více věcech, jednotlivým to, co nikoliv.*“ (cit. in: Daniel Heider: „Úvod do problematiky univerzálií v první a druhé scholastice“, in: Daniel Heider – David Svoboda (eds.): *Univerzálie ve scholastice*, České Budějovice: Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích 2012, s. 12); dále viz Stanislav Sousedík: *Identitní teorie predikace*, Praha: Oikoymenh 2007, s. 47: „*Obecným nazývá filosofická tradice v širokém smyslu něco, co je jedno, může se však vztahovat k mnohým jako to, co je o každém z nich možné pravdivě vypovídat.*“ Ke středověkým koncepcím univerzálií obecně viz Gyula Klima: „The Medieval Problem of Universals“, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, k datu 8. 5. 2022 dostupné online, URL= <<https://plato.stanford.edu/entries/universals-medieval/>>; Heider: „Úvod do problematiky univerzálií v první a druhé scholastice“, op. cit., s. 11-27 a další články v tomto sborníku; de Vries: *Základní pojmy scholastiky*, op. cit., heslo „Obecné“, s. 72-74.

podají postavit most takovým způsobem, že se nezřítí), jsou tak často úspěšné? Je to snad náhoda? A je rovněž náhoda, že člověk plodí opět jen člověka a pes plodí psa? Neexistuje snad žádný *dostatečný důvod* pro tyto každodenně se opakující jevy? To nezní příliš pravděpodobně.⁷⁴ Zdá se naopak, že budeme muset nalézt jiné řešení. Ve scholastice existuje několik způsobů přístupu k tomuto problému, jenž se stal známým jako *problém univerzálií*. Tyto způsoby se dají základně klasifikovat následujícím způsobem:⁷⁵

- **Platonismus:** Podle teorie zvané platonismus (údajně pocházející od Platóna, který však, jak se zdá, danou teorii reálně nezastával) jsou obecniny (tzv. ideje) něčím více reálným než jednotliviny, které na obecninách toliko participují (mají účast) – např. obecná idea člověka je více reálná než tento konkrétní Sókratés. To znamená, že ideje jsou od jednotlivin separované.
- **Ultrarealismus:** Podle ultrarealismu obecniny nejsou od jednotlivin separovány, nýbrž jsou „v nich“. Každá jednotlivina „má v sobě“ obecninu, která je reálně totožná jak s jednotlivinou, v níž se nachází, tak s ostatními obecninami stejného charakteru, které se nacházejí v jiných jednotlivinách – tak například Sókratés má „v sobě“ určitý obecný aspekt „lidství“, který je reálně totožný jak se Sókratem, tak s obecninou „lidství“, která se nachází v Platónovi.
- **Umírněný realismus:** Umírněný realismus je přesvědčení, podle něhož obecnina je sice v jednotlivině přítomna (na tom se shodne s ultrarealismem), avšak v „individualizované“ podobě. To znamená, že chce-li člověk tuto obecninu poznat, je třeba ji z jednotliviny „abstrahovat“. Např. tedy Sókratés je člověkem proto, že disponuje „individualizovanou esencí obecného člověka“.
- **Konceptualismus:** Podle konceptualismu obecniny nejsou nijak v realitě, ale toliko v našich pojmech (lat. *conceptus* = pojem). Sókratés tedy reálně není člověkem, ačkoli náš pojem jej tak chápe.
- **Nominalismus:** Zatímco podle konceptualismu je obecnina naším pojmem, nominalismus tvrdí, že lidské poznání není schopno ani takového poznání. Obecniny jsou podle této teorie toliko „jmény“ (*nomina*) či „záchvěvy hlasu“ (*flatus vocis*). Podle nominalismu tedy Sókratés nejen že není člověkem, nýbrž my jej jako člověka ani (konceptuálně) nepoznáváme; pouze jej tak bez objektivního důvodu *nazýváme*.

Jak známo, Tomáš Akvinský byl v rámci sporů o univerzálie zastáncem tzv. umírněného realismu. To znamená, že – na rozdíl od nominalistů a konceptualistů – přiznával obecninám jistý typ reálnosti. Na druhou stranu – tentokrát v opozici vůči „platonikům“ a ultrarealistům – neuznával existenci univerzálií *ante rem* neboli samostatnou existenci (subsistenci) obecných pojmů. Je zřejmé, že umírněně-realistická pozice je mezi vyjmenovanými stanovisky nejsložitější, neboť se snaží smysluplně asimilovat užitečné momenty obou extrémů, tj. jak ultrarealismu (či dokonce platonismu), tak nominalismu, a zároveň se musí vyhnout chybám a

⁷⁴Pro filosoficky rigoróznější současné vypořádání se s nominalismem (tj. odmítnutím jakéhokoli reálného základu našich obecných pojmů) v českém prostředí viz Jiří Fuchs: *Kritický problém pravdy*, Praha: Krystal OP 1995, např. kap. 7.3.1.

⁷⁵Novák – Dvořák: *Úvod do logiky aristotelské tradice*, op. cit., kap. 2.6.

vzájemně neslučitelným aspektům obou těchto teorií. Takový přístup k řešení problému slibuje úspěch, neboť, jak si ve své *Etice* uvědomil už Aristotelés při zavádění svého slavného pravidla „zlaté střední cesty“, extrémů zpravidla bývají mylné.⁷⁶ Na druhou stranu, Aristotelés si rovněž všimá, že strefit se do žádoucího středu je velmi obtížné, neboť k němu existuje pouze jedna správná cesta, zatímco všechny ostatní vedou k jednomu či druhému extrému. Tak jako střílíme-li z luku, je poměrně jednoduché strefit terč do libovolného místa, avšak strefit střed – to chce pravé umění. Chceme-li tudíž uspokojivě vyřešit problém univerzálií, čeká nás pravděpodobně cesta plná překážek, složitých pojmů a subtilních distinkcí. Slovy jednoho významného scholastika pozdního středověku Dominika de Soto, *realistům je těžko porozumět, [avšak] nominalistům těžko uvěřit.*⁷⁷ Pojďme se tudíž podívat, jak se k našemu problému postavil Tomáš Akvinský, který je právě charakteristický tím, že důsledně dodržuje ono pravidlo „zlaté střední cesty“ (a to nejen co se týče problematiky univerzálií, ale i obecně),⁷⁸ a to tak důsledně, že byl některými nepochopen a mylně interpretován; totiž jak v termínech ultrarealismu, tak v termínech nominalismu.⁷⁹

Jak už jsme zmínili, v realitě existují pouze jednotliviny. Je velmi protiintuitivní hovořit o jakémisi „světě idejí“ odděleném od toho našeho, v němž má každá hmotná a časná věc svou ideální realizaci, na níž více či méně dokonale participuje. Kdybychom totiž připustili, že existuje o sobě (tj. subsistuje) něco obecného, dostali bychom se do rozporu. Toto „něco obecného“, např. obecný pojem *židle*, by totiž bylo samo individuální – nakolik by mělo vlastní esenci, což vyplývá ze subsistence. Co je však individuální, nemůže být zároveň obecné – vždyť obecnost znamená predikovatelnost o mnohých, zatímco individualita znamená nepredikovatelnost o mnohých! Navíc, židle je charakteristická určitými vlastnostmi, jako například že její součástí musí být nějaká plocha, na níž lze sedět, nějaký podstavec či podstavce (většinou, nikoli však nutně, jsou čtyři a nazývají se „nohy“), které tuto plochu udržují v patřičné výši, opěradlo pro pohodlnější sezení... Tyto charakteristiky jsou však akcidentální, nenutné. Tak například židle je židlí, i pokud má čtyři nohy, i pokud má jen nohy dvě (rozestavené v patřičné šíři a rozložení, aby židle stále mohla plnit svůj účel). Kolik nohou by

⁷⁶Srov. Aristotelés: *Eth. Nic.* II, 5 (1106b): „*Tak tedy každý znalec se vyhýbá nadbytku a nedostatku a vyhledává středu a tento si vybírá [...] nadbytek a nedostatek ruší správnost, střed ji však zachovává.*“

⁷⁷Citováno v David Svoboda: „Koncepce univerzálií Dominika de Soto OP“, in: Heider – Svoboda: *Univerzálie ve scholastice*, op. cit., s. 174.

⁷⁸K tomu srov. skvělou úvahu v Reginald Garrigou-Lagrange O.P.: *Reality. A Synthesis of Thomistic Thought*, Ex Fontibus 2009, s. 299: „*By way of general remark, let us note that Thomistic assimilation is due to the Thomistic method of research. In meeting any great problem Thomism begins by recalling extreme solutions that are mutually contradictory. Next it notes eclectic solutions which fluctuate between those extremes. Lastly, it rises to a higher synthesis which incorporates all the elements of reality found in its successive surveys of positions which remain extreme. This ultimate metaphysical synthesis it is which Thomism offers as substructure of the faith.*“

⁷⁹Tyto typy dezinterpretace popisuje a s nimi se vyrovnává Jeffrey E. Brower: „Aquinas on the Problem of Universals“, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 92 (2016) / 2. s. 715-735; k tomášovskotomistické koncepci univerzálií viz dále Joseph Gretd: *Základy aritotelsko-tomistické filosofie*, Praha: Krystal OP 2009 (*Základy*), § 71-91; Gabriele Galluzo: „Aquinas on Common Nature and Universals“, in: *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 71 (2004) / 1, s. 131-17; Svoboda: *Metafyzické myšlení Tomáše Akvinského*, op. cit., s. 143-152, 239-243; Sousedík: *Jsoucno a bytí*, op. cit., s. 35-44; pro moderní adaptaci Tomášovy teorie v termínech analytické filosofie viz Uwe Meixner: „Abstraktion und Universalie bei Thomas von Aquin“, in: *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, Freiburg, Munchen: Alber 1994, s. 23-37; Sousedík: *Identitní teorie predikace*, op. cit., s. 101-141.

tedy měla mít ona „ideální židle“, na níž se podílejí všechny partikulární výskyty tohoto fenoménu? Nějaké nohy mít přece musí, jinak by nešlo o židli! Kolik jich ale má být a o jaký typ nohou by se mělo jednat? Kdyby tato „ideální židle“ měla nohy čtyři, pak by všechny židle, nakolik jsou židlemi, měly nutně čtyři nohy. Pokud se ale zamyslíme nad funkcí a využitím židle, zjistíme, že se dá dobře hovořit i o nábytku s jiným počtem nohou, než se čtyřmi – a stále se bude jednat o židli. Taková ideální židle tak přestává plnit svou funkci.

Ostatně, stejný argument lze s ještě větší přesvědčovací silou aplikovat i právě na samotný pojem nábytku. Jak by mohl existovat nějaký „ideální nábytek“, který je stejně společný jak židli, tak stolu, a zároveň není ani jedním, ani druhým, ani žádným jiným konkrétním nábytkem? Je zkrátka zřejmé, že tvrzení subsistence obecných pojmů vede k velkému množství komplikací a těžko vysvětlitelných paradoxů. Zůstaňme tudíž u tvrzení, že obecné pojmy – či obecná jsoucna – o sobě neexistují.

Tedy zpět k tématu – v realitě existují pouze jednotliviny. Zároveň jsme ovšem zmínili, že většina pojmů, s nimiž běžně operujeme, mají status obecnosti, přičemž se nezdá, že bychom se při jejich užití nějak míjeli s realitou. Tak hovoříme např. o tom, že „tento kus nábytku je židle“ – a přitom se dá říci, že i „onen kus nábytku je židle“ a oba výroky budou pravdivé. Jak je to však možné? Tento kus nábytku přece není oním kusem nábytku – ale zároveň jsou oba židlemi, a to, za realistického předpokladu, *reálně*.

Zdá se, že k vyřešení nastoleného problému je třeba hovořit o určité vnitřní strukturaci jsoucen. Tak jako mají jsoucna své části fyzické (židle má nohy, sedadlo, opěradlo), bude třeba zavést i jiný typ částí; částí *metafyzických*.⁸⁰ Tak je metafyzickou částí pojmu židle právě nadřazený pojem nábytek a jemu náležející specifická diference „židlovitosti“. Nebo vezmeme-li si na pomoc klasický příklad člověka, jeho metafyzickou částí je nejbližší nadřazený (rodový) pojem „živočišnosti“ a specifická diference „rozumový“; a kromě toho i další pojmy, na něž lze pojem člověka rozkládat, tj. dle známého Porfyriova stromu pojem živé hmotné substance, hmotné substance a substance. Metafyzické části jsoucna jsou zkrátka ty jeho složky, jež jej *esenciálně* činí tím, čím je. Při esenciální definici jde pak právě o to vystihnout tyto metafyzické části definovaného jsoucna; v tomto kontextu lze snad říci, že metafyzické části určitého jsoucna jsou reálnými koreláty obsahových složek pojmu, jenž toto jsoucno označuje, jak bylo naznačeno už v pozn. 50; ovšem je zároveň třeba důrazně upozornit, že vztah mezi univerzálními pojmy a jejich korelátem (metafyzickou částí) nelze chápat na způsob čiré izomorfie. Spíše lze využít a poněkud modifikovat příklad jednoho současného autora, jenž klade podobnost mezi tím, jaký je vztah mapě k reálné přírodě a tím, jaký je vztah obecných pojmů k realitě; samy o sobě dané entity nejsou užitečné, ale v celkovém kontextu (tj., v případě mapy, grafickém, anebo, v případě obecnin, větném) už realitu reprezentují, jsou-li udělány dobře, proporcionálně přesně.⁸¹ Stejně tak jako obrázky na mapě, ani naše pojmy nejsou

⁸⁰K pojmu metafyzické části srov. Sousedík: *Identitní teorie predikace*, op. cit., s. 111-118. Joseph Gretdt v tomtéž kontextu hovoří o metafyzických gradech, viz Gretdt: *Základy*, § 76.

⁸¹Lazella: *The Singular Voice of Being*, op. cit., s. 47 (autor v této pasáži nehovoří o klasických univerzálních pojmech, nýbrž o pojmech transcendentálních, konkrétně o pojmu jsoucna; přesto lze, jak se domnívám, jeho příklad *mutatis mutandis* vztáhnout i na náš aktuální problém): „*Although the intellect does not produce the*

dokonalým a jaksi „zrcadlovým“ zpodobněním reality; ale, a to je důležité, stejně jako obrázky na mapě mají v realitě základ a umožňují tak realitu pravdivě, objektivně a relativně přesně poznat. (V něčem příklad s mapou skutečně pokulhává, a totiž v tom, že scholastikové celkem oprávněně věřili, že pojem, na rozdíl od obrázku na mapě, není jen nějakým zobrazením či reprezentací reality, ale spíše *realitou jako takovou, nakoľik je poznána*;⁸² odmyslíme-li si však pro naše účely tuto obtíž, může nám příklad s mapou sloužit jako dobrá ilustrace problému.)

Abychom nastolenému problému lépe porozuměli, bude vhodné vyložit si tento právě představený názor, známý jako schéma tzv. Porfyriova stromu, blíže. Ve svém *Úvodu k Aristotelovým Kategoriím* (ř. *Eisagogé eis tas Aristotelús katégorias*, l. *Porphyrii Isagoge et in Aristotelis Categorias commentarium*)⁸³ novoplatonik Porfyrios (232/233 – 304?), žák Plótínův (asi 205-270), dává první podnět k diskusi, či spíše souboru diskusí, později označovaných jako *spor o univerzálie*; zprostředkovaně přes Boethiův komentář k Porfyriovu spisu tak tento novoplatónský autor velmi významně ovlivnil celou scholastiku a její intelektuální vývoj. Na začátku svého *Isagogé* totiž Porfyrios píše:

[4] „Upozorňuji předem, že se zdržím výkladu o tom, [1] zda rody a druhy existují, nebo spočívají jenom v pouhých představách, a v tom případě, že existují, [2] zda jsou tělesné či netělesné a [3] zda jsou oddělené od věci smysly vnímatelných či existují v těchto věcech a na nich. Tento problém je totiž velmi hluboký a vyžaduje větší zkoumání. Nyní se budu snažit o to, aby Ti ukázal, jak o rodech, druzích a o tom, co bylo uvedeno dříve, pojednávali s důrazem na logický způsob zkoumání staří, a z nich zvláště peripatetikové.“⁸⁴

Máme tu tedy tři otázky, jež se později stanou jádrem středověkého sporu o univerzálie, a na něž pro jejich složitost Porfyrios odmítá odpovědět: „[1] *zda rody a druhy existují, nebo spočívají jenom v pouhých představách; jestliže existují, [2] zda jsou tělesné či netělesné a [3] zda jsou oddělené od věci smysly vnímatelných či existují v těchto věcech a na nich*“. Místo toho se raději věnuje klasifikaci obecnin do známých pěti predikabilí,⁸⁵ jež se dělí na esenciální a neesenciální.⁸⁶

concept of being alone by comparing other concepts, whereby it would be a second-intention concept, it does draw distinctions that are not, strictly speaking, already there in the thing. For this reason, concepts, and in particular simply-simple concepts, are not snapshot replicas of reality. The parts of the map are not iconic depictions of the parts of the thing; only the harmony of the map's structure as a whole indicates an aptitude for existence. To the extent that we might compare this to a mental language, we might say that simply-simple concepts form the deep grammatical structure of our mental language.“

⁸²Srov. Lukáš Novák – Vlastimil Vohánka: *Kapitoly z epistemologie a noetiky*, Praha: Krystal OP 2015, kap. 3.

⁸³Česky viz Porfyrios: *Úvod k Aristotelovým Kategoriím*, in: *Filosofický časopis* 18 (1970) / 6, s. 971-987 (překlad, úvod a poznámky Milan Mráz).

⁸⁴Ibid., p. 1.

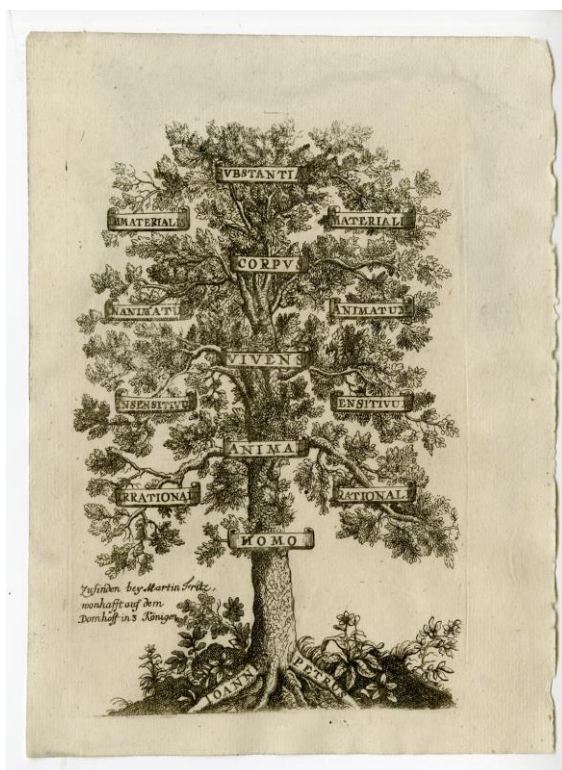
⁸⁵Ibid.: „Poněvadž, Chrysaorie, pro Aristotelovu nauku o kategoriích je třeba znát, co je rod, co je rozdíl, co druh, co zvláštní vlastnost a co nahodilá vlastnost, a poněvadž znalost toho je užitečná pro podávání definic a zvláště pro to, co se týká dělení a důkazu, pokusím se Ti podat stručný výklad o tomto předmětu...“

⁸⁶Srov. Novák – Dvořák: *Úvod do logiky aristoteléské tradice*, op. cit., s. 68-71.

Esenciálními predikabilií jsou rod,⁸⁷ druh⁸⁸ a specifická diference⁸⁹ a esenciálními se nazývají proto, že se jedná o konstitutivní prvky esence jsoucna. Druh vzniká připojením specifické diference k rodu.⁹⁰ Neesenciálními predikabilií jsou pak propria a logické akcidenty; proprium je akcident (a proto je neesenciálním predikabiliem), který však jsoucnu náleží nutně, tak např. schopnost smíchu je propriem člověka; logický akcident je neesenciální a nenutný, tak např. lidská moudrost, tělesná výška, barva vlasů...⁹¹

Z toho, co jsme řekli o metafyzických částech, je zřejmé, že nás budou nyní zajímat predikabilia *esenciální*. Právě jich se týká i zmíněný Porfyriův strom, to jest určitá vizualizace (srov. obrázek a schéma níže) následujících Porfyriových slov:

[5] „Podstata [neboli substance] sama je rodem, pod ni spadá těleso, pod těleso oduševnělé tělo, pod toto živočich, pod živočicha rozumný živočich, pod tohoto člověk, pod člověka Sókratés, Platón a ostatní jednotliví lidé. Z toho všeho je podstata nejvyšším rodem a jenom rodem, člověk nejnižším druhem a jenom druhem, těleso však je druhem podstaty a rodem oduševnělého těla...“⁹²



V citovaném úryvku Porfyrios ukazuje, jak lze s využitím konceptuálního aparátu rodu, druhu a specifické diference analyzovat všechny pojmy. Nejnižší druhový pojem, například pojem člověka, pod nímž jsou už jen individuální lidé, se skládá z rodového pojmu „živočich“ a specifické diference „rozumový“. Pojem živočich (neboli, nekonfuzně čili distinktně vyjádřeno, substance tělesná, živá a smyslová) je zase složený z nadřazeného rodu „tělesná živá substance“ a (generické či specifické – podle toho, který aspekt pojmu živočich zdůrazníme – buď jeho podřazenost pojmu *živá substance*, a pak je jejím druhem, anebo jeho nadřazenost jednotlivým živočichům, například *člověku*, a pak

⁸⁷Rod Porfyrios definuje jako to, co je esenciálně společné druhově rozdílným jsoucnům, za příklad uvádí pojem „živočicha“. Srov. Porfyrios: *Isagogé*, p. 2-3; srov. též Aristotelés: *Met V*, 28 (1024b4-6).

⁸⁸Druh Porfyrios definuje různě, avšak zatímco rod je charakteristický tím, že esenciálně sjednocuje druhově rozdílná jsoucna, druh zase sjednocuje jsoucna rozdílná individuálně. Ve vlastním slova smyslu je tak druh nejnižším obecným pojmem, tj. pojmem, pod nímž jsou už jen jednotliviny a nikoliv obecné pojmy. Příkladem druhu podřazenému pod rodovým pojmem „živočich“ je „člověk“. Srov. *ibid.*, p. 4.

⁸⁹Specifická diference je tím, co esenciálně rozděluje rod na jemu podřazené druhy. Porfyrios přímo říká, že „*rozdíl je to, co má druh proti rodu navíc*“, nebo též „*rozdíl je to, co je přirozeně schopné oddělovat od sebe to, co spadá pod tentýž rod*“. Tak je specifická diference „rozumový“ tím, co když přistoupí k rodovému pojmu „živočich“, vytvoří druhový pojem „člověka“. Srov. *ibid.*, p. 10-12.

⁹⁰Srov. též Tomáš Akvinský: *DEE*, c. 2, n. 32.

⁹¹Srov. Porfyrios: *Isagogé*, p. 12-13.

⁹²*Ibid.*, p. 4.

je jejich rodem) diference „smyslová“. Takto vzniklý pojem „tělesná živá substance“ lze pak rozdělit na rodový pojem „tělesná substance“ a diferenci živá. A konečně pojem „tělesná substance“ lze rozložit na rod „substance“ a diferenci „tělesná“. Kromě přiloženého obrázku lze právě popsanou situaci znázornit tímto jednoduchým schématem:

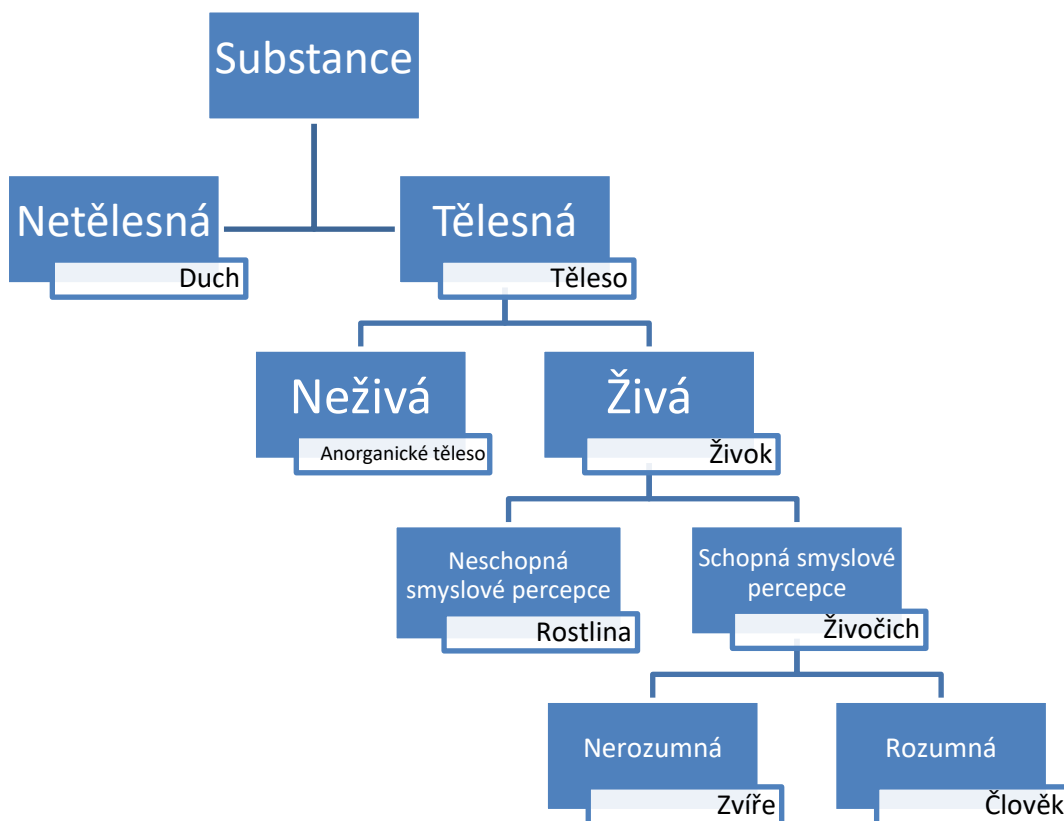


Schéma 2: Porfyriův strom

Proč se ale zastavovat u substance? Zdálo by se smysluplné, že tímto dělením se dá postupovat dále, než narazíme na nějaký úplně jednoduchý pojem, který tímto způsobem není dělitelný na vyšší rod a specifikující diferenci, neboť je už zcela nejvyšší a nerozložitelný – a který, *eo ipso*, zahrnuje ve svém rozsahu *veškerou realitu*. Kdyby žádný takový poslední pojem neexistoval, museli bychom při naší konceptuální analýze pojmů postupovat do nekonečna a naše pojmy by tak v posledku ztratily svůj význam.⁹³

Čtenář už tuší, že je řeč o transcendentálním pojmu jsoučna. Ten by tedy byl klasickým generickým pojmem, neboť by vznikal právě odstraněním diferencí, a byl by tak úplně jednoduchý, dokonale abstrahovaný a dále nerozložitelný; jakýsi holý substrát, k němuž se všechny diference jaksi „připojují“, ale samy o sobě mu nenáleží. Viděli jsme ovšem, že

⁹³Srov. Tomáš Akvinský: *QDV*, q. 1, a. 1, co.: „Je třeba říci, že stejně jako se musí tvrzení, která se dokazují, převést zpět k nějakým principům, které jsou samy o sobě intelektu známy, tak [se musí učinit], když se zkoumá, co ta které věc je. Jinak by se v obou případech postupovalo do nekonečna, a tak by zcela zaniklo vědění i poznání věcí.“

jsoucno podle Aristotela, na jehož *Kategorie* je Porfyriova *Isagogé* komentářem, rodem není. Diference jsou totiž také jsoucné, a tedy nelze říci, že samotný pojem jsoucná vzniká jeho oddělením od diferencí. Porfyrios píše:

[6] „U rodokmenů se přichází k jednomu počátku, např. k Diovi, avšak u rodů a druhů tomu tak není. Jsoucno totiž není jedním společným rodem všeho, jak říká Aristotelés, ani není všechno stejnorodé vzhledem k jednomu nejvyššímu rodu. Pokládáme spíše – tak jak je to uvedeno v *Kategoriích* – deset prvních rodů za deset prvních počátků. Nazve-li však někdo všechno jsoucnem, bude to říkat – jak uvádí Aristotelés – stejnojmenně, ale ne souznačně. Kdyby totiž jsoucno bylo jedním nejvyšším rodem všeho, všechna jsoucná by se říkala souznačně. Poněvadž prvních rodů je deset, mají společný rys jen podle jména, nikoliv však podle významu toho jména.“⁹⁴

Posledními a nejvyššími rody, na něž lze veškeré naše pojmy rozkládat, je tudíž deset aristotelských kategorií, které jsou *původně rozdílné* a nelze je redukovat na nějaký vyšší zastřešující transcendentální pojem.⁹⁵ Když tedy budeme hovořit o vzniku obecných pojmů tzv. abstrakcí skrze precizi (*abstractio per praecisionem*) neboli oddělení, doslova *odseknutí*, netýká se náš výklad abstrakce transcendentálií, nýbrž jen klasických kategoriálních obecnin. Abstrakce transcendentálií probíhá (podle tradice vypracované až mnohem později, „postajetánovskou“ tomistickou školou) jinak – nikoli skrze precizi, nýbrž skrze konfuzi (*abstractio per confusionem*), jak si vysvětlíme níže v kap. 5. Nyní se soustředíme na abstrakci skrze precizi a podívejme se, jaké ontologické podmínky tento typ abstrakce vyžaduje.⁹⁶

Všechny právě vyložené metafyzické části jsoucná, jichž se týkal Porfyriův strom, se nazývají částmi *pravými*. Existuje však ještě jeden typ zvláštní esenciální, nikoli však specifické, diference, který dosud nebyl zohledněn – a totiž diference individuální, individualita.⁹⁷ Jde o princip rozdílnosti mezi specificky týmiž jsoucné. Individualita se nazývá metafyzickou částí *nepravou*.⁹⁸ Druhový pojem tedy vzniká odhlédnutím, abstrakcí od individuálních charakteristik jednotlivých jsoucné a zohledněním jen jejich specifické identity. Rodový pojem pak vzniká abstrakcí od specifických diferencí druhově rozdílných, avšak rodově totožných,

⁹⁴Ibid., p. 6. K vlivu Porfyriovy nauky o transcendentáliích na pozdější scholastiku srov. Valente: „Names That Can Be Said of Everything“, op. cit.

⁹⁵Srov. Aristotelés: *Met V*, 7 (1017a23-28); *ibid.*, 28 (1024b10-15).

⁹⁶K tomášovsko-tomistické teorii abstrakce viz, kromě literatury uvedené v pozn. 79, David Peroutka: *Tomistická filosofická antropologie*, Praha: Krystal OP 2012, s. 106-123. K různým scholastickým teoriím abstrakce obecně srov. Lukáš Novák: „Confusion or Precision? Disentangling the Semantics of a Pair of Scholastic Terms“, in: *Studia Neoaristotelica* 17 (2020) / 2, s. 151-200; dále de Vries: *Základní pojmy scholastiky*, op. cit., heslo „Abstrakce“, s. 9-16; viz též příspěvek Jacoba Schmutze: „*Praecisio obiectiva*. A Key to the Significance of the Baroque Scholastics“ přednesený na konferenci *Second Scholasticism, Analytical Metaphysics, Christian Apologetics. A conference in Honour of Professor Stanislav Sousedík's 90th Birthday* (pořadatelé David Svoboda, Prokop Sousedík, Lukáš Novák) konané 27.-29. října 2021 na půdě KTF UK v Praze. Přednáška je k datu 2. 5. 2022 dostupná rovněž online, URL = <<https://www.youtube.com/watch?v=fyakmujSZio>>.

⁹⁷Ke známému problému tzv. individuace u Tomáše Akvinského existuje celá řada literatury, k základnímu shrnutí a literatuře viz Svoboda: *Metafyzické myšlení Tomáše Akvinského*, op. cit., s. 115-130.

⁹⁸Sousedík: *Identitní teorie predikace*, op. cit., s. 115-116.

pojmu.⁹⁹ Jak je ale možné o takové abstrakci vůbec hovořit? Již jsme zmínili, že aby naše obecné pojmy byly objektivní, tedy aby vyjadřovaly něco skutečného z reálných jsooucn, je nutné hovořit o jakési vnitřní strukturaci těchto jsooucn; a protože jde o strukturaci metafyzických částí, nazvěme ji strukturací metafyzickou. Je ovšem zřejmé, že taková metafyzická strukturace nemůže být stejně reálná či „silná“ jako strukturace fyzická; metafyzické části musejí být zásadně odlišného charakteru od částí fyzických. Je totiž důležité si uvědomit, že zatímco mezi fyzickou částí a fyzickým celkem nepanuje žádný, ani oslabený, vztah identity (tak člověk není identický se svou rukou či nohou), mezi metafyzickou částí a metafyzickým celkem právě takový vztah panovat musí (Sókratés je *reálně* člověkem – je s ním *totožný*).¹⁰⁰ Zatímco fyzické části existují reálně, části metafyzické zřejmě reálně existovat nemohou, neboť (mimo jiné), jak jsme viděli, pak by byly samy sebou individuální a tedy nepredikovatelné o mnohých jsooucnech – to jest nebyly by obecné. Je tedy nutné vyložit tento tzv. problém *identitní teorie predikace* (která je dle mého soudu konzistentní s teotii *inherenční*, jak uvidíme níže): jak je možné hovořit o *identitě* mezi pojmem člověka a Sókratem, Platónem a dalšími, a zároveň mezi těmito individui tvrdit *ne-identitu*? Platí přece z matematiky známý zákon tranzitivity, totiž že pokud $A=C$ a $B=C$, pak $A=B$!¹⁰¹

Začneme tvrzením, že obecný pojem je o svých podřazených pravdivě vypovídatelný tehdy, když v nich existuje nějaká odpovídající metafyzická část. Tak například pojem *člověk* označuje všechna individua, jež mají takový soubor metafyzických částí, že k němu náleží i *lidskost*.¹⁰²

⁹⁹Srov. např. Tomáš Akvinský: *QDV*, q. 21, a. 1, ad sed contra 2: „[J]ednu věc lze myslet bez druhé dvojím způsobem: [1] buď na způsob výpovědi, a to když se myslí, že jedna věc je bez druhé. Cokoliv intelekt takto myslí jako [jedno] bez druhého, Bůh může učinit... [2] Nebo lze myslet jednu věc bez druhé na způsob definování, totiž když je myšlen živočich bez člověka avšech dalších druhů.“

¹⁰⁰Srov. Tomáš Akvinský: *DEE*, c. 2.

¹⁰¹Tento problém obecně řeší teorie predikace: jak je možné predikovat obecné pojmy o jednotlivých jsooucnech? K tomistické teorii predikace viz kromě již uváděné knihy Stanislava Sousedíka *Identitní teorie predikace*, op. cit. též jeho článek Stanislav Sousedík: „Tomistická teorie singulární predikace a její ontologické základy“, in: *Akta Společnosti Tomáše Akvinského* 2 (2004), s. 10-14 (tentýž článek byl pod stejným jménem později přetištěn v *Studia Neoaristotelica* 1 (2004) 1-2, s. 55-61). K reakci na tento Sousedíkův článek a navazující diskusi viz kromě pozn. 104 níže Petr Dvořák: „Tomášova teorie predikace ve světle obecné sémantické teorie“, in: *Akta Společnosti Tomáše Akvinského*, op. cit., s. 15-35 (zkrácená verze pod stejným jménem viz *Studia Neoaristotelica*, op. cit., s. 162-166.); Sousedík: „Poznámky k článku P. Dvořáka“, in: *ibid.*, s. 36-39; Dvořák: „Odpověď na poznámky prof. Sousedíka“, in: *ibid.*, s. 40-43; zde končí diskuse v *Aktech*, ale pokračuje dále ve *Studia Neoaristotelica*: Sousedík: „Ke stati Petra Dvořáka“, in: *Studia Neoaristotelica* 2 (2005) / 1, s. 124-125.

¹⁰²Většinou se jako metafyzické části jsooucn uvádí nikoliv abstraktně formulovaný pojem *lidskost*, nýbrž konkrétně vzatý pojem *člověk*. Je ovšem třeba si uvědomit, že to není tak docela přesné, neboť metafyzická část jako taková člověkem samozřejmě není, o *člověku* hovoříme až jako o subjektu takových esenciálních vlastností, jež jej činí člověkem. Avšak vlastnosti abstrahované od svého subjektu jsou abstraktní (konkrétní pojmy totiž konotují svůj subjekt, což je však právě situace, jíž se nyní chceme vyhnout) – srov. Tomáš Akvinský: *STh* I, q. 50, a. 4, co. –, a proto je smysluplnější hovořit o tom, že člověkem je ten, kdo je subjektem či nositelem metafyzické vlastnosti (nebo části) *lidství*; pojem člověk totiž není částí (a tedy ani metafyzickou), nýbrž celkem (srov. Tomáš Akvinský: *DEE*, c. 2). Tuto teorii lze nazvat jako *inherenční teorii pravdy*, která se ovšem s teorií identitní nemusí docela vylučovat; a to potud, pokud taková identita závisí na nějaké metafyzické inherenci. Jak ovšem zmiňuje J. Malcolm, realistickou verzí predikační teorie je pouze teorie inherenční, „čistá“ identitní teorie *ex definitione* implikuje nominalismus (John Malcolm: „A Reconsideration of the Identity and Inherence Theories of the Copula“, in: *Journal of the History of Philosophy* 17 (1979) / 4, s. 383-400). K interpretaci Tomáše směrem k teorii identitní srov. Petr Dvořák: „The Theory of Predication in Aquinas: Inherence or Identity?“, in: *Organon F* (2022) / 4, s. 406-426.

Samotný pojem *lidskosti*, jak je intuitivně zřejmé, neoznačuje žádného konkrétního člověka, nýbrž metafyzickou část *lidskosti jako takovou*; abstrahovanou od jakéhokoli konkrétního výskytu v individuích (není pravda, že Sókrates je lidskostí). O jednotlivých lidech (tj. o nějakém celku) je vypovídatelný až pojem *člověk*, a to tehdy, pokud subjekt naší predikace obsahuje metafyzickou část *lidství* (rozdíl je v tom, že zatímco „lidství“ označuje příslušnou metafyzickou část *jako takovou*, „člověk“ komě toho konotuje i konkrétní subjekt, jenž je této části nositelem). Rozlišme tudíž pojmy abstraktní (*lidství*) a konkrétní (*člověk*), z nichž každý vzniká odlišným typem abstrakce; abstraktní pojmy vznikají formální abstrakcí, zatímco konkrétní vznikají abstrakcí totální.¹⁰³ Abstraktní pojmy jsou vzaté s vyloučením všeho ostatního (označují pouze tu metafyzickou část, která je v nich explicitně vyjádřena, např. pojem *lidství* označuje pouze metafyzickou část *lidství* a nic jiného – a proto nelze říci, že „člověk je lidství“), řekněme jim proto *exkluzivní*.¹⁰⁴ Proti tomu konkrétní pojmy ze svého rozsahu nevylučují ty známky, které v nich nejsou explicitně vyjádřeny (tak pojem *člověk* označuje Sókrata i s jeho odlišnými jak esenciálními, tak ale i akcidentálními vlastnostmi – moudrostí, bělostí, ploskonosostí...) a jsou tedy *inkluzivní*. Abstraktní pojmy, resp. jejich denotáty, mají charakter části, konkrétní naopak mají charakter celku.¹⁰⁵

Za tohoto předpokladu je tedy Sókrates člověkem právě tehdy, je-li součástí jeho esence metafyzická část *lidství*, a stejně tak Platón je člověkem právě tehdy, je-li součástí jeho esence metafyzická část *lidství*. K tomu, aby oba spadali do stejného rodu či druhu, tedy postačuje, aby měli alespoň jednu metafyzickou část, v našem případě jde o *lidství*, společnou. Musíme si ovšem uvědomit, že se pohybujeme na půdě *umírněného* realismu, nikoliv ultrarealismu! To znamená, že tato společnost nemá charakter naprosté a dále nespecifikované identity.¹⁰⁶ To by znamenalo uznat jakousi abstraktní entitu *lidství*, odlišnou ode všech jednotlivých lidí, čímž by se identitní predikace stala nemožnou.¹⁰⁷ Jedná se naopak o společnost individualizovanou.¹⁰⁸

¹⁰³Srov. Novák: „Confusion or Precision?“, op. cit.; Novák – Dvořák: *Úvod do logiky aristotelské tradice*, op. cit., s. 64-65; Gredt: *Základy*, § 84.

¹⁰⁴Zajímavý spor nad tímto charakterem abstraktních pojmů se vedl na stránkách (tehdy ještě českého) filosofického časopisu *Studia Neoaristotelica* nejprve mezi Stanislavem Sousedíkem a Lukášem Novákem, a následně mezi Lukášem Novákem a Davidem Peroutkou. Viz Sousedík: „Tomistické pojetí predikace“, op. cit. (resp. Sousedík: „Tomistická teorie singulární predikace a její ontologické základy“, op. cit.); Lukáš Novák: „Problém abstraktních pojmů“, in: *Studia Neoaristotelica* 1 (2004) 1-2, s. 167-184; Sousedík: „K příspěvku Lukáše Nováka“, in: *Studia Neoaristotelica* 2 (2005) / 1, s. 118-121; Novák: „Odpověď prof. Sousedíkovi“, in: *ibid.*, s. 122-123; David Peroutka OCD: „Znovu o abstraktních pojmech“, in: *Studia Neoaristotelica* 3 (2006) / 2, s. 180-182; Novák: „Odpověď Davidu Peroutkovi“, in: *Studia Neoaristotelica* 4 (2007) / 1, s. 90-95; Peroutka: „K Novákově odpovědi“, in: *ibid.*, s. 95-98.

¹⁰⁵Tomáš Akvinský: *DEE*, c. 2, n. zvl. 37; srov. též *QDV*, q. 21, a. 1, co (český překlad Martina Štěpínová v Tomáš Akvinský: *O dobru*, Praha: Krystal OP 2012, s. 77).

¹⁰⁶Aby se vyhnul této obtíži, hovoří Sousedík o *oslabené identitě* jak mezi jsoucnem a jeho metafyzickým částmi, tak mezi metafyzickým částmi vzájemně; viz *Identitní teorie predikace*, op. cit., s. 119-121; tento přístup kritizuje L. Novák v Novák – Dvořák: *Úvod do logiky aristotelské tradice*, op. cit., s. 46-47.

¹⁰⁷Srov. Tomáš Akvinský: *DEE*, c. 3, n. 39.

¹⁰⁸Pozice umírněného realismu, jak jsme viděli, se od ultrarealismu liší právě tím, že ačkoli stejně jako ultrarealismus uznává objektivitu (tj. založenost v realitě) našich obecných pojmů, na rozdíl od něho tvrdí, že metafyzické části individua, jež jsou základem těchto pojmů, jsou v něm individualizovány; z pohledu jsoucna jsou tedy identické. Pro tuto pozici lze předložit následující (částečně i empiricky verifikovatelný) argument: Pakliže by platil ultrarealismus, pak by se každé jednotlivé jsoucno skládalo z obecnin. Obecniny jsou však charakteristické svou indiferentností (vždyť proto jsou, více či méně, obecné – a to právě potud, pokud jsou indiferentní k tomu či onomu vymezení); kdyby tedy metafyzické části měly i v reálně existujících jsoucnech

Reálně jsou metafyzické části jsoucna totožné, a to jak navzájem mezi sebou, tak se samotným jsoucnem.¹⁰⁹ Jak už jsme zmínili, metafyzická členitost jsoucna se musí hledat hlouběji, neboť není tak „silná“ a bezprostředně evidentní jako členitost fyzická. Jaký typ distinkce tedy panuje mezi metafyzickými částmi jsoucna, ne-li silně reálný?

Jde o distinkci slabší, i když stále v určitém smyslu reálnou (jsme přece realisté, i když umírnění), tomisté hovoří o pomyslné distinkci se základem ve věci (*distinctio rationis cum fundamento in re*, nebo též *distinctio rationis ratiocinatae*) a za její základ označují distinkci *virtuální*.¹¹⁰ Latinské slovo *virtus* vyjadřuje *sílu* či *schopnost* – virtuální distinkce tak znamená toliko co distinkce potenciální. Reálná metafyzická strukturace jsoucna je taková, že umožňuje *rozlišitelnost* různých metafyzických částí, které jsou však samy o sobě, před aktem myšlení, odlišné toliko virtuálně čili jsou nastaveny tak, aby se staly rozdílnými tím, že přistoupí nějaký poznávající rozum, jenž je uchopí distinktně.¹¹¹

Na závěr této kapitoly nám zbývá vyřešit ještě jeden problém. Jde o to, jak lze zajistit objektivitu obecných pojmů. Viděli jsme totiž, že ačkoli jsou metafyzické části v nějakém smyslu reálné, jsou přesto v konkrétním jsoucnu individualizovány jeho principem individuace; reálně tedy nejsou obecné. My však, jak jsme již zmínili, běžně právě s obecnými pojmy operujeme! Označují tedy naše obecné pojmy něco reálného? Abychom tento problém důkladně vyřešili, soustředme se nyní na problém tzv. indiference absolutně uvažované esence či přirozenosti

obecný charakter, pak by musely být indiferentní. Od Porfýria ale víme, že Sókratova esence se skládá z těchto metafyzických složek: tělesná, živá, smyslová a rozumová substance. Všechny tyto metafyzické části jsou však, dle ultrarealistického předpokladu, obecné – a tedy indiferentní vůči jakékoli konkrétní realizaci. Sókratés pak, nakolik je (mimo jiné) subjektem dále nediferencované obecné metafyzické části *substance*, může realizovat veškerou její dokonalost; jinými slovy, cokoli je v souladu s esencí substantiality, to je v Sókratově potenci. To by implikovalo Sókratovu relativní všemohoucnost a naprostou dokonalost; v určitém smyslu bychom dokonce mohli říci, že Sókratés se tak stává nejvyšším jsoucnem, Bohem; a to potud, pokud vyčerpává veškerou dokonalost pojmu substance. Kromě toho, že to implikuje četné ontologické inkonzistence, je však i empiricky zřejmé, že takový potenciál Sókratés (či jakýkoli jiný člověk) nemá! Ultrarealismus je tedy mylný (*modus tollens*). Je proto nutné důsledně trvat na tom, že metafyzické části, které díky abstrakci naší mysli získají obecnost, jsou v individuu reálně individualizovány, čili jsou reálně identické jak se jsoucnem samotným, tak mezi sebou navzájem – tj. i se svými diferencemi, jež je vymezují (či „omezují“) tak, že zužují rozsah jejich – jsou-li vzaty absolutně, *simpliciter* – indiferentní a tedy relativně neomezené potenciality.

¹⁰⁹Srov. Tomáš Akvinský: *DEE*, c. 2, n. 18n; *ibid.*, c. 3, n. 46. David Svoboda (*Metafyzické myšlení Tomáše Akvinského*, op. cit., s. 149-151) uvádí ještě *QDV*, q. 3, a. 8, ad 2; a *ScG* 1, c. 26, n. 5.

¹¹⁰Gredt: *Základy*, § 76-81. Jak upozorňuje L. Novák, jedná se o terminologii zavedenou až renesančním tomistou kardinálem Kajetánem (1469–1534) v reakci na scotistickou formální distinkci (k formální distinkci viz níže, pozn. 180). Srov. Lukáš Novák: *Spor o pojem jsoucna v barokním scotismu*, diplomová práce, Praha: Univerzita Karlova 2003, k datu 8. 7. 2022 dostupné online, URL = <<http://www.skaut.org/ln/docs/diplomka.pdf>>, s. 21, pozn. 61 (práce vyšla ve zkrácené verzi i v podobě článku, viz Lukáš Novák: „Scotova nauka o pojmu jsoucna a spor o její interpretaci v barokním scotismu“, in: *Filosofický časopis* 52 (2004) / 1, s. 569-581). K onomu „základu ve věci“ u Tomáše srov. např. Tomáš Akvinský: *QDV*, q. 21, a. 1, co.

¹¹¹Jak na též místě upozorňuje L. Novák („Scotova nauka o pojmu jsoucna a spor o její interpretaci v barokním scotismu“, op. cit., s. 571), virtuální distinkce je reálná, avšak potenciální, na rozdíl od formální distinkce, jež není v pravém slova smyslu reálná, ale na druhou stranu je zase aktuální.

(Sousedík hovoří o *absolutním subjektu*), jak je vyložený v Tomášově opusculu *De ente et essentia*.¹¹²

Indiferencí absolutně uvažované esence míníme to, že není determinována k žádné z vlastností, jež jí přímo nenáleží. Jinými slovy, absolutně uvažovaná esence je esence uvažovaná s abstrakcí ode všeho, co není její součástí. Tak absolutně uvažovaná lidskost vyjadřuje pouze rozumovou živočišnost a nic jiného, jde tedy o samotný konceptuální obsah, o souhrn esenciálních znaků lidskosti s „metodickým“ vyloučením (tj. bez zohlednění) všeho ostatního.¹¹³

V našem kontextu to znamená, že absolutně uvažovaná přirozenost není ani obecná, ani individuální; ani jediná, ani mnohá, nýbrž jedná se o něco třetího. Kdyby totiž například lidská přirozenost byla sama o sobě, esenciálně či *simpliciter*, s vyloučením všeho ostatního a ponecháním jenom toho, co je pro zachování identity zkoumaného pojmu nutné, obecná a jediná, nemohli by objektivně existovat žádní individuální lidé. A naopak kdyby lidská přirozenost byla sama o sobě mnohá a individuální, nemohla by být pravdivě pojata jako obecná a jediná, což je ovšem v rozporu s našimi výchozími předpoklady, které se právě pokoušíme obhájit.¹¹⁴

Přirozenost se tedy může vyskytovat ve třech ontologických modech: reálném, a tehdy je partikulární a mnohá,¹¹⁵ intencionálním, a tehdy je obecná a jediná,¹¹⁶ a absolutním, a tehdy není ani to, ani ono, nýbrž je pouze společným konceptuálním obsahem, jádrem či jakýmsi vnitřním substrátem sdíleným jak přirozeností v modu reálnosti čili partikularity, tak přirozeností v modu intencionality čili obecnosti, který však odhlíží od vlastností obojího.¹¹⁷ Opět totiž, kdyby k nějaké esenci uvažované absolutně náleželo buď to, že je obecná a jedna, resp. partikulární a zmnožená v individuích, pak by (v prvním případě) nemohly existovat výskyty partikulárních zmnožených jsoucen, resp. (v případě druhém) jsoucen obecných a jedinečných.¹¹⁸

Avšak nyní se dá namítnout, že takto chápaná absolutně uvažovaná přirozenost je stále obecninou, a to nakolik splňuje definici obecniny jakožto predikovatelnosti o mnohých uvedenou výše, a v tomto smyslu má být intencionální – což je ale zdánlivě ve sporu s tím, že takto *simpliciter* uvažovaná esence má mít být absolutní, tj. abstrahované jak od individuality,

¹¹²*Locus classicus* řešení této problematiky je třetí kapitola zmíněného traktátu. K Tomášově teorii absolutně uvažované přirozenosti, kterou převzal od arabského filosofa Avicenny (980–1037), viz z poměrně široké škály literatury například Václav Němec: „Esence ‚uvažovaná absolutně‘ u Avicenny, Tomáše Akvinského a Jindřicha z Gentu“, in: Heider – Svoboda: *Univerzálie ve scholastice*, op. cit., s. 72-98; Galluzo: „Aquinas on Common Nature and Universals op. cit.; David Svoboda: „Absolutně uvažovaná přirozenost. Petr Fonseca a jeho významní středověcí předchůdci“, in: *Studia Theologica* 14 (2012) / 4, s. 102-126; Svoboda: *Metafyzické myšlení Tomáše Akvinského*, op. cit., s. 143-147. Tomášovu teorii adaptuje v moderních termínech Sousedík: *Identitní teorie predikace*, op. cit., s. 123-128.

¹¹³Tomáš Akvinský: *DEE*, c. 3, n. 41.

¹¹⁴Ibid., c. 3, n. 42.

¹¹⁵Ibid., c. 3, n. 44.

¹¹⁶Ibid., c. 3, n. 47-53.

¹¹⁷Ibid., c. 3, n. 45.

¹¹⁸Ibid., c. 3, n. 44; 46.

tak od univerzality. Tomáš na tuto námitku odpovídá, že je sice pravdou, že společná přirozenost se vypovídá o mnohých a je tak, *stricto sensu*, obecninou; upozorňuje ale, že nám nyní jde o to, zda ona obecnost čili intencionalita, která tedy absolutně uvažované esenci náleží, je i předmětem našeho myšlení. Jestliže poznáváme přirozenost jakožto obecnou, tj. i s akcidenty, jež jí náleží jakožto existující intencionálně, pak jde právě o onen intencionální čili obecný modus existence. Pokud však od této intencionality abstrahujeme, pak ačkoli se reálně, v naší mysli, jedná o jakýsi individualizovaný pojem¹¹⁹ (pozdější terminologií bychom řekli *formální pojem*), jenž zároveň reálně označuje mnohost věcí, a v tomto smyslu je tedy obecný, jeho denotátem či předmětem (*objektivním pojmem*) je právě přirozenost uvažovaná absolutně tj. s abstrakcí od intencionality, resp. obecnosti.¹²⁰

Za těchto předpokladů lze tedy, jak se domnívám, poměrně smysluplně hájit objektivitu našich obecných pojmů. Ačkoli se totiž příslušné přirozenosti, jež poznáváme jako obecné, ve skutečnosti vyskytují pouze v modu partikularity, a v tomto smyslu se naše poznání s realitou neseťká, stále je tu onen „neměnicí se základ“, „absolutní esence“ či „absolutní přirozenost“, který si ponechává svůj konceptuální význam nedotčený; a to jak tehdy, když hovoříme o partikulární přirozenosti, tak i tehdy, když o téže přirozenosti hovoříme jakožto o obecné. Je-li význam absolutního substrátu či absolutně uvažované esence stejný, pak je naše poznání objektivní.

3.4 DĚLENÍ DRUHŮ ANALOGIE

Nechme nyní otázku obecných pojmů stranou (a to jak klasických kategoriálních univerzálií, tak transcendentálních pojmů) a vraťme se k ní, zvláště v jejím „transcendentálním rozměru“, později, při diskusi tomistické teorie obecnin ve vztahu k analogii. Již dříve jsme se zmínili o abstrakci *per confusionem*, jejímž termínem *ad quem* je analogický pojem. Zmínili jsme však rovněž, že takový pojem, jako je abstrakce skrze konfuzi, Tomáš ještě vůbec neznal. Nezabývejme se tudíž ještě tímto námětem, ale spíše samotnou analogií v pojetí Tomášově. V následujícím výkladu nám půjde zvláště o to ukázat, jaký typ analogie se aplikuje na transcendentální pojem jsoucí v obou jeho již zmíněných rovinách, totiž jak vertikální (transkategoriální), tak horizontální (mezi Bohem a stvořením). Nejprve si však učiníme obecnou klasifikaci druhů analogie, což nám pomůže v orientaci v následujícím výkladu.¹²¹

¹¹⁹Srov. *ibid.*, c. 3, n. 49-50.

¹²⁰*Ibid.*, c. 3, n. 45-46.

¹²¹Srov. Tomáš Akvinský: *De principiis naturae (DPN)*, c. 6; *In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 2, ad 1; *QDV*, q. 2, a. 11, co.; *ScG I*, c. 34; *QDP*, q. 7, a. 7, co.; *STh I-I*, q. 13 (výběr P. Dvořáka v níže v této pozn. citované knize *Tomáš a Kajetán o analogii jmen*); Kajetán: *De nominum analogia (DNA)*, c. 1-3; Gredt: *Základy*, § 92-97. K detailnějšímu sekundárnímu výkladu srov. Cardal: *Identita a diference*, op. cit., kap. 14; Petr Dvořák: „Tomáš a Kajetán o analogii jmen“, in: Petr Dvořák: *Tomáš a Kajetán o analogii jmen*, Praha: Krystal OP 2007, s. 8-33 (na následujících stránkách této knihy je kromě výběru z Tomášova díla k nalezení i český překlad Kajetánova spisku *De nominum analogia*); Petr Dvořák: „Sémantika analogie u Tomáše a v tomismu“, in: Dvořák (ed.): *Analogie ve filosofii a teologii*, op. cit., s. 91-106 a další články v tomto sborníku.

Základní dělení analogie je trojí:¹²² 1) analogie nerovnosti (*analogia inequalitatis*), 2) analogie atribuční či proporční (*analogia attributionis*, či *analogia proportionis*) a 3) analogie proporcionální (*analogia proportionalis*), přičemž hlavními typy analogie – či typy analogie v relativně vlastním slova smyslu – jsou dva posledně zmíněné.

Analogie nerovnosti.¹²³ Jedná se o druh analogie, který se dle tomistů nerealizuje na úrovni transcendentální, nýbrž na méně obecné úrovni generické. Logicky vzato je tento typ analogie chápán jako jednoznačnost, za analogii ji označuje pouze fyzik či metafyzik, tj. ten, kdo zkoumá nejen samotnou formu abstrahovanou ode všech diferencí a modalit výskytu, nýbrž právě i v kontextu těchto modalit. Tomáš píše:

[7] „Nebo [se analogicky vypovídá] vzhledem k bytí a nikoli vzhledem k intenci. K tomu dochází, když se více věcí ztotožňuje v intenci něčeho společného, ovšem toto společné nemá ve všech bytí jakožto jedno pojmové vymezení, tak jako se všechna tělesa ztotožňují v intenci tělesnosti. Proto logik, který zkoumá pouze intence, říká, že se jméno ‚těleso‘ predikuje o všech tělesech jednoznačně. Nicméně bytí této přirozenosti nemá tentýž charakter v tělesech pomíjivých a nepomíjivých. Proto z hlediska metafyzika a přírodního filosofa, kteří zkoumají věci s ohledem na jejich bytí, se výraz ‚těleso‘ ani nic jiného nevypovídá jednoznačně o pomíjivých a nepomíjivých tělesech, jak je zřejmé z desáté knihy *Metafyziky* (kap. X, 1059a),¹²⁴ z díla Aristotelova a Averroova.“¹²⁵

A později známý Tomášův komentátor kardinál Kajetán (1469–1534), vlastním jménem Tommaso de Vio), od něhož samotný termín *analogia inequalitatis* pochází, ve svém slavném spisku *De nominum analogia* napsal:

[8] „Analogickým analogií nerovnosti se nazývá to, co má společné jméno, pojmové vymezení (ratio) spjaté s tímto jménem je také zcela totéž, není však participováno stejnou měrou. A hovoříme o nerovnosti dokonalosti: tak jako je například jméno ‚těleso‘ společné tělesům nižším i vyšším, přičemž pojem všech těles (nakolik jsou tělesa), je týž. Na otázku: „co je oheň, nakolik je tělesem?“ se totiž odpoví: „substance podrobená třem rozměrům“. A podobně na otázku, „co je obloha, nakolik je tělesem?“ atd. Pojmové vymezení tělesnosti však není v nižších a vyšších tělesech [uskutečněno] se stejnou měrou dokonalosti. Analogii tohoto typu nazývá logik jednoznačností, metafyzik však víceznačností, protože první bere v úvahu intence spojené se jmény, kdežto druhý přirozenosti... Je tomu tak proto, že tato analogie nevyjadřuje jedním pojmem v absolutním smyslu jednu přirozenost, nýbrž připouští pod sebou více přirozeností navzájem uspořádaných, jak je to patrné u druhu libovolného rodu, jak u nejnižších, tak ještě lépe u těch vyšších. Každý rod tak lze v tomto smyslu nazvat analogickým.“¹²⁶

¹²²Srov. Kajetán: *DNA*, c. 1, n. 3.

¹²³K tomuto typu analogie srov. též Gregory T. Doolan: „Aquinas on the Metaphysician's vs. the Logician's Categories“, in: *Quaestiones Disputatae* 4 (2014) / 2, s. zejména 148-154. R. Cardal tento typ analogie nazývá analogií fyzické nestejnosti (*analogia inequalitatis physicae*).

¹²⁴Srov. též Aristotelés: *Phys.* VII, 4 (249a22-25).

¹²⁵Tomáš Akvinský: *In I. Sent.*, dist. 19, q. 5, a. 2, ad 1. (český překlad v Dvořák *Tomáš a Kajetán o analogii jmen*, op. cit.).

¹²⁶Kajetán: *DNA*, c. 1, n. 4-5. Kajetán ve svém výkladu pokračuje až do n. 7: „V komentáři k 1. knize Sentencí (dist. 19.) sv. Tomáš tuto analogii nazývá analogií co do bytí, protože analogáty vykazují absolutní shodu co do pojmového vymezení označeného tímto jménem, nikoli však co do bytí tohoto vymezení. Má totiž

Téma analogie nerovnosti bude pro nás níže, při pokusu o vlastní reflexi problému analogie jsoucná, ještě velmi užitečná. Nyní se přesuňme ke zbývajícím a pro naše téma historicky významnějším typům analogie.

Atribuční (proporční) analogie. Tento typ analogie je charakteristický tím, že při predikaci referujeme k jednomu denotátu primárně, zatímco k jinému sekundárně, v závislosti na onom primárním.¹²⁷ Už od Aristotela je klasický příklad s predikátem „zdravý“;¹²⁸ primárně se tento pojem predikuje o nositeli zdraví, tj. zdravém živočichu, v němž forma zdraví reálně inheruje. Analogicky analogií atribuce se pak tento pojem vypovídá o jídle jakožto prevenci zdraví, o léku jakožto příčině či o moči jakožto indikátoru. Podle Kajetána můžeme hovořit o čtyřech typech atribuční analogie, charakterizovaných dle čtyř typů příčin: eficientní, finální, materiální a formální (příslušný typ analogie je pak určen tím, jakým z těchto čtyř způsobů kauzálního vztahu se k sobě příslušné analogáty vztahují).¹²⁹ Touto klasifikací pokrýl Kajetán všechny možné druhy atribuční analogie, čímž zahrnul i starší pojetí tohoto typu analogie (či též „záměrné víceznačnosti“, *aequivocatio a consilio*, jak se někdy atribuční analogie rovněž nazývala).¹³⁰ U tohoto typu analogie už nejde o predikaci *simpliciter* či zkrátka dále nediferencovanou, nýbrž když říkáme, že *jídlo je zdravé*, vždy je třeba význam našeho tvrzení blíže osvětlit: jídlo je zdravé nikoli jakožto subjekt, v němž reálně inheruje forma zdraví, nýbrž jakožto něco k tomuto subjektu a jeho formě vztaženého, konkrétně jako příčina či spolupříčina.

Atribuční analogii dělíme na 1) *analogii vnitřní atribuce* a 2) *analogii vnější atribuce*.¹³¹ Analogií vnitřní atribuce predikujeme v případě tzv. vnitřní denominace dané formy, zatímco v případě analogie vnější atribuce jde o denominaci vnější. To znamená, že v případě analogie

dokonalejší bytí v jednom [analogátu] než ve druhém, jak je to často zřejmé v metafyzice. Nejen že je totiž rostlina vznešenější než kámen, ale i tělesnost v rostlině je vznešenější než tělesnost v kameni, a podobně je tomu v jiných případech. O této analogii též podává svědectví Averroes ve svém komentáři k 7. knize Metafyziky, text. 2, kde praví, že s jednotou rodu je slučitelná určitá hierarchie v rámci toho, co pod rod spadá. O analogii zde hovoříme z toho důvodu, že vezmeme-li v úvahu rozdílnou míru dokonalosti pojmů podřazených rodu, vypovídá se o nich společně jméno prvotně („dříve“) a druhotně („později“) podle řádu dokonalosti.“, ibid., c. 1, n. 6-7.

¹²⁷Kajetán definuje atribuční analogii následovně: „Analogické co do atribuce je to, co má společné jméno, pojmové vymezení spojené s tímto jménem je totéž, co se týká termínu [vztahu], ale různé, co se týká vztahů k tomuto termínu.“, *DNA*, c. 2, n. 8.

¹²⁸Srov. výše, kap. 2 a pozn. 41.

¹²⁹Kajetán: *DNA*, c. 2, n. 9.

¹³⁰Ibid., c. 2, n. 18.

¹³¹Kardinál Kajetán tvrdí, že atribuční analogie se vždy vypovídá pouze skrze vnější denominaci. Dodává však, že toto odmítnutí se vztahuje pouze k formální inherenci dané kvality v subjektu – formálně vzato se tedy jedná vždy o vnější denominaci. Co se však týče materiálního chápání této inherence, není problém v tom, aby forma inherovala v obou analogátech a jednalo se tak o denominaci vnitřní. To znamená, že chápeme-li jednu (sekundární) formu *jakožto vztaženou* k formě primární, resp. k subjektu této formy, jedná se vždy o vnější denominaci, protože se právě odhlíží od vlastní inherence dané formy v příslušném analogátu. V tomto smyslu snad Kajetán vnitřní atribuční analogii akceptuje. Srov. ibid., c. 2, n. 10-11. (J. Greth tuto možnost vnitřní denominace v rámci atribuční analogie odmítá úplně, srov. *Základy*, § 93). Za skutečnou analogii Kajetán uznává pouze analogii proporcionální (srov. *DNA*, c. 2, n. 21-22 aj). J. P. Hochschild na základě tohoto Kajetánova rozlišení mezi formální a materiálním aspektem vnější či vnitřní denominace dokazuje, že Kajetánova teorie analogie je motivována primárně *sémanticky*. Stačí si za pojem „formálně“ dosadit pojem „logicky“ (či „sémanticky“) a za pojem „materiálně“ pojem „metafyzicky“. Srov. Joshua P. Hochschild: *The Semantics of Analogy: Rereading Cajetan's De Nominum Analogia*, Notre Dame: The University of Notre Dame Press 2010, kap. 2 a 5.

vnitřní atribuce inheruje nějakým způsobem daná forma v obou příslušných analogátech. Stále je zde ono schéma *per prius et posterius*, čili stále platí, že prvotně náš pojem označuje primární analogát a až druhotně analogát sekundární, ale už neplatí, že by daná forma reálně inherovala pouze v primárním analogátu; existuje v obou, ačkoli v tom sekundárním pouze v závislosti na onom primárním. Příkladem tohoto typu analogie je podle R. Cardala pojem „poznání“, nakolik je predikován jak o poznání smyslovém, tak o poznání rozumovém.¹³² Naopak analogii vnější atribuce právě popisují vyjmenované příklady, v nichž forma (zdraví) inheruje pouze v subjektu (živočichu), tj. primárním analogátu.

V rámci atribuční analogie zavádí Tomáš dvě inovace. Tou první je analogie 1) *unum ad alterum*, jednoho vůči druhému, tou druhou je analogie 2) *multa ad unum*, mnohých vůči jednomu. Příkladem analogie jednoho vůči druhému je vztah moči a léku jakožto denominativně vztažených k živočichu jako reálnému subjektu zdraví. Příkladem druhého typu analogie, tj. dvou vůči třetímu či mnohých vůči jednomu, je moč ve vztahu ke zdravému živočichu. Rozdíl mezi těmito dvěma typy analogie tedy spočívá v tom, že zatímco první typ vyjadřuje analogii mezi sekundárními analogáty, které se vztahují k jednomu společnému subjektu, ten druhý hovoří o analogii mezi sekundárním a primárním analogátem založené na vztahu prvního k tomu druhému.¹³³

Proporcionální analogie. Pojdme se podívat na poslední typ analogie, analogii proporcionality – tj., jak by řekli antičtí filosofové a spolu s nimi kardinál Kajetán, analogii ve vlastním slova smyslu.

K výskytu proporcionální analogie je třeba čtyř nějakým způsobem vztažených entit (A, B, C, D).¹³⁴ Tento způsob vztažení je takový, že jedna entita se vztahuje ke druhé (A k B) a třetí ke

¹³²Cardal: *Identita a diference*, op. cit., s. 165. pozn 7. Francisco Suárez (1548-1617), jeden z nejvýznamnějších filosofů a teologů tzv. Druhé scholastiky (k životopisným údajům o této osobě srov. Daniel Heider: *Kdo byl František Suárez? Život a dílo „Vynikajícího doktora“*, Olomouc: Refugium 2009), se domníval, že pojem jsoucná je analogický právě tímto typem analogie, tj. analogií vnitřní atribuce – forma bytí, *esse*, je podle něho nějakým způsobem přítomna ve všech analogátech, avšak v některých, totiž sekundárních, je tato forma přítomna pouze potud, pokud se vztahuje k nějakému analogátu primárnímu či k jeho formě – konkrétně se takto vztahují akcidenty k substancím (vertikální rovina) a stvoření ke stvořiteli (horizontální rovina). Suárezova teorie analogie je ovšem interpretována různě. Pro tomistickou interpretaci viz Daniel Heider: „Suárez on the Concept of Being. Is Suárez’s Concept of Being Analogical or Univocal?“, in: *American Catholic Philosophical Quarterly* 81 (2007), s. 21-42; přetištěno česky v monografii Daniel Heider: *Suárez a jeho metafyzika. Od pojmu jsoucná přes transcendentální jednotu k druhům transcendentální jednoty*, Praha: Filosofia 2011, s. 73-86; Jenniffer E. Ashwort: „Suárez on the Analogy of Being. Some Historical Background“, in: *Vivarium* 33 (1995), s. 50-75. Spíše tomistickým směrem interpretují Suáreze Walter Hoeres: „Francis Suarez and the Teaching of John Duns Scotus on *Univocatio entis*“, in: John K. Ryan – Bernardine M. Bonansea (eds.): *John Duns Scotus: 1265-1965*, Washington D.C.: Catholic University of America Press 1965, s. 263-290; a Lukáš Novák: „Suárez’s Notion of Analogy: Scotus’s Essential Order in Disguise?“, in: *American Catholic Philosophical Quarterly* 95 (2021) / 2, s. 195-233.

¹³³Tomáš Akvinský: *QDP*, q. 7, a. 7, co.; *ScG I*, c. 34; *STh I-I*, q. 13, a. 5, co.; Srov. též Kajetán: *DNA*, c. 2, n. 17-18.

¹³⁴Podle Kajetánovy definice „můžeme říci, že analogickým analogií proporcionality se nazývá to, co má společné jméno, přičemž pojmové vymezení spojené s tímto jménem je totožné proporcionalně. Jinak řečeno: analogickým analogií proporcionality jsou věci, které mají společné jméno a pojem spojený s tímto jménem je podobný co do proporce (vztahu): například vidění tělesným zrakem a vidění rozumem se nazývá společným

čtvrté (C k D); vzniknou nám tak dva vztahy o dvou termínech. Proporcionální analogie pak spočívá v tom, že vztah A k B, nazvěme jej *vztahem 1*, je tentýž jako vztah C k D, nazvěme jej *vztahem 2*. Proporcionální analogie tak vyjadřuje, stejně jako analogie atribuční, v určitém smyslu totožnost, a v jiném zase různost. Ovšem zatímco u atribuční analogie se tato totožnost týkala jména a definice příslušné kvality u všech příslušných analogátů, diference však byla k nalezení v různých vztazích k této jedné formě, totožnost u analogie proporcionální spočívá ve způsobu vztažení A k B, který je stejný jako vztah C k D. Můžeme tak říci, že forma je zde totožná. Moment diference spočívá v tom, co bychom mohli nazvat materií příslušných vztahů. Ačkoli tyto vztahy jsou totiž shodné, rozdíl je v tom, *co se vztahuje k čemu* v případě vztahu 1, a co v případě vztahu 2.

Tak například můžeme říci, že vztah dvou ke čtyřem je tentýž jako vztah tří k šesti; vždy jde o vztah jedné „polovinovosti“ k číslu, které má pro tu chvíli charakter celku. Tento vztah je zcela totožný a zde je moment (proporcionální) identity. Vidíme však, že vždy operujeme s odlišnými čísly; a zde je moment diference.

Můžeme rozlišit 1) *proporcionální analogii metaforickou* a 2) *proporcionální analogii ve vlastním smyslu*.¹³⁵ 1) Metaforická proporcionality spočívá v akcidentální shodě vztahu 1 se vztahem 2. V tomto případě pak, stejně jako u analogie atribuce, platí, že daný pojem se prvotně vypovídá o nějakém vztahu, kterému náleží vlastním způsobem, tj. prvotně se vypovídá o primárním analogátu, zatímco druhotně a pouze odvozeně se vypovídá o nějakém vztahu, který hraje roli toliko analogátu sekundárního. Tak například pojem „smát se“ vyjadřuje primárně nějaký vztah částí lidské tváře k této tváři jako celku; metaforicky se však vztahuje i k jiným skutečnostem, jako například ke kvetoucí louce či ke štěstí (viz „louka se smála“ nebo „usmálo se na něj štěstí“). To, že dané výroky dávají (alespoň metaforicky) smysl, je založeno právě v tom, že části louky se k této louce mají podobně jako části tváře ke tváři – úsměv rozzáří tvář stejným způsobem, jako kvetoucí rostliny rozzáří louku. 2) Proporcionalita ve vlastním smyslu či analogie vlastní úměrnosti už nespočívá v nějaké shodě čistě akcidentální, nýbrž, alespoň částečně, ve shodě esenciální. Tak je analogickým analogií vlastní úměrnosti pojem „základ“ či, latinsky, „princip“; tento pojem platí jak o srdci (vzhledem k živočichu), tak o stavebním základu (vzhledem k domu) a stejně tak o bodu (ve vztahu k přímce) a o příčině (ve vztahu k účinku). Všechny právě zmíněné pojmy se ke jsoucnům, jež z nich „vznikají“, vztahují vztahem principu.

jménem vidění, protože vidění předkládá věc oduševnělému tělu tak, jako chápání předkládá věc duši.“, *DNA*, c. 3, n. 23.

¹³⁵Srov. *ibid.*, c. 3, n. 25-26. Gredt nazývá metaforickou proporcionality analogií nevlastní úměrnosti (*analogia proportionalis impropriae*) a proporcionality ve vlastním smyslu nazývá analogií vlastní úměrnosti (*analogia proportionalis propriae*); srov. Gredt: *Základy*, § 93.

3.5 JAKÝM ZPŮSOBEM JE ANALOGICKÝ POJEM JSOUCNA?

Jak je známo a jak už bylo zmíněno, podle Tomáše se pojem jsoucna nevztahuje ke svým podřazeným stejným způsobem jako rod. Rod se ke svým podřazeným totiž vztahuje skrze difference, jež k němu přistupují zvenčí, to znamená, že difference, které přistupují k rodu a významově jej zužují na různé druhy, nespádají do rozsahu rodového pojmu. Tak například difference *rozumový*, která přistupuje k rodovému pojmu *živočich* a konstituuje tak druhový pojem *člověk*, není sama živočichem. Totéž však nelze říci o pojmu jsoucna. Difference jsou totiž, jak se Aristotelés a v závislosti na něm i Tomáš domnívali, rovněž jsoucny – ačkoli se tedy o differencech nevypovídá rodový pojem, vypovídá se o nich pojem transcendentální (paradigmaticky jsoucno).¹³⁶ To znamená, že co se týče transcendentálního pojmu jsoucna, ten musí být zásadně odlišného charakteru než klasické generické pojmy;¹³⁷ a to tak, že zatímco kategoriální pojmy jsou univocitní, pojmy transcendentální takové být nemohou, nýbrž, nechceme-li přijmout z mnoha důvodů nepřijatelnou čirou ekvivalenci, musejí být analogické. Posledními pojmy, o nichž se dá alespoň z logického hlediska říci, že jsou jednoznačné, je deset aristotelských kategorií (a i ty už jsou, jak jsme viděli, z přírodně-filosofického a metafyzického hlediska analogické analogií nerovnosti). Ty jsou vzájemně zcela a původně rozdílné. Pojďme se nyní podívat, jak tyto kategorie podle Tomáše vznikají, jestliže je nepřijatelné ono konceptuální schéma, které aplikujeme na vztah rodu a jemu podřazených druhů.

Jsooucno není na své podřazené kontrahováno za užití specifických difference, nýbrž s pomocí různých tzv. modů bytí (*modi essendi* na ontologické úrovni, *modi praedicandi* na úrovni sémantické).¹³⁸ Ty jsou ve svém prvním přiblížení rozděleny do tří skupin: za prvé označujeme 1) *co věc* (esenciálně) *je*, čímž získáváme první kategorii, *substanci*. Za druhé 2) referujeme k subjektu (tj. k substanci) na základě něčeho, co je *v něm*. Tomu můžeme rozumět buď a) absolutně, a tehdy zkoumáme, zda daná kvalita pochází i) z materie (tak získáme kategorii *kvanity*), anebo ii) z formy (tak získáme kategorii *kvality*), nebo b) relativně, čímž získáme

¹³⁶Tomáš Akvinský: *In V. Met.*, lect. 9, n. 889: „For it must be noted that being cannot be narrowed down to some definite thing in the way in which a genus is narrowed down to a species by means of differences. For since a difference does not participate in a genus, it lies outside the essence of a genus. But there could be nothing outside the essence of being which could constitute a particular species of being by adding to being; for what is outside of being is nothing, and this cannot be a difference. Hence in Book III of this work (n. 433) the Philosopher proved that being cannot be a genus.”; id.: *QDV*, q. 1 a. 1, co: „K jsoucimu však nelze přidat nic jakoby vnějšího způsobem, kterým se přidává rozdíl k rodu nebo případek k subjektu, poněvadž jakákoliv přirozenost je bytostně jsoucí. Proto také Filosof ve třetí knize Metafyziky dokazuje, že jsoucí nemůže být rodem. Je však možno říct, že se něco přidává ke jsoucimu, nalik vyjadřuje způsob tohoto jsoucího, jenž slovem ‚jsoucí‘ není vyjádřen.“; dále srov např. id.: *ScG I*, c. 25, n. 6 (cit dle edice a anglického překladu Antona C. Pegise v knize Saint Thomas Aquinas: *Summa Contra Gentiles. Book One: God*, London: University of Notre Dame Press 1975, s. 127).

¹³⁷Srov. Aristotelés: *Topiky VI*, 6 (144b). Čtenář si bezpochyby vzpomíná, že tento argument je známým Aristotelovým argumentem ze třetí knihy jeho *Metafyziky*, historicky známým jako *aporie rodu*, srov. citát [2] a pozn. 45 na s. 11.

¹³⁸Tomáš Akvinský: *In V. Met.*, lect. 9, n. 890: „Being must then be narrowed down to diverse genera on the basis of a different mode of predication, which flows from a different mode of being; for ‚being is signified,‘ i.e., something is signified to be, ‚in just as many ways‘ (or in as many senses) as we can make predications. And for this reason the classes into which being is first divided are called predicaments, because they are distinguished on the basis of different ways of predicating.“; *QDV*, q. 1, a. 1, co.: „Existují totiž různé stupně jsooucnosti, podle kterých se uvažují různé způsoby bytí a stejně tak podle těchto způsobů se uvažují různé rody věcí. Podstata totiž nepřidává k jsoucimu nějaký rozdíl, který by označoval nějakou přirozenost k jsoucimu přidanou, ale slovem ‚podstata‘ se vyjadřuje jakýsi zvláštní druh bytí, totiž jsoucí o sobě, a tak je tomu i u ostatních rodů.“

kategorii *vztahu*. A za třetí 3) referujeme k subjektu skrze něco, co je mu *vnější*, a to buď a) úplně, anebo b) po určité stránce. Jestliže a) úplně, pak se ptáme, zda tato subjektu zcela vnější věc je jeho mírou, či nikoli. Jestliže i) ne, pak získáme *habitus*. Jestliže ii) ano, pak se ptáme, zda je tato vnější míra mírou co do ia) času, nebo co do ib) místa. V případě ia) získáme kategorii *času*, v případě ib) rozlišujeme, zda uvažujeme ib₁) uspořádání částí daného subjektu v místě, anebo ib₂) nikoli. Jestliže ib₁) ano, získáme kategorii *polohy*, jestliže ib₂) ne, získáme kategorii *místa*. Jestliže je tato subjektu vnější vlastnost b) vnější pouze po určité stránce, pak rozlišujeme, zda i) je subjekt principem činnosti (pak máme kategorii *činnosti*), anebo zda ii) je subjekt naopak *termínem* nějaké činnosti (pak máme kategorii *trpnosti*).¹³⁹

Schematicky si můžeme právě vyloženou situaci jsoucna znázornit následovně:

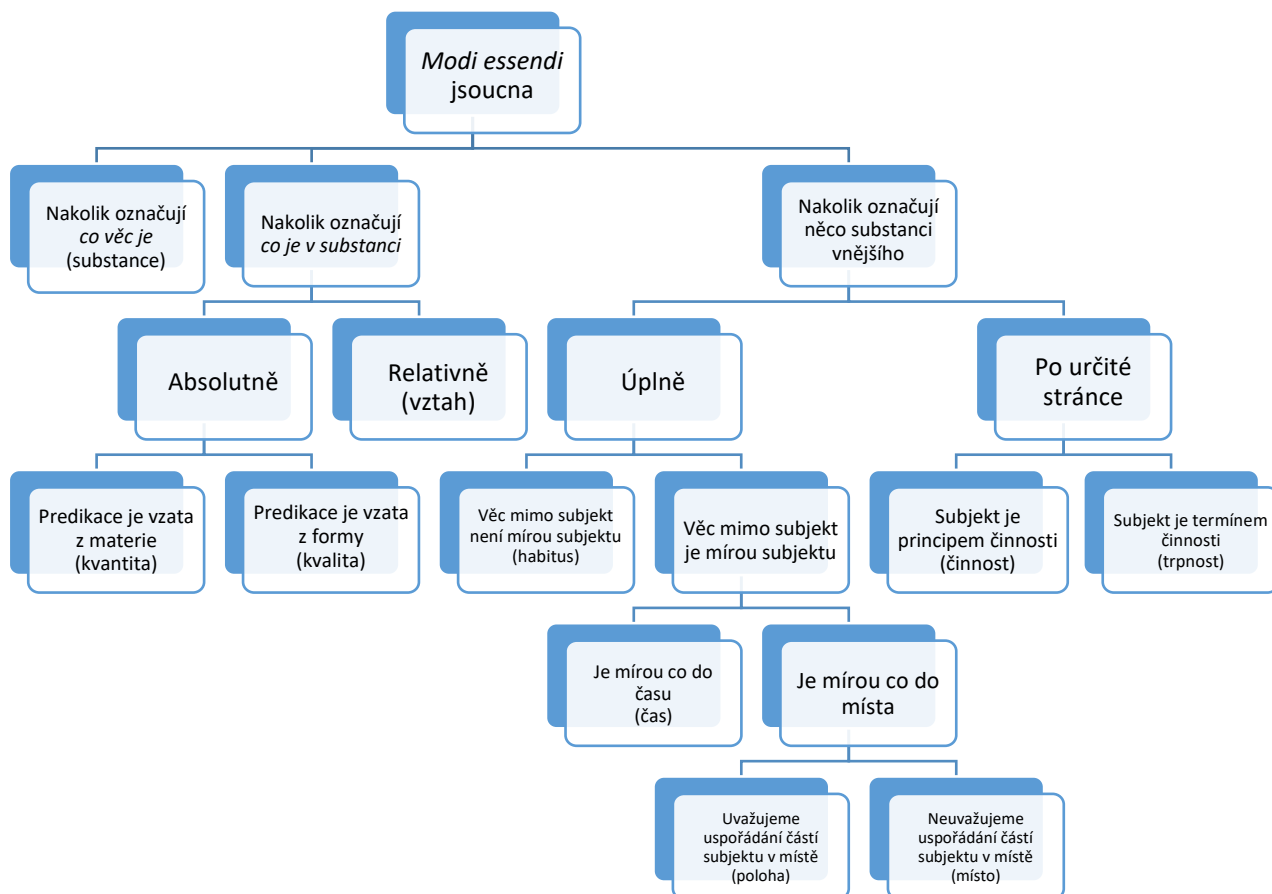


Schéma 3: Kontrakce jsoucna na deset kategorií

Jsoucno se tedy nevztahuje univocitně ke všem kategoriím, nýbrž primárně označuje substanti, a pouze sekundárně, nakolik se k ní vztahují, i akcidenty.¹⁴⁰ Zdá se tedy, alespoň dle většiny současných interpretů, pravděpodobné, že co se týče predikace pojmu jsoucna, zastává Tomáš, na rozdíl od většiny svých tomistických následovníků,¹⁴¹ přesvědčení o atribuční analogii – tak

¹³⁹Srov. Tomáš Akvinský: *In V. Met.*, lect. 9, n. 891-892; Gredt: *Základy*, § 99; Svoboda: „Transcendentálie a kategorie v díle Tomáše Akvinského“, op. cit., s. 179-182; Svoboda: *Metafyzické myšlení Tomáše Akvinského*, op. cit., s. 84-88; Gracia – Newton: „Medieval Theories of the Categories“, op. cit., kap. 4.3.

¹⁴⁰K tomu srov. Luca Gili: „The Order Between Substance and Accidents in Aquinas’s Thought“, in: *Studia Neoaristotelica* 8 (2011) / 1, s. 16-37.

¹⁴¹Připomínám, co jsem zmínil již dříve, totiž že jak Kajetán, tak Gredt jsou přesvědčeni o proporcionálním charakteru pojmu jsoucna. Ani dnes však nejsou diskuse o tom, je-li dle Tomáše pojem jsoucna analogický analogií atribuce, anebo analogií proporcionality, zcela ukončeny. Někteří interpreti se domnívají, že Kajetán Tomáše dezinterpretoval (k popisu těchto diskusí srov. Dvořák: „Tomáš a Kajetán o analogii jmen“, op. cit.) a

činí i ve většině svých děl,¹⁴² až na dvě výjimky¹⁴³. Co se pak týče horizontální aplikace analogie, zde se Tomáš inspiroval svým zavedením dvou nových typů analogie, totiž analogie *mnohých k jednomu* a analogie *jednoho k druhému*. Adekvátní je zde podle jeho mínění onen druhý typ analogie, totiž analogie jednoho vůči druhému. Analogie mnohých vůči jednomu je totiž v případě vztahu Boha a stvoření nepřijatelná, neboť, jak jsme viděli, tento typ analogie panuje pouze mezi sekundárními analogáty. Bůh však, jak je zřejmé, nemůže být sekundárním analogátem vůči ničemu, neboť je ve všem zcela prvotní. Platí proto onen druhý typ analogie, v němž se stvořená jsoucna připodobňují k něčemu prvnímu, Bohu-Stvořiteli.

že jak historicky, tak systematicky je přijatelnější analogie atribuční. Systematickou superioritu atribuční analogie nad proporcionální zastává např. J. De Vries, viz *Základní pojmy scholastiky*, op. cit., heslo „Analogie“. Jiní zase tvrdí, že i přes tuto dezinterpretaci prokázal Kajetán Tomášovi službu, neboť jeho ne příliš konzistentní atribuční analogii upravil na smysluplnější proporcionalitu. Zcela jinou pozici v tomto ohledu zastává Joshua Hochschild, který ve své knize *The Semantics of Analogy* zpochybňuje toto dříve převládající paradigma a ukazuje, že Kajetánovým účelem při psaní jeho traktátu nebylo interpretovat Tomáše, ale autonomně vyřešit problémy aktuální v jeho době (tj. zvláště odpovědět na kritiku užití analogických pojmů ve vědě ze strany Dunse Scota, jíž se budeme věnovat níže). Ve svém novějším příspěvku Hochschild navíc ukazuje, že přesvědčení, podle něhož Tomáš zastával atribuci spíše než proporcionalitu není nijak silně podloženo a že je konzistentní tvrzení, podle něhož zastával Tomáš i proporcionalitu. Srov. Joshua P. Hochschild: „Proportionality and Divine Naming: Did St. Thomas Change His Mind About Analogy?“, in: *The Thomist* 77 (2013) / 4, s. 531-558.

¹⁴²Tomáš Akvinský: *DPN*, c. 6, n. 21 (cit. dle edice a překladu Daniela Heidera v *Studia Neoaristotelica* 7 (2010) / 2); *ScG* i, c. 34; *STh* I, q. 13; *QDP*, q. 7, a. 7, co.; *In IV. Met.*, lect. 1, n. 7-11; *In VII. Met.*, lect. 4, n. 7.

¹⁴³Tomáš Akvinský: *QDV*, q. 2, a. 11, co.; *In I. Eth. Nic.*, lect. 7, n. 13-14. K tomu srov. Dvořák: „Tomáš a Kajetán o analogii jmen“, op. cit.

4 SCOTOVA KRITIKA ANALOGIE¹⁴⁴

Tomistické pojetí analogie je historicky známou záležitostí, která se i dnes těší neutuchající pozornosti jak špičkových historiků středověké filosofie, tak i samotných filosofů. Existuje však i historicky významná opozice, která analogičnost pojmu jsoucna popírá; ta byla formulována významným scholastikem Janem Dunsem Scotem, na jehož argumenty proti analogičnosti transcendentálních pojmů se v následujícím zaměříme.¹⁴⁵ Scotova pozice však byla významně ovlivněna a zaměřena k vyrovnání se ani ne tak s tomistickou koncepcí analogie, jako spíše s koncepcí jiného významného scholastika, Jindřicha z Gentu (1217?–1293).¹⁴⁶ Nejprve si tedy přiblížme pozici tohoto autora, abychom pak Scotově teorii rozuměli lépe.

4.1 KONCEPCE JINDŘICHA Z GENTU

Ohledně Jindřichova pojetí analogie existuje více názorů.¹⁴⁷ Podle některých autorů byla Jindřichova koncepce analogie jakousi předzvěstí pozdější pozice pokajetánovských tomistů obhajujících abstrakci skrze konfuzi.¹⁴⁸ V tomto smyslu by tak Jindřichova pozice byla už sama o sobě revoluční – ne méně než pozice samotného Dunse Scota, který je naopak známý a charakteristický tím, že při vypracovávání svého vlastního a originálního stanoviska vychází velmi často z kritické konfrontace s pozicí Jindřichovou (právě v důsledku této kritické konfrontace by se někomu mohlo zdát, že Scotus Jindřichovu filosofii zcela odmítá; opak je však zřejmě pravdou, čemuž nasvědčuje už fakt, že Jindřichovi věnuje Scotus tolik důkladné pozornosti – lze tedy říci, že jej explicitně kritizuje v jakýchsi partikulárních bodech sporu, avšak obecné pozadí těchto jednotlivých neshod oba myslitelé sdílejí).¹⁴⁹ Přesto právě Scotus je tím, kdo je označován za jakéhosi „revolucionáře“ v porovnání s předchozí filosofickou tradicí, jejíž analogii odmítl a zavedl tehdy novou univocitu. Podle zmíněné interpretace filosofie Jindřichovy je však adekvátnější tvrdit, že první krok k univocitě podnikl už on.¹⁵⁰

¹⁴⁴ Tato kapitola byla v mírně odlišné podobě publikována i ve formě samostatného článku, viz Benedikt Mrázek: „Scotova kritika analogie“, in: *Distance* 25 (2022) / 3, s. 53-80.

¹⁴⁵ Přitom je vhodné si uvědomit, že Scotovo chápání a klasifikace transcendentálií se liší od chápání a klasifikace Tomášovy. Pro Scota jsou transcendentáliemi kromě jsoucna s jeho konvertibilními vlastnostmi i tzv. transcendentální disjunkce (disjunktivní dvojice nutný/nahodilý, konečný/nekonečný, stvořený/nestvořený...) a čisté dokonalosti, o nichž bude ještě níže řeč (kap. 4.2.3) – zkrátka je pro Scota transcendentální každý takový pojem, který je natolik obecný, že nespadá pod žádný pojem rodový, nýbrž jaksi „vychází“ *bezprostředně* z pojmu jsoucna. Klasickou monografií věnující se tomuto námětu je Wolter: *The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*, op. cit.

¹⁴⁶ K základním údajům o životě a díle tohoto významného scholastika viz Pasquale Porro: „Henry of Ghent“, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, k datu 14. 7. 2022 dostupné online, URL = <<https://plato.stanford.edu/entries/transcendentals-medieval/>>.

¹⁴⁷ Ke stručnému shrnutí čtyř základních interpretačních stanovisek k Jindřichově pozici viz Wilkins: *Henry of Ghent's Doctrine of Analogy*, op. cit., s. 1-8.

¹⁴⁸ Srov. Novák: „Confusion or Precision?“, op. cit., s. 184, pozn. 45. K abstrakci skrze konfuzi viz níže, kap. 5.4.

¹⁴⁹ K tomu srov. např. Steven P. Marrone: „Henry of Ghent and Duns Scotus on the Knowledge of Being“, in: *Speculum* 63 (1988) / 2, s. 22-57.

¹⁵⁰ Srov. *ibid.*; Stephen D. Dumont: „Henry of Ghent and Duns Scotus“, in: John Marenbon (ed.): *Medieval Philosophy*, London – New York: Routledge 1998, s. 291-328; Pasquale Porro: „Henry of Ghent“, op. cit., kap. 9.

Podle jiných se zase Jindřich příliš nevzdálil předcházející tradici; podle těchto interpretů je Jindřichovo učení poměrně věrné a v zásadě slučitelné s učením Tomášovým.¹⁵¹

Není teď naším úkolem přiklonit se k jedné z interpretačních teorií Jindřichovy pozice; zajímá nás pouze, jaký vliv měl Jindřich na Duns Scotus. Budeme proto vycházet především z toho, jak Jindřichovi rozuměl sám Duns Scotus;¹⁵² Scotův výklad Jindřichovy analogické koncepce je přitom velmi stručný, a proto takový bude i ten náš.

Podle Jindřicha není možné dojít skrze abstrakci k jedinému a jednoznačnému pojmu *jsoucna*, který by stejným způsobem označoval jak Boha, tak stvoření. Jestliže se domníváme, že takovým pojmem disponujeme, jedná se o omyl způsobený nedokonalostí našich poznávacích schopností. Ve skutečnosti se totiž jedná o pojmy *dva*: jeden adekvátní Bohu, a jeden stvoření. Bůh a stvoření jsou natolik odlišné reality, že o nich nelze predikovat žádný jednoznačný pojem. Jak pojem Boha, tak pojem stvoření jsou posledními pojmy, k nimž lze dojít skrze abstrakci a které v sobě ještě obsahují určitou konceptuální jednotu. Jakmile ale chceme zastřešit tyto dva zcela a původně odlišné pojmy pojmem objektivně jedním, stáváme se oběťmi omylu.

Co je ale příčinou tohoto omylu? Jak je možné, že takový omyl vůbec nastává a to, jak naznačují lidské dějiny, velmi často? Jindřich příčinu tohoto problému vysvětluje *zdanlivou podobností* mezi Bohem a stvořením. Pojem *jsoucna* adekvátní Bohu je podle něho *nevymezený* (*ens indeterminatum negative*), zatímco pojem *jsoucna* adekvátní pro stvoření je *jsoucnem* toliko *nevymezeným* (*ens indeterminatum privative*). Rozdíl mezi těmito dvěma „nevymezenými *jsoucny*“ spočívá v tom, že pojem *jsoucna* odpovídající Bohu je takový, že *nemůže být dále nijak vymezen*, neboť Bůh v sobě obsahuje veškerou možnou dokonalost a *ex definitione* nemůže být vymezen čili zdokonalen. Pojem *jsoucna* odpovídající stvoření je naopak tím nejobecnějším čili nejabstrahovanějším – tj. nejvíce indiferentním čili nevymezeným – pojmem, jaký lze ze stvoření získat; takový pojem je v opozici k tomu prvnímu charakteristický tím, že je vymezený; lze k němu přidat nějakou určitost, jež jej „zúží“ na ten či onen význam.

Analogie mezi stvořením a Bohem tudíž spočívá v tom, že obě zmíněné reality jsou nějakým způsobem nevymezené. Charakter nevymezenosti těchto dvou realit je však natolik odlišný, že mezi nimi nezakládá žádnou objektivní jednotu. Jestliže se je tedy někdo pokusí zastřešit *jedním* pojmem, upadá do ekvivokace. Kdo je dostatečně pozorný, ten ví, že ačkoli se nám může zdát, že pojem *jsoucna* je univocitním generickým pojmem,¹⁵³ který rovným způsobem platí jak pro Boha, tak pro stvoření, ve skutečnosti tomu tak není; ve skutečnosti jde o pojmy dva.

¹⁵¹Tak Wilkins: *Henry of Ghent's Doctrine of Analogy*, op. cit.

¹⁵²Jindřichovu pozici Scotus vysvětluje, a s ní se kriticky vyrovnává, v *Ordinatio (Ord.)* I, d. 3, p. 1, q. 1, n. 10-17 (zvl. 12-14) (cit. dle edice a slovenského překladu Michala Chabady v Ján Duns Scotus: *O poznateľnosti Boha*, Bratislava: Serafin 2006); podle tohoto místa interpretují Jindřichovu pozici i Wolter: *The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*, op. cit., s. 37n; Sousedík: *Jan Duns Scotus*, op. cit., s. 78-83; a Michal Chabada: „K niektorým argumentom v prospech jednoznačnosti pojmu súcna u Jána Duns Scota“, in: Dvořák: *Analogie ve filosofii a teologii*, op. cit., s. 119-120.

¹⁵³Ačkoli jsme výše zmínili, že S. Wilkins interpretuje Jindřicha obecně spíše tomistickým směrem, v jednom aspektu je jeho interpretace dokonale „scotistická“; a to tehdy, když tvrdí, že logicky vzato je podle Jindřicha pojem *jsoucna* univocitní a chová se jako klasický generický pojem, zatímco pohlédneme-li na tentýž pojem

V tomto smyslu je zde skutečně zřetelná podobnost pozdně-tomistického konceptu pojmu jsoucná jakožto konfuze s konceptem Jindřichovým. I podle tomistů totiž, jak ještě uvidíme níže, máme sice *jeden* pojem jsoucná, který však ve skutečnosti vyjadřuje explicitně pouze jakousi proporci čili vztah – jeho implicitní, i když aktuální, obsah se rozpadá do vícero pojmů. Jakmile tuto diverzitu v samotném pojmu jsoucná nerespektujeme a všímáme si pouze jeho identizujícího aspektu, staneme se při argumentaci (např. při sylogistickém dokazování) oběťmi ekvivokace a naše argumentace tak je neplatná. Pravdy můžeme dosáhnout pouze tehdy, budeme-li respektovat oba, tj. jak identizační, tak diverzifikační – aspekty *jediného* pojmu jsoucná.

Nyní, poté, co jsme stručně vyložili Jindřichovu pozici, se pojdme podívat na protiargumenty Jana Dunse Scota.

4.2 SCOTOVY ARGUMENTY CONTRA ANALOGIA

Duns Scotus se problému univocity věnuje v několika svých spisech, přičemž v těch raných ji aplikovat na pojem jsoucná odmítá – tehdy dokonce hovoří o ekvivocitě.¹⁵⁴ Obecně však vešel Scotus do všeobecného povědomí historiků filosofie jako ten, kdo oproti tradiční¹⁵⁵ analogii zavedl *univocitu* transcendentálních termínů. Takto jej interpretovala pozdější scotistická

jsoucná z metafyzického hlediska, vidíme, že je v právě vyloženém smyslu analogický (Wilkins: *Henry of Ghent's Doctrine of Analogy*, op. cit., s. 57-58, též 67-68). Níže uvidíme, že přesně toto je i Scotovou myšlenkou. Wilkins k tomu dodává, že když Akvinský obhajuje analogii, hovoří vždy v metafyzickém diskursu; logicky vzato však prý není vyloučeno, že by souhlasil s tím, že se pojem jsoucná chová jako univocitní (čili že logik mu oprávněně rozumí jako čistě rodovému pojmu); i v tomto bodě je tudíž, podle Wilkinse, Jindřichova nauka s tou Tomášovou kompatibilní. K tomu je zajímavé, že přesně tímto způsobem se snaží „relativizovat“ rozdíly mezi *Scotem* a Tomášem někteří scotističtí interpreti (srov. např. Garrett Smith: „The Analogy of Being in the Scotist Tradition“, in: *American Catholic Philosophical Quarterly* 93 (2019) / 4, s. 633-673.). Tato skutečnost pak, jak se zdá, podporuje tezi, že celkový intelektuální rámec koncepce Jindřichovy a Scotovy se v zásadě shoduje, zatímco se liší v určitých spíše partikulárních bodech.

¹⁵⁴Srov. Steven P. Marrone: „The Notion of Univocity in Duns Scotus's Early Works“, in: *Franciscan Studies* 43 (1983), s. 347-395. Na rozdíl od některých interpretů (např. Wolter: *The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*, op. cit., s. 46-47, pozn. 85) odmítá Marrone tezi, že by se Scotův názor na zmíněnou problematiku v průběhu jeho vědecké kariéry nezměnil; naopak hájí Scotovu jakousi evoluci „od ekvivocity k univocitě“. Ke Scotovu pojetí analogie, resp. univocity jsoucná (včetně argumentů pro ni i podmínek její existence) existuje poměrně velké množství publikací. Kromě těch citovaných už v podkapitole o pojetí analogie Jindřicha z Gentu, stejně tak jako těch citovaných níže, viz D'Etto: *Analogy After Aquinas*, op. cit., kap. 1; Wolter: *The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*, op. cit., s. 31-99; Smith: „The Analogy of Being in the Scotist Tradition“, op. cit.; Parthenius Minges: „Beitrag zur Lehre des Duns Scotus über die Univokation des Seinsbegriffes“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 20 (1907), s. 306-323; Timotheus A. Barth: „Being, Univocity and Analogy According to Duns Scotus“, in: John K. Ryan – Bernardine M. Bonansea (ed.): *John Duns Scotus 1265-1965*, Washington D.C.: The Catholic University of America Press 1965, s. 210-262; Stephen D. Dumont: „Scotus's Doctrine of Univocity and the Medieval Tradition of Metaphysics“, in: Jan A. Aertsen – Andreas Speer (ed.): *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, Berlin, Boston: De Gruyter 1998, s. 193-212.

¹⁵⁵Jak dnes upozorňují mnozí autoři, slovem „tradiční“ se míní jakýsi běžný či implicitní předpoklad, s nímž dosavadní tradice celkem bezproblémově přistupovala k řešení různých otázek. Není však pravdou, že by do té doby existovala nějaká jasně formulovaná „teorie analogie“ – o takové situaci se dá hovořit snad až od kardinála Kajetána, který jako první napsal systematické pojednání věnované přímo analogii.

škola¹⁵⁶ a v této interpretaci byla jeho pozice jádrem sporu mezi pozdně-středověkými a renesančními tomisty a scotisty. Zmíněná „univoční“ interpretace se ustálila nejspíše proto, že se jedná o Scotovu pozici pozdní, již už před svou brzkou smrtí nestihl revidovat; dá se tedy říci, že konečným Scotovým názorem na povahu pojmu jsoucna byla skutečně univocita spíše než cokoli jiného.¹⁵⁷ Nejvýznamnější pasáží, v níž je tento názor prezentován, je 3. distinkce 1. knihy *Ordinatio* neboli *Komentáře k Sentencím Petra Lombardského*,¹⁵⁸ již se při následujícím výkladu Scotovy pozice budeme držet. V této pasáži můžeme nalézt celkem pět¹⁵⁹ argumentů pro tezi, že mezi Bohem a stvořením (vidíme tedy, že analogie, kterou Scotus zavádí, je převážně vertikálního či transcendentálního charakteru, ačkoli podle jeho mínění platí i co se týče sféry horizontální, resp. predikamentální)¹⁶⁰ může existovat *nějaký* jednoznačný pojem *vůbec*. Jenom ten první se ovšem věnuje přímo pojmu *jsoucna* a je tak obecně považován za nejvýznamnější.

Než se ale budeme věnovat Scotovým argumentům ve prospěch jednoznačnosti pojmu jsoucna či ostatních transcendentálií, bude vhodné vyjádřit se ke dvěma důležitým bodům. Za prvé je třeba objasnit, co vlastně vedlo Scota k tomu, aby nad analogií *vůbec* uvažoval a co mu bylo motivací při vypracovávání jeho univoční koncepce. A za druhé musíme samozřejmě vědět, co Scotova jednoznačnost *vůbec* znamená; tedy co je vlastně Scotovou intencí, dokazuje-li jednoznačnost pojmů označujících Boha a stvoření.

K prvnímu bodu. Univocita je podle Scota nutná k zachování metafyzické vědy jako takové, a zvláště té její oblasti, jež se zabývá Bohem, to jest tzv. „přirozené teologie“. Jestliže totiž platí analogie, pak, v souladu s jeho třetím argumentem pro jednoznačnost, v posledku nejsme schopni o Bohu poznat *vůbec* nic; což má ovšem destruktivní důsledky pro veškeré naše křesťanské chápání světa. Na námitku, že univocitou Scotus ničí metafyziku (a takové námitky se vskutku vyskytují – v dnešní době zvláště v rámci hnutí tzv. Radikální ortodoxie)¹⁶¹, Scotus odpovídá:

[9] „Tvrdím, že neničím filosofii, ale nevyhnutelně ji ničí ti, kteří tvrdí opak. Neboť kdyby jsoucno neobsahovalo společný pojem, bylo by nemožné, abychom měli pojem substance,

¹⁵⁶Srov. Lukáš Novák: „The Scotist Theory of Univocity“, in: *Studia Neoaristotelica* 3 (2006) / 1, s. 17-27; Stephen D. Dumont: „Transcendental Being: Scotus and Scotists“, in: *Topoi* 11 (1992) / 2, s. 135-148.

¹⁵⁷Srov. Lukáš Novák: *Scire Deum Esse. Scotův důkaz Boží existence jako vrcholný výkon metafyziky jakožto aristotelské vědy*, Praha: Kalich 2011, s. 98, pozn. 213 aj.

¹⁵⁸Jan Duns Scotus: *Ord.* I, d. 3, p. 1, q. 1.

¹⁵⁹Wolter ovšem hovoří pouze o třech, viz *The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*, op. cit., s. 48-55; k interpretaci dvou počátečních argumentů přímo této pasáže viz, mimo jiné, Chabada: „K niektorým argumentom v prospech jednoznačnosti pojmu súcna u Jána Dunsca Scota“, op. cit., s. 119-140.

¹⁶⁰Pro zohlednění obou těchto „sfér“ srov. např. citát [9] níže na této straně.

¹⁶¹Radikální ortodoxie je hnutí snažící se v opozici k některým (post)modernistickým tendencím o návrat k teologicko-filosofické tradici, a to zvláště té předosvícenské a předhumanistické, tj. k tradici antické a středověké. Za paradigmatické představitele „radikálně-ortodoxního“ smýšlení považují příslušníci tohoto hnutí zvláště Platóna, sv. Augustína a sv. Tomáše; nejpřínosnějším rysem myšlení těchto významných filosofů je podle nich participační teorie. Srov. k tomu knihu John Milbank – Catherine Pickstock – Graham Ward: *Radical Orthodoxy: A New Theology*, London – New York: Routledge 1999. K polemice scotistických badatelů s Radikální ortodoxií viz Thomas Williams: „The Doctrine of Univocity is True and Salutary“, in: *Modern Theology* 21 (2005) / 4, s. 575-585; Smith: „The Analogy of Being in the Scotist Tradition“, op. cit.

neboť substance nemá vlastní obraz v trpném rozumu, ale jen pojem jsoucna, jenž se získává abstrakcí z obrazů akcidentů. Kdyby tudíž jsoucno nemělo jeden pojem, neměli bychom vůbec žádný pojem substance, ani obecný, ani individuální. [...] podobně kdyby jsoucno nemělo jeden, totiž jednoznačný obsah, zřítíla by se teologie. Vždyť teologové dokazují, že slovo v Bohu vychází a je plozené rozumovým způsobem a Duch Svatý vychází volným způsobem; kdyby se však rozum v Bohu a u nás nacházel rozum ekvivocitně a stejně tak i vůle, neexistovala by žádná evidence, že když se takto plodí slovo v nás, plodí se tak i v Bohu – a podobně i o lásce v nás. Neboť v tom případě by rozum a vůle měli zde a tam odlišné významy.“¹⁶²

Je tudíž v zájmu každého filosofa a teologa poctivě oddaného svému oboru, aby se vyhnul jak čiré ekvivocitě, tak analogii. Oba tyto druhy mnohoznačnosti šířeji pojaté totiž, jsou-li užity v sylogismu, způsobují zmnožení středního termínu (tzv. *fallacio aequivocationis*), čímž argumentaci činí neplatnou. Tím už se dostáváme k druhému bodu tohoto partikulárního úvodu, totiž ke Scotově definici jednoznačného pojmu.

K druhému bodu. Na otázku, co je vlastně jednoznačný pojem, odpovídá Scotus touto proslavenou definicí:

[10] „A aby nevzniklo nedorozumění stran smyslu slova „jednoznačný“, poznamenávám, že budu nazývat jednoznačným každý takový pojem, jenž je tak jeden, že jeho jednota stačí k tomu, aby vznikl spor, když se ten pojem vypoví kladně a záporně o nějakém subjektu, a stačí také k tomu, aby ten pojem byl středním termínem v sylogismu, takže kdykoli jsou oba krajní termíny sjedniceny takovýmto termínem, můžeme právem učinit závěr, že jsou sjednoceny i vzájemně.“¹⁶³

Scotus tudíž stanovuje dvě kritéria pro jednoznačnost pojmu: 1) jestliže o takovém pojmu afirmujeme jednu charakteristiku, a zároveň tutéž charakteristiku negujeme, nastává logický spor – pakliže ne, nejde se o jednoznačný pojem. Tak například o Sókratovi mohu říci, že je člověkem, ale nemohu říci, že člověkem není, a to z toho důvodu, že pojem „člověk“ je jednoznačný, má jeden význam. Naopak o koruně lze pravdivě říci, že je korunovačním klenotem, a zároveň mohu i pravdivě říci, že korunovačním klenotem není: je korunovačním klenotem, rozumíme-li korunou to, co nosívali na hlavách králové a královny, ale není korunovačním klenotem, hovoříme-li o platidlu užívaném v České republice. V této situaci nenastává spor proto, že „koruna“ není jednoznačný pojem, nýbrž jde o pojem (či spíše jméno) mnohoznačný. 2) Druhou podmínkou jednoznačnosti pojmu je, aby byl natolik jeden, že je schopen plnit roli středního termínu v sylogismu. Tak sylogismus

Premisa Maior: Každý člověk je živočich.

Premisa Minor: Sókratés je člověk.

Konkluze: Sókratés je živočich.

¹⁶²Jan Duns Scotus: *Ord.* I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 110-113 (cit. dle edice M. Chabady v Ján Duns Scotus: *O poznatelnosti Boha*, op. cit., s. 149-151, mírně upraveno).

¹⁶³Jan Duns Scotus: *Ord.* I, d. 3, p. 1, q. 1, n. 26 (cit. dle edice a překladu S. Sousedíka v Sousedík: *Jan Duns Scotus*, op. cit., s. 222-223).

platí, protože středním termínem je tu univocitní pojem „člověk“. Naopak sylogismus

Premisa Maior: Koruna je korunovační klenot.

Premisa Minor: Platidlo v České republice je koruna.

Konkluze: Platidlo v České republice je korunovační klenot.

neplatí, přestože je formálně validní (jedná se, stejně jako v předchozím sylogismu, o první figuru modu Barbara); a to právě z důvodu ekvivokace ve středním termínu (*fallacio aequivocationis*).

Zdá se zřejmé, že uvedené dvě charakteristiky považuje Scotus pro jednoznačný pojem za *nutné*; nyní se ještě nabízí otázka: jsou ale i *dostačující*? Někteří současní badatelé, mezi nimi Richard Cross, tvrdí, že nikoliv; jsou prý totiž jen nutné, ale ne zcela vyčerpávající. Zmíněné dvě charakteristiky nestačí pro identifikaci pojmu jakožto univocitního, neboť je mohou splňovat i některé pojmy analogické (tím by se pak ukázalo, že Scotus analogii vlastně přímo neodmítl). Uvidíme níže, že totéž tvrdili i někteří tomisté, aby se vyhnuli Scotově kritice analogie jsoucna. Abychom měli jistotu, kdy hovoříme skutečně o *jednoznačném* pojmu, přidává Domenic D’Ettore k uvedeným dvěma charakteristikám ještě třetí, a totiž že daný objektivní pojem *musí být predikován skrze jeden formální pojem*, čili realita, kterou označuje, musí být jasně vymezená.¹⁶⁴

4.2.1 První argument

První Scotův argument můžeme označit jako argument „z jistého a nejistého pojmu“:¹⁶⁵

[11] „Každý rozum, jenž má jistotu stran jednoho pojmu, ale je na pochybách stran jiných, má pojem (totiž ten, o němž má jistotu) odlišný od jiných pojmů (totiž těch, u nichž je na pochybách), neboť jinak by o tomtéž pojmu [zároveň] měl i neměl jistotu. Avšak náš rozum může mít během pozemského života jistotu, že Bůh je jsoucno, ale přece být na pochybách, zda je jsoucnem konečným nebo nekonečným. Tudíž pojem jsoucna vypovídáný o Bohu je odlišný od oněch dvou dalších pojmů a není o sobě žádným z nich. Je nicméně v obou zahrnut a tudíž je jednoznačný.“¹⁶⁶

¹⁶⁴Srov. (včetně odkazů k R. Crossovi) D’Ettore: *Analogy After Aquinas*, op. cit., s. 18-20. Thomas Williams (“The Doctrine of Univocity is True and Salutary”, op. cit., s. 578) pak definuje univocitu následovně: „Notwithstanding the irreducible ontological diversity between God and creatures, there are concepts under whose extension both God and creatures fall, so that the corresponding predicate expressions are used with exactly the same sense in predications about God as in predications about creatures.“

¹⁶⁵Jedná se o Scotův hlavní a historicky nejvýznamnější argument ve prospěch jednoznačnosti pojmu jsoucna. Argument si získal takovou historickou signifikanci, že jej D’Ettore v návaznosti na významného scotistu přelomu třináctého a čtrnáctého století Petra Thomae (1280-1340) krátce nazývá „slavným argumentem“: *ratio famosa de conceptu dubio et certo* (angl. *famous frgment concerning a doubtful and certain concept*, krátce *Famous Argument, FA*). Srov. Domenic D’Ettore: „Analogy of Disjunction. John Duns Scotus vs. Hervaeus Natalis on the Univocity or Analogy of Being“, in: *Studia Neoaristotelica* 17 (2020) / 1, s. 7-33.

¹⁶⁶Jan Duns Scotus: *Ord. I, d. 3, p. 1, q. 1, n. 27* (cit. dle edice a překladu S. Sousedíka v Sousedík: *Jan Duns Scotus: O poznatel’nosti Boha*, op. cit. – zde se jedná o n. 22, s. 67-69). D’Ettore v článku citovaném předchozí poznámce

V citovaném odstavci chce náš autor ukázat, že pojem *jsoucna* je přirozeně oddělený jak od pojmu nekonečnosti, tak od pojmu konečnosti, ale v obou je zahrnut; to znamená, že absolutně vzatý je pojem *jsoucna* indiferentní vůči vymezení konečností i nekonečností (oba pojmy k němu mohou být bezrozporně připojeny); a tedy je jednoznačný, může být stejně tak tím (nekonečným) jako oním (konečným), aniž by se sám nějak *vnitřně* změnil.

Scotovu argumentaci můžeme snad poněkud srozumitelněji shrnout následovně: představme si, že má rozum dva pojmy, z nichž o jednom si je jist, že je pravdivý, zatímco o druhém takovou jistotu nemá. Tak například mohu si být jist, že člověk je živočichem, ale mohu si nebýt jist, zda je rozumový, či nikoli. Pak ale musejí být, tvrdí Scotus, zmíněné dvě reality od sebe nějak odlišné, neboť o téže realitě nemůžeme zároveň a v témže ohledu *mít* i *nemít* jistotu – kdyby živočišnost a racionalita byly *zcela totéž*, pak bychom zároveň věděli (měli bychom jistotu), že je člověk živočichem, ale zároveň bychom to nevěděli (neměli bychom jistotu) – protože bychom nevěděli, že je rozumový. Zkrátka, mám-li o nějakém pojmu jistotu, zatímco o jiném ji nemám, musejí být denotáty či referenty těchto pojmů *nějak* odlišné (pokud ne reálně, tak alespoň formálně¹⁶⁷).

A nyní: Scotus tvrdí, že můžeme mít jistotu ohledně *jsoucna* Boha (můžeme vědět, že Bůh je *jsoucne*), zároveň si však můžeme nebýt jisti, zda je Bůh *jsoucne* konečným, anebo nekonečným. Pojem *jsoucna* musí tedy být odlišný jak od konečnosti, tak od nekonečnosti (ohledně pojmu *jsoucna* totiž mám jistotu, zatímco ohledně pojmů konečnosti či nekonečnosti ji nemám). To ale znamená, že pojem *jsoucna* je v obou možných vymezeních nějak zahrnut či obsažen: jak to, co je konečné, tak to, co je nekonečné, je *jsoucne*. Pojem *jsoucna* tudíž *jako takový* (*inquantum ens*) je indiferentní vůči konečnosti a nekonečnosti a je jim jednoznačně společný.

Ve Scotově argumentaci můžeme vidět přímý odkaz na pojetí *jsoucna* Jindřicha z Gentu. Podle Jindřicha má totiž pojem *jsoucna* právě takový charakter, že je vždy adekvátní buď pro stvoření (tj. ve Scotově dikci *konečné jsoucno*, v Jindřichově zase *jsoucno privativně nevyomezené*), anebo pro Boha (*jsoucno nekonečné*, resp. *negativně nevyomezené*) a nelze abstrahovat nějaký jednoznačný pojem, který by označoval obě tyto reality. Jestliže si nějaký takový (zdanlivý) pojem utvoříme, pak se jedná o neadekvátní konfuzi dvou zcela odlišných realit.¹⁶⁸ Taková konfuze vyplývá z naší *nejistoty* ohledně toho, zda je příslušné *jsoucno nevyomezené privative* (stvořené), nebo *negative* (nestvořené).

A zde přichází Scotus a říká, že jsme-li si jisti o tom, že hovoříme o *jsoucnu*, ale nejsme-li si přitom jisti, jaké má toto *jsoucno* další charakteristiky, pak je třeba říci, že jsou od *jsoucna* odlišné a *jsoucno* je vůči nim indiferentní – což znamená asi tolik co univocitní.

uvádí i další místa, kde Scotus „slavného argumentu“ užívá: a totiž v *In IV. Met.; De Anima*, q. 21; *Ord. I.*, d. 8.

¹⁶⁷K objasnění pojmu formální distinkce u Scota viz pozn. 180.

¹⁶⁸Neadekvátnost abstrahovaného pojmu *jsoucna* zastával i Scotus, ačkoli v poněkud odlišné podobě – i zde se ovšem může promítat Jindřichův pozitivní vliv na Scotovu filosofii. Jedná se zároveň o moment, jenž, jak se pokusím ukázat níže, uvádí do Scotova systému těžko vysvětlitelnou inkonzistenci. K tomu viz kap. 4.3.2.

Když tedy Scotův argument převedeme do formálnějšího znění, vypadá asi následovně:

Premisa Maior: Pojem, o němž jsme si jisti, je odlišný od pojmů, o nichž si jisti nejsme.

Premisa Minor: Můžeme mít jistotu, že Bůh je jsoucno, ale být na pochybách, zda je konečný či nekonečný.

Konkluze: Pojem „jsoucno“ je odlišný od pojmů „konečný“ a „nekonečný“.

Už jsme viděli, jak Scotus dokazuje *Maior*. *Minor* pak zdůvodňuje odkazem na historický fakt:

[12] „Všichni filosofové si byli jisti, že to, co považují za první princip, je jsoucno. Jeden např. si byl jist, že oheň je jsoucno, jiný, že voda je jsoucno. Nebyli si však jisti, zda je to jsoucno stvořené nebo nestvořené, první nebo neprvní. Nebyli si jisti, že je první, protože by si byli jisti nepravdou a nepravda není rozumem poznatelná. Ani si nebyli jisti, že je ne-první, protože v tom případě by nebyli hlásali opak.“¹⁶⁹

Pozorný čtenář si možná všiml, že Scotův argument v takové podobě, v jaké jsme jej právě představili, není zcela konsekventní. Totiž fakt, že jsme o něčem přesvědčeni, přičemž zároveň o něčem (zdánlivě) jiném pochybujeme, samozřejmě *může* být způsoben tím, že se jedná o dvě odlišné reality (viz náš příklad s živočišností a racionalitou); ale není to nijak *nutné*! Je zde totiž možnost, že se nejedná o diferenci *ex parte rei*, ale čistě *ex parte intellectu*, totiž o omyl či obecněji nedokonalost našeho kognitivního aparátu. To, že nějakou věc pojmáme dvěma pojmy, přičemž si o jednom jsme jisti, že dané věci náleží, zatímco o jiném nikoli, ještě neznamená, že jsou oba naše pojmy skutečně objektivní, čili že skutečně označují nějakou *objektivní složku* příslušného jsoucna. Ve skutečnosti tak může být pojem „jsoucna“ totožný například s již vymezeným pojmem „jsoucno nekonečné“, ačkoli my svým nedokonalým poznáním víme o Bohu pouze to, že je jsoucno.

Zmíněného problému si všímají i někteří současní autoři. Tak český filosof Jiří Fuchs píše:

[13] „Snaží se [tj. Scotus] dokázat, že [pojem jsoucna] např. neobsahuje tzv. vnitřní mody „konečné“ a „nekonečné“. Přitom ale předpokládá, že pojem obsahuje jen to, co jím právě aktuálně myslíme. Nemusíme prý např. v určitém případě vědět, zda dané jsoucno je konečné, či nekonečné. Pojem jsoucna nám o tom nic neříká. Ale z toho ještě neplyne, že by tyto mody nemohly být v pojmu jsoucna implicitně. Redukovat pojmové obsahy na aktuální, uvědomělé znaky bychom mohli jen v rámci aprioristického, konstruktivistického výkladu myšlení. Jestliže je však myšlení primárně receptivní, jsou pojmové obsahy dány určitostí samotných objektů a pak musíme připustit bohatší obsahy, než jaké se nám v určité fázi poznání v několika aktuálních znacích právě dávají... Realistický antecedent by Scotus jistě uznal, zvláště když argumentuje přirození pojmů proti jejich mnohoznačnosti.“¹⁷⁰

¹⁶⁹Jan Duns Scotus: *Ord.* I, d. 3, p. 1, q. 1, n. 29 (cit. dle edice a překladu S. Sousedíka v Sousedík: *Jan Duns Scotus*, op. cit., s. 223

¹⁷⁰Fuchs: *Návrat k esenci*, op. cit., s. 42; podobně si problému ve Scotově argumentaci všímá L. Novák v *Scire Deum Esse*, op. cit., s. 192-193: „*Zdá se tudíž, že Scotus v argumentu nedostatečně zohlednil možnost virtuální obsaženosti: můžeme snad připustit, že rozdíl v epistemickém statusu dvou pojmů implikuje jejich nějakou netotožnost, nikoliv však netotožnost dostatečnou pro možnost dostatečné abstrakce*“.

Scotus by mohl nyní svůj argument hájit tím, že by řekl, že jistota se vždy týká reality; jinými slovy, *nakolik je jistota jistotou, natolik je pravdivá* (jinak jistotou být přestává).¹⁷¹ Tuto možnost však Scotus našťestí zmiňuje jen letmo, neboť by se samozřejmě jednalo o *petitio principii*: je-li jistota vždy pravdivá, a dokazuje-li Scotus reálnou odlišnost pojmu „jsoucna“ od jeho vymežujících určení skrze jistotu, pak v tomto důkazu předpokládá i *pravdivost* čili *reálnost* takové odlišnosti; tedy dokazuje reálnost reálností. Náš autor má však po ruce lepší protiargument:

[14] „Možná neuznáš sílu tohoto argumentu zakládajícího se na různosti mínění filosofů a namítneš, že každý má dva velmi blízké pojmy, jež se pro svou analogičnost zdají být pojmem jediným.¹⁷² Proti tomu však svědčí, že by tvá vytáčka asi úplně znemožňovala důkaz, že nějaký jednoznačný pojem vůbec je. Řekneš-li totiž, že ‚člověk‘ je jeden pojem, jež lze vypovídat o Sokratovi i o Platónovi, mohl by to někdo popřít a říci, že jsou dva, ale že se zdají být pro velkou podobnost pouze jedním.“¹⁷³

Tak jako tedy Fuchs apeloval ve svém argumentu na Scotovo realistické (ve smyslu opozice vůči nominalismu) cítění, obrací mu Scotus jeho argument zpět: Jakmile řekneme, že pojem *jsoucna* je primárně (esenciálně a neoddělitelně) spjat se svou příslušnou diferencí (či „modalitou“)¹⁷⁴, ačkoli tato skutečnost není pro nás poznatelná a pojem *jsoucna* se nám jeví zcela jako jeden a jednoznačný, pak lze v této logice hovořit úplně stejně o *všech* obecných pojmech; jak generických, tak specifických. Nemáme pak žádnou jistotu, že existuje *vůbec nějaký* jednoznačný obecný pojem – pokud je však toto pravdou, ocitáme se rázem v nominalistickém světě! Jak jsme tedy řekli už v úvodu k tomuto výkladu Scotovy pozice, není to podle vyloženého argumentu on, kdo je v rozporu s filosofickým realismem (a tedy, *eo ipso*, s metafyzikou obecně), ale naopak zastánci analogie.

4.2.2 Druhý argument.

Scotův druhý argument sice vyžaduje pochopení určitého širšího myšlenkového rámce, který byl ve scholastickém aristotelismu obecně přijímán, ovšem jakmile si tento rámec alespoň elementárně osvojíme, bude pro nás snadno srozumitelný. Podívejme se nejprve na znění Scotova argumentu a následně si vyložíme jeho myšlenkové pozadí:

[15] „Během pozemského života vznikají v lidském rozumu veškeré pojmy přirozenou cestou pouze díky tomu, co kauzálně působí na náš rozum. To jsou však představy (fantasmata) čili předměty jimi zpřítomňované a činný rozum. Tudíž v našem rozumu vznikají přirozenou cestou pouze takové prosté pojmy, které mohou vzniknout silou těchto [činitelů]. Avšak silou činného rozumu a představy nemůže vzniknout žádný takový pojem, který by nebyl jednoznačný vůči předmětu zpřítomňovanému představou, nýbrž by byl úplně jiný, s oním jednoznačným pouze

¹⁷¹Jan Duns Scotus: *Ord.* I, d. 3, p. 1, q. 1, n. 29 (cit. dle edice a překladu S. Sousedíka v Sousedík: *Jan Duns Scotus*, op. cit., s. 223): „*Nebyli si jisti, že je první, protože by si byli jisti nepravdou a nepravda není rozumem poznatelná. Ani si nebyli jisti, že je ne-první, protože v tom případě by nebyli hlásali opak.*“

¹⁷²Všimněme si opět Scotovy narážky na Jindřichovo pojetí analogie.

¹⁷³Jan Duns Scotus: *Ord.* I, d. 3, p. 1, q. 1, n. 30 (cit. dle edice a překladu S. Sousedíka v Sousedík: *Jan Duns Scotus*, op. cit., s. 224).

¹⁷⁴K rozdílu mezi diferencemi a modalitami viz níže, kap. 4.3.2.

analogický. Během pozemského života nemůže tedy v lidském rozumu žádný takový analogický pojem přirozenou cestou vůbec vzniknout. Je-li tomu tak, pak bychom ovšem nemohli mít o Bohu přirozenou cestou vůbec žádný pojem. To však není pravda.¹⁷⁵

Shrnuto v kostce, Scotus argumentuje tím, že způsob, jakým *in statu isto* (v našem stavu dědičného hříchu po pádu Adama a Evy) poznáváme, je diskurzivní, pojmový či, slovy prof. Sousedíka,¹⁷⁶ geneticky empirický – zkrátka vycházející ze smyslové zkušenosti. Poznání obecných pojmů podle aristotelsky orientovaných scholastiků včetně Scota¹⁷⁷ probíhá skrze abstrakci, jak jsme již viděli při výkladu pozice sv. Tomáše.

Předpokladem abstrakce je smyslový počitek a celý proces lze velmi zjednodušeně popsat následovně:¹⁷⁸ v představivosti se nám do společného obrazu (*phantasma*) spojí poznatky, které jsme získali smyslovým vnímáním. Z tohoto fantasmatu abstrahuje činný rozum tzv. *species intelligibilis*, tj. nikoli již smyslovou, materiální, nýbrž rozumovou, imateriální reprezentaci poznané věci; tato inteligibilní *species* obsahuje obecný pojem, který je pak přijat v trpném rozumu, čímž vzniká aktuální poznání.¹⁷⁹

Ze *species intelligibilis* pak skrze již v kontextu výkladu Tomášovy pozice vysvětlený způsob abstrakce získáváme obecné pojmy, které jsou, jakožto abstrahované, indiferentní vůči tomu či onomu vymezení.¹⁸⁰

¹⁷⁵Jan Duns Scotus: *Ord.* I, d. 3, p. 1, q. 1, n. 35 (cit. dle edice a překladu S. Sousedíka v Sousedík: *Jan Duns Scotus*, op. cit., s. 224).

¹⁷⁶Stanislav Sousedík: „Aristotelské pojetí individua v dnešní filosofické diskusi“, in: *Organon F 7* (2000) / 1, s. 1-12.

¹⁷⁷Nechme nyní stranou druhý způsob, jímž podle Scota lidé mohou *in statu isto* poznávat, tzv. intuitivní poznání. K tomu srov. Chabada: *Ján Duns Scotus*, op. cit., s. 36-48; otištěno též jako též Michal Chabada: „Rozumová intuícia podľa Jána Dunsca Scota – základné prístupy“, in: *Studia Neoaristotelica* 1 (2004) / 1-2, s. 85-100.

¹⁷⁸Srov. Chabada: *Ján Duns Scotus*, op. cit., s. 49-74, zvl. 60-61; publikováno též jako Michal Chabada: „Abstraktívne poznanie podľa Jána Dunsca Scota – základné prístupy“, in: *Studia Neoaristotelica* 3 (2006) / 1, s. 37-55.

¹⁷⁹Trpný rozum si lze přiblížit jako pasivní princip poznání, do něhož své informace abstrahované z jednotlivých smyslově vnímatelných předmětů aktivně vkládá rozum činný. Finální poznání se tedy realizuje v trpném intelektu jakožto termínu termínu činnosti intelektu činného.

¹⁸⁰Ačkoli snad můžeme říci, že Scotus chápe proces abstrakce obecných pojmů stejným způsobem jako Tomáš, neplatí totéž pro to, co je podle těchto dvou myslitelů základem či nutnou podmínkou pro tuto abstrakci. Zatímco, jak jsme viděli, podle Tomáše (resp. tomistů) je postačující a zároveň minimální podmínkou pro objektivitu takové abstrakce virtuální distinkce (konkrétně virtuální distinkce *větší*), podle Scota taková podmínka nestačí. Scotus je tak na výše znázorněné škále různých pohledů na ontologický status univerzálií (viz kap. 3.3) blíže k ultrarelistu, ačkoli je ještě realistou umírněným. Jeho pozice je tedy taková, že mezi jednotlivými metafyzickými částmi (či „formalitami“, jak je Scotus nazývá) je distinkce formální (*distinctio formalis a parte rei*). Jedná se, na rozdíl od distinkce virtuální, o distinkci *aktuální*; oproti distinkci, která panuje mezi dvěma jsoucnými, je formální distinkce naopak zase „menší“ či „oslabená“: nejedná se o distinkci *reálnou*. Srov. Jan Duns Scotus: *Ord.* I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 56 (cit. dle edice M. Chabady v *Ján Duns Scotus: O poznateľnosti Boha*, op. cit., s. 101-102). K výkladu formální distinkce viz Allan B. Wolter: „The Formal Distinction“, in: Ryan – Bonansea (eds.): *John Duns Scotus*, op. cit., s. 45-60. Jen pro zajímavost si můžeme zmínit, že toto Scotovo „silné“ chápání metafyzických částí, zvláště v kombinaci s ultimátními diferencemi, jež nemají *vůbec* nic společného se subjektem, k němuž se připojují (srov. kap. 4.3.1) – což implikuje „složenost“ jsoucná ze zcela protikladných aspektů, totiž aspektu potenciálního (transcendentální / generický / specifický pojem) a aktuálního (generická / specifická / individuální diference) –, chápou (dle mého soudu neoprávněně) někteří autoři jako indikaci Scotovy anticipace pozdější Hegelovy dialektické filosofie. Srov.

Protože je tedy veškeré naše poznání způsobeno abstrakcí z materiálních jednotlivin, které vnímáme, a následného skládání takto abstrahovaných pojmů, musíme říci, že poznáváme-li o Bohu vůbec něco, pak je to *v posledku založeno na naší empirické zkušenosti*. Z toho ovšem plyne, že daná charakteristika, je-li skutečná, je jednoznačně společná Bohu i stvoření. Boha totiž poznáváme tak, že ze smyslově vnímatelné reality abstrahujeme a) pojem „jsoucna“ a b) pojem „nejvyššího“, přičemž když tyto dva pojmy spojíme dohromady, získáme pojem adekvátní Bohu, ačkoli jsme s Bohem žádnou přímou zkušenost nemuseli vůbec mít.¹⁸¹ Aby ale takto získaný pojem vůbec něco označoval, musíme předpokládat, že složky, z nichž se skládá (zde „jsoucno“ a „nejvyšší“), mají tentýž význam, ať je aplikujeme na stvoření a nebo na Boha, tj. na jsoucno konečné, či nekonečné.

Scotova teorie jednoznačnosti tak vlastně logicky vyplývá z jeho chápání distinkce mezi metafyzickými částmi; ty se podle něho neliší virtuální distinkcí – a to ani onou tzv. *větší*, o to méně pak tou *menší*, jež se právě podle tomistů týká transcendentálií –, nýbrž „silnější“ distinkcí formální. V tomto pojetí tedy Scotus nemůže než každou „formalitu“ chápat v její jakési autonomii a oddělenosti, dokonalé abstrahovanosti od ostatních – což se týká i „jsoucna“.¹⁸²

4.2.3 Třetí a čtvrtý argument

I podle **třetího** Scotova argumentu potřebujeme mít o Bohu a stvoření nějaký bezprostředně společný pojem. Není totiž možné, říká Duns, tvrdit, že všechny pojmy, které o Bohu máme, jsou analogické čili nějakým způsobem odvozené; při naší analýze musíme nakonec dojít k nějakému „konceptuálnímu jádru“, které má pojem Boha s pojmem stvoření společné. Analogie se totiž, *ex definitone*, realizuje mezi *podobnými* čili *analogickými* jsoucny; tj. takovými, které mají nějakou charakteristiku společnou, a nějakou zase různou. Tato společná charakteristika, můžeme Scotovy úvahy rozvinout, však už musí být jednoznačná a nikoli opět analogická, neboť jinak by i ona musela být částečně společná a částečně rozdílná – a takto buď budeme postupovat do nekonečna, nebo se zastavíme na nějaké vlastnosti jednoznačně společné Bohu a stvoření. Do nekonečna však postupovat nelze, neboť pak by Bůh a stvoření neměli společného vůbec nic. Musí tedy mít alespoň nějakou minimální charakteristiku, jež je jim jednoznačně společná.¹⁸³

Heinrich Beck: „Einheit und Vielheit bei Thomas von Aquin, Hegel und Gustav Siewerth“, in: Jabůrek (ed.): *Jednota a mnohost*, op. cit., s. 212, pozn. 3.

¹⁸¹Srov. Jan Duns Scotus: *Ord.* I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 56 (cit. dle edice M. Chabady v *Ján Duns Scotus: O poznatelnosti Boha*, op. cit., s. 101-102).

¹⁸²Srov. *ibid.*, n. 122.

¹⁸³Jan Duns Scotus: *Ord.* I, d. 3, p. 1, q. 1, n. 36-37 (cit. dle edice a překladu S. Sousedíka v Sousedík: *Jan Duns Scotus*, op. cit., s. 225-226): „*Vlastní pojem nějakého subjektu je dostatečným důvodem k tomu, abychom mohli učinit závěr, že onomu subjektu lze přisuzovat všechny možné pojmy, které jsou v něm nutně obsaženy. O Bohu však nemáme žádný takový pojem, jenž by nám umožňoval dostatečně poznat, že mu to, co o něm poznáváme [vírou], nutně náleží... Důkaz první premisy: Bezprostřední výrok známe [co do jeho pravdivosti]. Chápeme-li jeho termíny. Tudiž je první premisa jasná o každém pojmovém určení, které je bezprostředně obsaženo v pojmu subjektu. Jestliže pojmové určení náleží subjektu zprostředkovaně, bude důkaz znít stejně o středním termínu ve vztahu k témuž subjektu, a ať v tom budeme pokračovat jakkoli dlouho, nakonec dospějeme k bezprostředním výrokům. Pomoci těchto bezprostředních výroků poznáme [pravdivost] zprostředkovaných.*“

Čtvrtý argument operuje s tzv. čistými dokonalostmi (*perfectiae simpliciter*).¹⁸⁴ Pojem čisté dokonalosti zavedl benediktinský arcibiskup Anselm z Canterbury (1033-1109),¹⁸⁵ od něž jeho nauku Scotus převzal a ta se pak stala významnou součástí jeho metafyziky – to je zřejmé už z toho, že čisté dokonalosti zařadil mezi transcendentální pojmy, které, jak upozornil Wolter, tvoří vlastně celou Scotovu metafyziku.¹⁸⁶

Čistou dokonalost můžeme definovat jako *to, co je pro každé jsoouco lepší mít než nemít*.¹⁸⁷ Důležité je zde ono „pro každé jsoouco“, neboť to je právě ten moment, který dle Scota zajišťuje transcendentálnost čistých dokonalostí; ty se totiž nevztahují pouze na nějaký partikulární rámec reality, jako např. jen na stvořená jsoouca nebo naopak pouze na jsoouco nestvořené, na Boha, či třeba jen na nějaké z deseti aristotelských kategorií, zatímco na jiné nikoli (taková dokonalost už by nebyla dokonalostí čistou, *perfectio simplex*, nýbrž smíšenou, *perfectio mixta*).¹⁸⁸ Naopak, čisté dokonalosti přesahují (*transcendují*) tato partikulární vymezení a jejich pozitivita se týká *všeho* – jsou dobré pro *každé jsoouco*, a to tak, že je vždy lepší ji mít, než nemít.

Mezi čisté dokonalosti můžeme tedy zařadit např. moudrost, svobodu, substancialitu, život, schopnost poznávat a další. A nyní Scotus tvrdí, že čistá dokonalost je takovou dokonalostí, která neobsahuje žádnou nedokonalost; a není tedy důvod tvrdit, že by nemohla náležet jednoznačně Bohu a stvoření. To, že se v rámci další specifikace rozrůžňuje a modifikuje, už je jiným problémem; důležité je, že onen „základ“ se realizuje jak u stvoření, tak u Boha. Pokud čistá dokonalost náleží z důvodu nějaké nedokonalosti v ní obsažené pouze stvoření, pak se o čistou dokonalost zkrátka nejedná. Pokud naopak náleží pouze Bohu, pak je zbytečné přisuzovat nějakou dokonalost Bohu proto, že je *čistá*; ten důvod by naopak byl v něm samém (samozřejmě, že existují i čisté dokonalosti náležející pouze Bohu, jako např. nekonečnost; tento argument se jen snaží ukázat, že mimo to mohou existovat i čisté dokonalosti společné Bohu a stvoření).¹⁸⁹ Jak prý totiž říká svatý Anselm, „*cokoli je o sobě uvažováno lepší než něco, co není ono, to je třeba přisoudit Bohu, a cokoli není takové, to je třeba o něm popírat*“¹⁹⁰.

Navíc, pokračuje Scotus,

[16] „Při každém metafyzickém zkoumání o Bohu se postupuje tak, že se vezme pojem něčeho, pomine se nedokonalost spojená s tím pojmem ve stvořených věcech, tomu co se z toho pojmu

¹⁸⁴Ibid., n. 38-40.

¹⁸⁵Srov. Anselm z Canterbury: *Monologium*, c. 15 (PL 158, 162-163) – cit. in Wolter: *The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*, op. cit., s. 162. Základní údaje o Anselmově životě a díle poskytuje Lenka Karfíková: „Víra, která hledá nahlédnutí“, in: Anselm z Canterbury: *Fides quaerens intellectum*, Praha: Kalich 1990, s. 3-18.

¹⁸⁶Srov. Wolter, op. cit., s. 176, 184. K pojednání o čistých dokonalostech u Scota obecně viz ibid., kap. VII; stručně též Sousedík: *Jan Duns Scotus*, op. cit., s. 96-98; ibid., s. 278, pozn. 31.

¹⁸⁷Pro lepší ozřejnění charakteru čistých dokonalostí uvádí Wolter (op. cit., s. 168) ještě tyto dvě definice: „*A pure perfection is any perfection that can be formally infinite. Since whatever is infinite is by definition unlimited and without imperfection, a pure perfection can be described as anything whose formal notion contains as such no imperfection or limitation*“.

¹⁸⁸Srov. též Gredt: *Základy*, § 716.

¹⁸⁹Jan Duns Scotus: *Ord. I, d. 3, p. 1, q. 1, n. 38* (cit. dle edice a překladu S. Sousedíka v Sousedík: *Jan Duns Scotus*, op. cit., s. 226).

¹⁹⁰Ibid.

podrží, se propůjčící nejvyšší stupeň dokonalosti a pak se [takto upravený pojem] přisoudí Bohu. Vezměme si např. pojem moudrosti nebo rozumu nebo vůle. Takový pojem se vezme v úvah o sobě jako takový. Protože tento pojem nezahrnuje formálně žádnou nedokonalost či omezenost, jsou tím již odstraněny nedokonalosti, spojené s ním ve stvořených věcech. Vezmeme tento pojem moudrosti či vůle, propůjčíme mu nejvyšší stupeň dokonalosti a přisoudíme jej Bohu. Z toho je patrné, že je každé zkoumání o Bohu založeno na předpokladu, že rozum má týž jednoznačný pojem, jež získal ze stvořených věcí.¹⁹¹

Při své úvaze vychází náš myslitel z pseudo-dionýsovské (pocházející od Pseudo-Dionýsia Areopagity, novoplatónsky inspirovaného křesťanského filosofa/teologa 5-6 stol.) trojstupňové praxe nutné k poznání Boha, tzv. *via eminentiae* (česky „cesta vyvýšení“); zmíněné tři stupně této praxe se nazývají *affirmatio*, *negatio* a *eminentio*, česky *tvrzení*, *popírání* a *vyvyšování*.¹⁹² Motivací k zavedení tohoto třístupňového procesu „očistění“ našich pojmů získaných ze stvoření, které bychom chtěli aplikovat na Boha, bylo učinit náš jazyk o Bohu co nejadekvátnejším, tedy zachovat Boží transcendenci vůči světu a zároveň nám dát nějaký prostředek k tomu, jak jej objektivně poznat. Postup je tedy právě takový, jak jej popsals Scotus: ze stvoření abstrahujeme nějakou dokonalost (*affirmatio*), popřeme všechny nedokonalosti, které jsou s tímto pojmem spjaty z důvodu jeho výskytu v rámci nedokonalé stvořené reality (*negatio*) a nakonec takto „očistěný“ pojem vyvýšíme do nejvyšší míry, tj. převedeme jej do modu nekonečnosti (*eminentio*). Machula uvádí následující příklad:¹⁹³

Affirmatio: Bůh je velký.

Negatio: Ale není velký v tom smyslu, v jakém mluvíme o velkých stromech, horách apod.

Eminentio: A v tom smyslu, v jakém je Bůh velký, je velký v maximální, nekonečné míře.

A nyní Scotus říká: Jestliže nelze o Bohu a stvoření predikovat žádný jednoznačný význam či žádnou společnou charakteristiku, pak tento tradicí zavedený a na první pohled velmi smysluplný proces zcela ztrácí na významu. Implicitním, ale nutným, předpokladem *via eminentiae* je totiž to, že se při jeho užití zachová jakési konceptuální jádro či, řekněme, *absolutní význam*, příslušného pojmu – to ale *eo ipso* znamená, že tento význam je (nakolik odhlédneme od modalit jeho konkrétní realizace) pro Boha a stvoření jednoznačný. A pokud tomu tak není, pak je veškeré naše vyjadřování o Bohu toliko metaforické – anebo dokonce úplně nesmyslné! „*Neměli bychom*“, píše Jan, „*spíše důvod učinit na základě pojmu moudrosti získaného ze stvořených věcí závěr, že Bůh je moudrý, než že Bůh je formálně kámen*.“¹⁹⁴

¹⁹¹Ibid., n. 39.

¹⁹²Mimoходом, k této praxi se hlásí i tomisté; je ovšem pozoruhodné, že tomisticky orientovaný filosof prof. Machula výklad tohoto způsobu poznání Boha zařadil do kapitoly věnované *analogii* jsoucna a dionýsiovské *affirmatio*, *negatio* a *eminentio* chápe jako její potvrzení; na rozdíl od Scota, který tutéž intelektuální praxi uvádí jako argument pro *univocitu*, tj. *proti analogii!* Srov. Machula: „Výklad čtyřiaadvaceti tomistických tezí“, op. cit., s. 118.

¹⁹³Ibid.

¹⁹⁴Jan Duns Scotus: *Ord. I, d. 3, p. 1, q. 1, n. 40* (cit. dle edice a překladu S. Sousedíka v Sousedík: *Jan Duns Scotus*, op. cit., s. 227); a odstavec pokračuje: „*Neboť je možné utvořit si jiný pojem kamene, k němuž pojem*

4.3 KONSEKVENCE SCOTOVÝCH ARGUMENTŮ

Viděli jsme důvody, které Jana Duns Scotus vedly k odmítnutí analogického charakteru pojmů vypovídajících jak o Bohu, resp. substancích, tak o stvoření, resp. akcidentech; pojdme se nyní podívat, co to pro Scotu vlastně znamená. Víme už, co je Scotovou definicí jednoznačnosti;¹⁹⁵ můžeme tedy snad alespoň elementárně rozumět tomu, co Scotus mínil, když hovořil o *důkazech jednoznačnosti transcendentálních pojmů*. Zároveň však víme, co starší myslitelé naopak vedlo k zavedení jejich *analogického*, spíše než jednoznačného, charakteru.¹⁹⁶ Jak tedy Scotus nastávající komplikace vyřešil? Abychom tuto otázku zodpověděli, budeme se v následujícím zabývat jeho řešením dvou problémů, jež v důsledku jeho odmítnutí jednoznačnosti vyvstávají. Tím prvním je aporie rodu, jež, jak jsme zmínili, se zdá motivovat zavedení analogie jsočina; tím druhým pak problém Boží transcendence – je-li Bůh se stvořením v něčem jednoznačně společný, neumenšujeme tím jeho radikální transcendenci nad světem?¹⁹⁷ V rámci výkladu Scotova řešení tohoto druhého problému se pokusím ukázat, v čem podle mého soudu není jeho pozice zcela konzistentní.

4.3.1 Problém 1: Scotova reinterpretace aporie rodu.

Výše jsme hovořili o tom, že pojem jsočina není rodový, kterážto úvaha byla podpořena třetí kapitolou třetí knihy Aristotelovy *Metafyziky*, kde se říká, že jsočino není rodem, protože k rodu přistupují diference zvenčí (specifické diference nejsou součástí rozsahu rodu, k němuž přistupují), zatímco u jsočina tomu tak není (diference přistupující ke jsočnu musejí být samy rovněž jsočiny).¹⁹⁸ Zdá se ale, že je-li jsočino jednoznačné, pak se stává rodem,¹⁹⁹ neboť jediný způsob, jak se jednoznačná obecnina může „zúžovat“ na své podřazené, je skrze přistoupení diferencí; a nemá-li taková obecnina jako své bezprostředně podřazené pojmy jednotliviny, nýbrž obecné pojmy, pak je *ex definitione* rodem. Takový závěr je ovšem ve sporu s Aristotelovou aporií, a Scotus je nucen se vzniklým problémem se vypořádat – ať už úpravou své pozice, anebo odmítnutím té tradiční, Aristotelovy.

stvořeného kamene má nějaký vztah, např. pojem kamene jako Boží ideje. A tak bychom mohli – užívající onoho analogického pojmu – říci ‚Bůh je kámen‘, právě jako – užívající onoho předchozího analogického pojmu – říkáme ‚Bůh je moudrý‘.

¹⁹⁵Srov. citát [10] na straně 44.

¹⁹⁶Viz kap. 3.2.

¹⁹⁷Na to, že problém analogie jako takový je motivován těmito dvěma argumenty, tj. „aristotelským“ (aporií rodu) a „platónským“ (Boží jednoduchostí), upozorňuje Novák: „Scotova nauka o pojmu jsočina a spor o její interpretaci v barokním scotismu“, op. cit., s. 569-570. V souvislosti s tématem probíraným v úvodu do kap. 3.2 lze poznamenat, že „aristotelský“ problém aporie rodu motivuje zavedení analogie v obou jejích explanačních funkcích, tj. jak „vertikální“, tak „horizontální“. „Platónský“ argument z Boží jednoduchosti pak motivuje pouze onu „vertikální“ funkci.

¹⁹⁸Srov. citát [2] na straně 12.

¹⁹⁹Srov. Jan Duns Scotus: *Ord.* I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 106 (cit. dle edice M. Chabady v Ján Duns Scotus: *O poznatelnosti Boha*, op. cit., s. 143-145); Scotus k této úvaze dochází s odkazem na Aristotelovu aporii rodu, místo třetí knihy však (stejně jako překladatel M. Chabada) odkazuje ke knize čtvrté. K těmto argumentům srov. též *ibid.*, n. 109.

Duns Scotus ovšem nemá svou přezdívku *Doctor Subtilis* (precizní doktor) pro nic za nic; „prokličkuje“ totiž (nebo se o to alespoň pokusí) mezi oběma zmíněnými variantami a zůstane proto věrný jak své pozici, tak Aristotelovi. Reinterpretuje totiž oproti dosavadní filosofické tradici Aristotelovu aporii tak, aby se shodovala s jeho univoční koncepcí. Dosavadní tradice, jak jsme viděli, rozuměla Aristotelově aporii jako argumentu pro analogii. Scotus tuto interpretaci odmítá a zavádí svou vlastní, poněkud svéráznou a bezesporu originální.

Pro snadné uchopení Scotovy argumentace se nejprve podívejme na hlavní předpoklad jaksi fundující celou Aristotelovu aporii; totiž že difference jsou (formálně) jsoucný, tedy, jak by Scotus řekl, že jsou jsoucný *in quid*, tj. kviditativně, esenciálně (či, můžeme říci, vnitřně nebo *reálně*). To však Scotus popírá. Co ale tvrdí je, že difference jsou jsoucný *in quale*, tj. denominativně čili odvozeně – a v tomto smyslu je třeba rozumět i Aristotelově aporii.²⁰⁰

Jaký je rozdíl mezi *in quid* a *in quale* predikací? Krátce řečeno, *in quid* charakteristika se o věci vypovídá, označuje-li něco pro danou věc esenciálního. Tak například řeknu-li, že člověk je živočich, označuji skutečně esenciální charakteristiku všech lidí; a stejně tak když řeknu, že člověk je jsoucný. Naopak *in quale* znamená nikoli vnitřní, ale vnější, odvozenou charakteristiku; spíše než že je taková věc skutečně (formálně) jsoucnem, dalo by se říci, že je něčím *na jsoucnu* či něčím, co jsoucnu *náleží*.²⁰¹ V našem případě to tedy znamená, že difference nejsou jsoucný skutečně, nýbrž pouze jaksi odvozeně.

Co ale Scota k tomuto tvrzení vede? Proč se distancuje od dosavadní tradice, která difference za jsoucí pojímá? Je zřejmě přesvědčen, že k tomu má dobrý důvod. Argumentuje takto: jestliže jsou difference jsoucný *in quid*, pak, jako každé jsoucný, musejí mít samy opět své difference, tj. nějaké esenciální charakteristiky určující jejich identitu. Problém je, že i tyto určující charakteristiky – difference – jsou opět (*ex hypothesi*) jsoucí a mají tudíž opět své (formálně jsoucí) difference. A takto bychom postupovali *in infinitum*;²⁰² nakonec by tak žádné difference vlastně neexistovaly,²⁰³ čili, jak říká Tomáš Akvinský, nic bychom nemohli poznat.²⁰⁴

Alespoň některé difference, Scotus je nazývá „posledními“ (*ultima differentiae*), nejsou tudíž striktně vzato, jsoucný; naopak podíváme-li se na problém striktně logicky, musíme říci, že takové difference jsoucný v onom běžném smyslu zkrátka *nejsou*.²⁰⁵ Přesto se dá pochopit, že

²⁰⁰Ibid., n. 99-104; 122.

²⁰¹Srov. kromě již uváděných textů Lazella: *The Singular Voice of Being*, op. cit., s. 47-52; též Novák: „Conceptual Atomism, ‚Aporia Generis‘ and a Way Out for Leibniz and Aristotelians“, op. cit., s. 36-40.

²⁰²Srov. Jan Duns Scotus: *Ord.* I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 100 (cit. dle edice M. Chabady v Ján Duns Scotus: *O poznatelnosti Boha*, op. cit., s. 139-141) – pro citaci viz níže, citát [17] na následující straně.

²⁰³Srov. pro tuto argumentaci, kromě o dvě poznámky výše citovaného Novákova článku, též můj článek „Problém aporie rodu a analogie transcendentálních pojmů“, op. cit.

²⁰⁴Viz pozn. 93 výše.

²⁰⁵Extenzivní pojednání na téma ultimálních diferencí ve filosofii Dunse Scota představuje monografie Lazella: *The Singular Voice of Being*, op. cit. Lazella zde vztahuje Scotův problém na hlavní argument Parmenida vyložený v úvodu a ukazuje, jakým způsobem je Scotův systém schopen tuto obtíž vyřešit.

se o diferencích jako o jsoucnech někdy hovoří: A to potud, *pokud jsou součásti něčeho jsoucího* či pokud jsou „nalepeny“ na něčem jsoucím.²⁰⁶

Jestliže tedy Aristotelés říká:

[2] „Ale ani jedno, ani jsoucno nemůže být rodem věci; **vždyť druhové rozdíly každého rodu musí jak být, tak i každý rozdíl musí být jeden**; je však nemožno, aby se buď druhy rodu anebo rod bez druhů vypovídaly o příslušných [druhových] rozdílech. **A tak kdyby jedno nebo jsoucno byly rodem, nemohla by ani jsoucnost, ani jednost být rozdílem.**“,

odpovídá Scotus:

[17] „Vezměme si dva rozdíly. Ptám se, zda se o nich jsoucno vypovídá *in quid*, anebo zda nikoli. Jestliže ano, pak se esenciálně shodují v tom, že jsou jsoucne; a odlišné jsou nejen v tom, že jsou jsoucne, ale na základě jiných rozdílů, nazvěme je *c* a *d*. Táže se jako na začátku, zda se o nich jsoucno vypovídá *in quid*, anebo zda nikoli. Jestliže ano, argumentuje se jako předtím; a tak buď se bude postupovat do nekonečna, anebo se nakonec dospěje k nějakým rozdílům, o kterých se jsoucno nevypovídá *in quid*.“²⁰⁷

Jinými slovy, onomu Aristotelovu „vždyť druhové rozdíly musí jak být, tak i každý musí být jeden“ musíme rozumět buď tak, že jsou nikoli *in quid*, nýbrž *in quale*, anebo alespoň tak, že jsou na takové *in quale* difference redukovatelné/převoditelné.²⁰⁸ To pak Scotovi umožní konstatovat:

[18] „A proto souhlasím, že něco nepatří do pojmového obsahu jsoucna [totiž jsoucna *in quale*], a to je hlavní závěr, v němž se tvrdí, že jsoucno je jednoznačné a že za pomoci rozdílů sestupuje uvedeným způsobem. Z toho však nevyplývá, že jsoucno je rodem, neboť jsoucno má větší společnost, než je společnost rodu. Proto filosof ve III. Knize *Metafyziky* nedokazuje, že jsoucno není rodem z toho, že by [v tom případě] bylo stejnojmenné, nýbrž proto, že má větší společnost a jednoznačnost, než je společnost rodu.“²⁰⁹

„Větší společnost“ znamená, že jsoucno se skutečně, na rozdíl od rodových pojmů, vztahuje úplně na vše – ať už kviditativně, nebo denominativně. Ona „větší jednoznačnost“ spočívá zase v tom, že pojem jsoucna je úplně první, základní pojem, jakési „konceptuální jádro“, na něž se pak ostatní pojmové známky jen „nabalují“ (a proto se pak říká, že jsou jsoucný toliko *denominativně*);²¹⁰ jaký jiný pojem by tedy měl být jednoznačný, ne-li právě tento dokonale abstrahovaný, zcela potenciální a nevymezený pojem *jsoucna*?²¹¹ Scotus tedy neodmítá analogii jakožto střed mezi univocitou a ekvivocitou *obecně*, jak by se snad někdo mohl

²⁰⁶Bude nám užitečné pro věcnou diskusi o analogii s J. Fuchsem (a snad i pro lepší pochopení Scotova učení samotného), kterou podnikneme níže (viz kap. 7.3.1.1), povšimneme-li si, že ve Scotově intenci můžeme (Fuchsovou terminologií) říci, že konkrétně-kategoriálně vzato, difference jsoucný jsou (nakolik jsou reálně individualizovány a ztotožněny s konkrétním jsoucne), zatímco abstraktně-transcendentálně jsoucný nejsou.

²⁰⁷Jan Duns Scotus: *Ord. I*, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 100 (cit. dle edice a překladu M. Chabady v *Ján Duns Scotus: O poznatelnosti Boha*, op. cit., s. 139-141).+

²⁰⁸Srov. *ibid.*, n. 122.

²⁰⁹*Ibid.*, n. 123.

²¹⁰K pojmu „větší jednoznačnosti“ srov. též *ibid.*, n. 115.

²¹¹Srov. Wolter: *The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*, op. cit., s. 77-99.

domnívat, nýbrž jen u zcela jednoduchých (*simpliciter simplex*) pojmů; analogie podle něho totiž spočívá v tom, jak upozorňuje i D'Etto, že se některé obsahové známky dvou pojmů shodují, zatímco jiné se liší (tak např. pojem „člověk“ je analogický s pojmem „pes“, poněvadž se shoduje jejich „živočišnost“, ale jiné známky se zase liší).²¹² Tento charakter ovšem pojem jsoucna splňovat nemůže, poněvadž žádné obsahové známky nemá – on sám je tou nejzákladnější obsahovou známkou nějak obsaženou ve všech ostatních pojmech. Srovnává-li se tudíž takový pojem se známkami nějakého pojmu jiného, je s některou z nich buď zcela totožný (tedy v obsahu onoho druhého pojmu se vyskytuje známka „jsoucno“), anebo zcela rozdílný (taková známka se nevyskytuje); dokonale jednoduchý pojem jsoucna totiž nemá žádné části, z nichž některé by se mohly od částí jiného pojmu lišit, a některé s nimi shodovat.²¹³

Viděli jsme, jak se Scotus vyhýbá Aristotelově aporii rodu tím, že odmítá jeho předpoklad jsoucnosti diferencí jsoucna. Čtenář se nyní jistě pozastaví, neboť jej napadne: vyřešil však Scotus vůbec něco? Vždyť tím, že popřel jsoucnost diferencí, se pouze vrátil na začátek a pominul onu velkou parmenidovskou motivaci, která právě Aristotela vedla k formulaci jeho aporie a tomisty později k zavedení jejich doktríny o *analogia entis*: Jak mohou difference plnit svou funkci, totiž diverzifikovat jsoucno na jeho podřazené pojmy, jestliže samy nejsou jsoucí, tj. jsou-li nicotou? Scotovo rozlišení jsoucna *in quid* a *in quale* není v tomto ohledu dostačující: Vždyť *in quale* jsoucna, *stricto sensu*, žádnými jsoucnými nejsou! Jinak by nastoupil právě ten nekonečný regres, jemuž se Scotus svým rozdělením jsoucna na *in quid* a *in quale* chtěl vyhnout. Jak tedy Scotus vysvětlí, že nejsoucí entity něco působí – totiž diferenciaci jsoucna? Pokud je mi známo, řešením tohoto problému se Scotus přímo nezabývá. Jak se ale domnívám, a jak se i níže pokusím ukázat,²¹⁴ jedná se o problém v intencích Scotova způsobu uvažování řešitelný – v tomto ohledu, jak se mi zdá, Scotova zásadní a neřešitelné obtíže nepotkávají. Je tu však ještě jiný problém, který už podle mého soudu Scotus v rámci svého metafyzického systému konzistentně vyřešit nedokáže. Pojďme se na něj podívat.

4.3.2 Problém 2: Jednoznačný pojem pro reality, jež jsou *primo diversa*

Viděli jsme (180), že Scotus zastává tzv. formální distinkci mezi jednotlivými metafyzickými částmi jsoucna; ta je „silnější“ než distinkce virtuální, neboť je aktuální nezávisle na našem poznání, což o virtuální distinkci neplatí. Potud je věc jasná a, zdá se, ne příliš problematičká. Tato situace se ovšem začne měnit, přidáme-li do Scotova systému nový, dosud netematizovaný předpoklad: a totiž jednoduchost Boží. Ve scholastice, a snad ještě i dnes, panuje běžné

²¹²D'Etto: *Analogy After Aquinas*, op. cit., s. 30-31. Přibližně takové chápání analogie jsem obhajoval i ve svém článku „Problém aporie rodu a analogie transcendentálních pojmů“, op. cit., a nazval jsem je „sekundární analogií“, zatímco analogie transcendentálních, tj. zcela jednoduchých (*simpliciter simplex*) pojmů zastávaná tomisty byla označena za analogii „primární“; k témuž viz níže, kap. 7.3.4. V této souvislosti si můžeme uvést studii Paula C. Haynera „Analogical Predication“, in: *The Journal of Philosophy* 55 (1958) / 20, s. 855-862, jež postupuje tímto způsobem jako Scotus, ačkoli se tím snaží obhájit (i když modifikovanou) tomistickou teorii analogie. Domnívám se, že celou nejasnost lze opět vyřešit odkazem na distinkci mezi primární a sekundární analogií; zatímco Scotus vyvrací analogii primární, Hayner hájí analogii sekundární.

²¹³Srov. pro tento způsob uvažování Jan Duns Scotus: *Ord.* I, d. 3, p. 1, q. 1, n. 31-32 (cit. dle edice S. Sousedíka v Sousedík: *Jan Duns Scotus*, op. cit., s. 224).

²¹⁴Níže, kap. 7.3.

přesvědčení o tom, že Bůh má určité velmi specifické charakteristiky, jež lze predikovat pouze o něm a o ničem jiném: tak například věčnost, nekonečnost, absolutní dobrota... ale právě i ona zmíněná *jednoduchost*. Klasický argument pro jednoduchost Boží vychází z jeho nekonečnosti: Bůh je nekonečný, a tedy musí být i jednoduchý, neboť skládáním konečných částí získáme vždy opět něco konečného. Něco takového jako nekonečná část je ovšem *contradictio in adiecto*; všechny části jsou konečné a tudíž, matematicky vzato, nemohou nikdy složit aktuálně nekonečný celek. Bůh tedy nemá části, nýbrž je jednoduchý.²¹⁵

A nyní: jak sloučit to, že je Bůh takovýmto absolutním a nejvyšším způsobem jednoduchý, s tím, že má zřejmě různé charakteristiky, jež se mezi sebou formálně – to jest aktuálně – liší? Nejedná se o rozpor?

Mnohým by se zdálo, že ano; a mezi nimi se na prvním místě nachází právě i náš Jan Duns Scotus, jenž se pokusil nastávajícímu problému uniknout tím, že vedle formální distinkce zavedl typ distinkce nový; tzv. *distinctio modalis*, modální distinkci.²¹⁶ Ta se realizuje mezi formalitou a jejím modem. Pojem jsoucna se tedy na své bezprostředně podřazené, tj. na pojmy „stvořené“ a „nestvořené“, resp. „substance“ a „akcident“ vztahuje nikoli skrze nějaké zvnější přístupující difference, tak jak je tomu u klasických generických pojmů, nýbrž skrze tzv. vnitřní mody (*modi intrinseci*). Jak tomu však rozumět? Jaký je vlastně rozdíl mezi formální a modální distinkcí? Scotus uvádí následující příklad:

[19] „Existuje však i třetí stupeň rozdílu, kdy řekneme, že barevnost obsažená v bělobě je nekonečná. Protože je nekonečná, nemůže být vymezená, a proto ‚ze sebe‘ obsahuje každou jinou dokonalost běloby na základě identity. [Neobsahuje je] však formálně, neboť nekonečnost nemění pojem barevnosti, ale činí jej nevymezeným – podobně je tomu i při našem problému [jednoduchosti Boží].“²¹⁷

A Sousedík tento příklad přejímá a vysvětluje:

[20] „Pojem ‚barva‘ je rodový pojem, jehož druhy jsou např. ‚barva červená‘, ‚bílá‘, ‚modrá‘ atd. Difference ‚červená‘, ‚bílá‘ atd. jsou vymezení, jež nejsou zahrnuta v obsahu rodového pojmu ‚barva‘, jež však, když k rodovému pojmu přistoupí, změní jej v pojem druhový. Vezměme si nyní nějaký druh barvy, např. ‚červená‘. Červená se může, jak známo, vyskytovat

²¹⁵Srov. Gredt: *Základy*, § 713: „Všechny dokonalosti však [Bůh] v sobě obsahuje v nejvyšší jednoduchosti, bez jakékoli složenosti. Tyto dokonalosti se nevztahují jedna k druhé jako části, které se vzájemně doplňují a vytvářejí z nich ustavený celek. Neboť takový celek by nebyl naprosto nekonečný akt: části, které se vzájemně doplňují, nejsou totiž nekonečné, a tak i celek vzniklý jejich složením by mohl být pouze konečný. Dokonce i kdybychom uvažovali nekonečný počet částí, nezískáme složením těchto částí absolutní nekonečno. Takto bychom získali pouze nekonečno co do počtu jeho částí. To by však bylo nekonečněkrát omezené, protože každá část je omezená. Naproti tomu nekonečný akt je tedy souhrnem všech dokonalostí bez hranic a v nejvyšší jednoduchosti.“; srov. též Roman Cardal: *Bůh ve světle filosofie*, Praha: Krystal OP 2001, s. 139.

²¹⁶K tomu srov. Lazella: *The Singular Voice of Being*, op. cit., kap. 4; Wolter: *The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*, op. cit., s. 124-127; krátkým, čtivým a dobře srozumitelným textem shrnujícím tuto problematiku v českém jazyce je Stanislav Sousedík: „Jan Duns Scotus. Hlavní rysy jeho metafysiky“, in: František Vilím – Filip Karfík – Václav Němec (eds.): *Křesťanství a filosofie: Postavy latinské tradice*, Praha: Česká křesťanská akademie 1994, s. 139-146.

²¹⁷Jan Duns Scotus: *Ord. I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 127* (cit. dle edice a překladu M. Chabady v *Jan Duns Scotus: O poznatelnosti Boha*, op. cit., s. 169).

v různém stupni intenzity; ‚velmi jasná‘ a ‚tmavá‘ se podobají diferencím v tom, že také nejsou v obsahu pojmu, jež blíže vymezují (tj. v pojmu červené), zahrnuty, liší se však od nich tím, že doplní-li ten pojem (takže vnikne např. pojem ‚temně červená‘), nezmění tím jeho druhový ráz (‚jasně červená‘ a ‚temně červená‘ jsou odchylky v rámci téhož druhu). Stupeň intenzity nepřidává tedy k obsahu pojmu něco dalšího, nýbrž tento obsah pouze vnitřně modifikuje.“²¹⁸

Modus tedy subjekt (či formalitu), k němuž přistoupí, nezmění v odlišný rod či druh tak, jak tomu činí běžné difference; modus je méně „násilný“, neboť jedině, co učiní, je, že jaksi „zvýrazní“ určité kontury daného již předem „hotového“ jsoucna. A to je způsob, jakým Duns Scotus řeší přítomný problém; řekne, že jsoucno se na své bezprostředně podřazené rody rozděluje podle toho, jak je modifikováno – kterážto modifikace ovšem nepůsobí reálné a tak „silné“ složení jako ono formální, a tedy je konzistentní i s Boží jednoduchostí. Bůh je „jsoucno nekonečné“ a tedy, Scotovými slovy „ze sebe“ obsahuje každou jinou dokonalost jsoucnosti na základě identity“. „Jsoucno“ je tudíž identická s ostatními Božími atributy.²¹⁹

Znamená to však, že se Bůh a stvoření nijak neshodují, že nemají společnou žádnou formalitu? Jestliže v Bohu není nic takového jako formální distinkce, pak se vskutku zdá samozřejmé, že nebude existovat ani žádná formalita, jež by se shodovala s nějakou formalitou přítomnou ve stvoření. Podle výše citované pasáže by se mohlo zdát, že vskutku v Bohu žádné formality nejsou; Wolter ovšem tvrdí opak.²²⁰ Problém podle mého soudu spočívá v tom, že obě tvrzení jsou u Scota doložitelná: jak to, že v Bohu existuje formální distinkce, tak to, že nikoliv. To ovšem vede k inkonzistencím uvnitř samotného Scotova systému. Podívejme se nyní na tento problém podrobněji.

Zdá se zřejmé, že možnost formulace pojmů jednoznačných pro Boha a stvoření, jak se alespoň zdá, vyžaduje, aby se alespoň některé formality Boha shodovaly s těmi, jež náleží stvoření – totiž ty, o nichž lze predikovat jednoznačný pojem. To je explicitně vyjádřeno Scotovým druhým argumentem pro jednoznačnost: naše poznání *in statu isto* je diskurzivní neboli abstraktivní. Postupuje tedy tak, že nejprve smyslovou percepcí identifikujeme určité hmotné předměty, u nichž v rámci poměrně komplexního procesu poznání identifikujeme určitý soubor vlastností (ať už esenciálních, tj. metafyzické části, či akcidentálních), které můžeme navzájem mentálně separovat (díky tzv. abstrakci skrze precizi, o níž jsme hovořili výše) či naopak libovolně spojovat. A takto získané charakteristiky, jsou-li v souladu se Scotovým čtvrtým argumentem dostatečně „očištěny“ od jakýchkoli nedokonalostí, můžeme (jednoznačně) predikovat i o Bohu. To ale znamená, že v Bohu musí být nějaký základ, jenž činí naši univocitní predikaci pravdivou (a jenž je tedy jednoznačně společný Bohu i stvoření); jinak by

²¹⁸Sousedík: *Jan Duns Scotus*, op. cit., s. 72.

²¹⁹Nechme nyní stranou, zda je něco takového jako nějaký vnitřní modus jsoucna vůbec smysluplné; na což není jednohlasná odpověď ani v rámci scotistické tradice. Tak například Johannes Poncius (1603-1661), významný zástupce scotistické školy v období tzv. Druhé scholastiky, Scotovu nauku o vnitřních modech kritizoval. Domníval se totiž (podle mého názoru celkem vzato smysluplně), že nespĺňuje tu funkci, již jí Scotus připisoval, totiž vysvětlit konzistenci Boží jednoduchosti s faktem plurality charakteristik o něm vypovídáných; podle Poncia se vnitřní mody nijak neliší od klasických diferencí (a pojem jsoucna má charakter nejvyššího rodu). Ke scotistické diskusi ohledně charakteru pojmu jsoucna viz Novák: „Scotova nauka o pojmu jsoucna a spor o její interpretaci v barokním scotismu“, op. cit., s. 569-581.

²²⁰Srov. Wolter: *The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*, op. cit., s. 126-127.

nebyl důvod o Bohu tvrdit *něco* spíše než *něco jiného*, jako například že je „formálně kamenem“.

To, co bylo právě řečeno, je ale v rozporu s jiným tvrzením, jež má ve Scotově díle rovněž silnou evidenci. Jde o fakt, že ačkoliv jsme schopni si o Bohu a stvoření utvořit jednoznačný pojem, v realitě se tyto dvě entity dokonale liší, jsou *primo diversa* – význam tohoto aspektu Scotovy nauky je zřejmý už z toho, že žádný, slovy Thomase Williamse, seriózní interpret jej neopomene zmínit.²²¹

Je tedy inkonzistence mezi Scotovými argumenty pro jednoznačnost, které obecně předpokládají nějakou shodu mezi Bohem a stvořením, má-li být Bůh vůbec poznatelný, a tím, že podle Scota jsou Bůh a stvoření zcela odlišní, nemají spolu vůbec nic společného.²²² Nyní je ovšem na místě se ptát: jak mohou být naše jednoznačné pojmy objektivní, nemají-li žádný reálný základ? Scotova inkonzistence se projevuje v tom, že na položenou otázku nedokáže v rámci svého metafyzického systému odpovědět.

Někdo by se ještě mohl pokoušet hájit Scota s odkazem na jeho rozlišení mezi metafyzickou a logickou univocitou, resp. jednoznačností. Scotus totiž tvrdí, že jsooucnost je jednoznačná pouze logicky, zatímco z metafyzického hlediska jde o mnohoznačnost:

[21] „Filosof přírody připouští jednoznačnost jen v nejnižším druhu, podle něhož se tvoří pouze srovnávání, a nikoliv v rodu, nýbrž tvrdí, že ‚v rodě je skryto spousta mnohoznačností‘²²³. To se však netýká jednoznačnosti pojmu, neboť pro logika je rod stejně jednoznačný jako druh, ‚živočich‘ jako ‚člověk‘. Protože však v rodě není reálná jednota, která tvoří základ pojmu, tak velká jako v druhu, filosof přírody připouští jednoznačnost pouze v druhu a v rodě ji popírá. Jakmile tak činí filosof přírody, jenž zkoumá méně obecná jsooucnost, o mnoho více [tak činí] metafyzika, jež je jedna a zabývá se jsooucností, může říci, že jsooucnost není jednoznačná, protože má menší základní jednotu, co se jednoty jejího pojmu týče. A proto jako filosof přírody řekne: ‚V rodě je skryto spousta mnohoznačností‘, tak řekne metafyzik: ‚Všechna jsooucnost se vypovídají nikoli ‚v jednom smyslu‘, nýbrž ‚ve vztahu k jinému‘.“²²⁴

²²¹Williams: „The Doctrine of Univocity is True and Salutary“, op. cit., s. 577; k tomuto aspektu Scotovy nauky viz zvl. Alex Hall: „Confused Univocity?“, in: Gyula Klima – Alex Hall: *Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics 7* (2007), s. 18-31; Novák: „Scotova nauka o pojmu jsooucnost a spor o její interpretaci v barokním scotismu“, op. cit., s. 571-573. Dobrou ilustraci tohoto problému, jak jej nahlížel Scotus, poskytuje úryvek z Williamsova článku citovaný v pozn. 164 (hovořící, zhruba řečeno, o tom, že jednoznačný pojem je indiferentní vůči tomu, zda mu odpovídá něco v realitě, či nikoli). K tomu srov též Lazella: *The Singular Voice of Being*, s. 17-23.

²²²Scotus pak hovoří o tom, že jednoznačný pojem jsooucnost, který nezohledňuje různé modalities, je neadekvátní, zatímco adekvátní pojem je až ten, jenž vyjadřuje nejen danou formalitu, nýbrž i její příslušný modus; tedy pojem „jsooucnost“ je sice jednoznačný, ale neadekvátní, zatímco adekvátními pojmy jsou „nekonečné jsooucnost“ (Bůh) a „konečné jsooucnost“ (stvoření), které už ovšem nejsou univocitní, nýbrž ekvivocitní (srov. lit. v předch. pozn.). Toto upřesnění ovšem stále nijak nevysvětluje nastolený problém: Co znamená, že jednoznačný pojem jsooucnost je neadekvátní? Buď to, že se zcela mýlí s realitou, ale tehdy není objektivní, a nebo něco z reality vyjadřuje, ale tehdy už není neadekvátní a navíc už neplatí, že Bůh a stvoření jsou *primo diversa*, nýbrž alespoň v něčem se shodují.

²²³Aristotelés: *Phys.* VII, 4 (249a22-25).

²²⁴Jan Duns Scotus: *Ord.* I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 117 (cit. dle edice a překladu M. Chabady v *Ján Duns Scotus: O poznatelnosti Boha*, op. cit., s. 155). Je zajímavé si všimnout, že podle Scota na jsooucnost aplikujeme tzv.

Takové řešení by však nebylo úspěšné. Protože ať je onen „věcný základ“ sebemenší, vždy se dá jednoznačně říci, že buď v daných jsoucnech je *alespoň nějaký*, anebo v nich není žádný. Jestliže je, pak jsou naše pojmy adekvátní a Bůh se se stvořením alespoň v něčem shoduje. Jestliže není, pak daný pojem není jednoznačný, nýbrž mnohoznačný.

4.4 INSPIRACE PRO NOMINALISMUS?

V dřívějších dobách se často tvrdilo, že Scotus stál se svým způsobem uvažování u vzniku Ockhamova nominalismu (jak známo, proslulý scholastický zakladatel významného nominalistického směru, Vilém Ockham [1285-1349], byl Scotovým žákem). Nechci nyní toto tvrzení nijak hájit, spíše bych na závěr této kapitoly věnované Janu Duns Scotovi rád předeštel určitý podnět k zamyšlení. Totiž, jak známo, nominalisté popírají jakýkoli věcný základ našich obecných pojmů, ty jsou „pouhými jmény“; aby však zachránili vědu a vědecké poznání, musejí přesto hovořit o určitém typu objektivitě těchto obecnin. Je tedy možné formulovat pojem, který je objektivní, který však zároveň nemá *žádný věcný základ*. To je ale přesně Scotovo tvrzení: naše pojmy, jednoznačné pro Boha a stvoření, nemají žádný věcný základ, jsou formulovány na základě *zcela odlišných* realit! Nevím, zda v tomto směru existuje historická kontinuita mezi Scotem a pozdější nominalistickou tradicí; alespoň teoreticky se mi však taková hypotéza nezdá být zcela bez opodstatnění.

4.5 ZÁVĚR KAPITOLY

Viděli jsme, jak tvrdě Duns Scotus postupoval proti analogii (uvedli jsme čtyři z pěti jeho argumentů pro jednoznačnost jsoucna); viděli jsme též, že nebrojí proti analogii jako takové, nýbrž pouze proti analogii dokonale jednoduchých (*simpliciter simplex*) pojmů. Logicky vzato lze formulovat analogický pojem; ale pouze tehdy, *není-li simpliciter simplex, zcela jednoduchý a dále nerozložitelný* – řečeno slovníkem, který jsem si pro popis této situace dovolil zavést, Scotus nenamítá proti *sekundární*, nýbrž proti *primární* analogii (analogii neredukovatelné na univocitu a ekvivocitu).

Takové pojmy, po nichž Scotus vyžaduje, aby byly jednoznačné, či lépe řečeno tvrdí, že nemohou být analogické (a jsou tedy buď jednoznačné, nebo mnohoznačné – přičemž mnohoznačnost zastával ve svých raných spisech, ale postupně se dopracoval k jednoznačnosti, což je pozice, s níž vstoupil do všeobecného filosofického povědomí), pak mají přinejmenším dvě vlastnosti, jež jsou nutné k tomu, abychom je označili za jednoznačné: musejí být schopny založit kontradikci, jestliže se takové pojmy o něčem tvrdí a zároveň popírají, to za prvé, a za druhé musejí mít sílu být validním středním termínem v sylogismu, čili jsou-li k této funkci

analogii nerovnosti či fyzické nestejnosti, o níž jsme hovořili výše v rámci klasifikace jednotlivých druhů analogie – tento postřeh pro nás bude níže ještě užitečný.

užity, nesmějí způsobovat *fallacio aequivocationis*, zmnožení středního termínu – takže bychom v sylogismu neoperovali se třemi, nýbrž se čtyřmi pojmy, což by jej činilo neplatným.

V následující kapitole se zaměříme na to, jakým způsobem se se Scotovými námitkami pokoušeli vypořádat zástupci tomistické školy, přičemž největší důraz bude kladen na nejvýznamnějšího z nich –Tomáše de Vio neboli kardinála Kajetána.

5 ODPOVĚDI TOMISTŮ NA KRITIKU DUNSE SCOTA

Jak bylo zmíněno v úvodu předchozí kapitoly, Duns Scotus neformuloval svou kritiku analogických pojmů v reakci na pozici sv. Tomáše, nýbrž na jiného významného scholastika té doby: Jindřicha z Gentu. Jeho kritika analogie je však obecná – a proto se netýká jen Jindřichovy koncepce, nýbrž celé koncepce možnosti vědeckého užití analogických pojmů jako takových.²²⁵ Proto cítili tomisté potřebu se Scotovu „destrukcí metafyziky“, jak by možná řekli, nějak se vypořádat.²²⁶ To může probíhat na dvou hlavních úrovních. Za prvé se lze zaměřit na samotnou Scotovu definici jednoznačnosti a říci, že je nedostatečná, či lépe řečeno, podmínky v ní vyjádřené jsou sice nutné, nikoli však dostatečné – že to, co Scotus uvedl jako definici jednoznačnosti, ve skutečnosti splňují i pojmy analogické (jak jsme viděli, takto při interpretaci Scota postupoval i R. Cross, jenž se domnívá, že to je pravou Scotovou pozicí).²²⁷ Za druhé lze argumentovat, že Scotovy argumenty jsou neplatné, nebo že vyvracejí pouze určitý specifický typ analogie, který se však nevztahuje na potenciální typy ostatní. Obě alternativy však musejí čelit Scotově námitce z ekvivokace (*fallacio aequivocationis*): jestliže existují analogické pojmy, které splňují obě charakteristiky uvedené ve Scotově definici, pak je třeba vysvětlit, v čem se tyto pojmy ještě liší od jednoznačných – a zároveň jak mohou být validním středním členem v sylogismu; pokud se toto tomistům podaří vysvětlit, pak Scotus ztrácí motivaci jednoznačnost jsoucna vůbec zavádět, neboť hrozba destrukce metafyziky vyvolaná, podle něho, analogií, by tak byla odvrácena – a to pomineme-li četné výhody, z nichž mnohé jsme již zmínili, které analogie proti univocitě přináší. Proto bylo nutné, aby se tomisté soustředili na to, jakým způsobem lze analogické pojmy užívat při dokazování metafyzických, případně teologických konkluzí.

V přítomné kapitole si tudíž po všeobecném přehledu pozic nejvýznamnějších autorů zmíníme, 1) jakým způsobem tomisté reagovali na samotnou definici jednoznačnosti, již Duns Scotus formuloval, a 2) jak postupovali proti prvním dvěma ze Scotových argumentů – přičemž hlavní důraz bude kladen na argument druhý, argumentující na základě precizivního způsobu lidské abstrakce. Proti tomu tomisté zavádějí určitý jiný, specifický způsob abstrakce transcendentálních pojmů, abstrakci skrze konfuzi; 3) a nakonec se podíváme, jak mohou podle tomistů analogické pojmy hrát roli validního středního termínu v sylogismu. Při výkladu obecných rysů tomistických koncepcí s přihlédnutím k některým jednotlivým autorům budu

²²⁵I přesto se však mezi historiky objevovaly, a dosud objevují, hlasy, podle nichž je Tomášova koncepce s tou Scotovou slučitelná právě proto, že Scotus ji nezaměřoval proti Tomášovi, nýbrž proti Jindřichovi. Například Garret Smith v již uváděném článku „The Analogy of Being in the Scotist Tradition“, ale i jiní autoři, se domnívají, že rozpor mezi Tomášem a Scotem nemusí být tak ostrý, jak se dříve tvrdilo: jestliže totiž Tomáš brojí proti analogii, tvrdí tuto interpreti, pak se může dost dobře jednat toliko o analogii metafyzickou, resp. fyzickou – čili analogii, kterou, jak víme, plně uznával i Scotus. Naproti tomu prý Tomáš neznal Scotovu logickou univocitu, takže se k ní nemohl přihlásit; kdyby ji ovšem znal, je prý dobře možné, že by proti ní nevnesl zásadních námitek (srov. pozn. 153) Zde se ukazuje poměrně kuriózní vztah mezi učením samotného Tomáše Akvinského, a pozdějším učením jeho žáků, již se, pro někoho možná poněkud křečovitě, pokoušeli hájit pozice, které připisovali svému učitelí, jenž by se však s nimi možná vůbec neztotožnil.

²²⁶Pro shrnující přehled některých tomistů a jejich pojetí analogie viz především D'Ettore: *Analogy After Aquinas*, op. cit.; dále Petr Dvořák: „Some Thomists on Analogy“, in: *Studia Neoscholastica* 3 (2006) / 1, s. 28-36; Michael Tavuzzi: „Some Renaissance Divisions of Analogy“, in: *Angelicum* 70 (1993), s. 93-121.

²²⁷Srov. úvod do kap. 4.2.

vycházet převážně z knihy Domenica D'Ettore *Analogy After Aquinas*, ale i dalších jeho textů věnovaných tomuto tomuto námětu. Při výkladu určitých specifitějších rysů pak vycházím především z pozice rovněž již zmiňovaného kardinála Kajetána, asi nejvýznamnějšího tomisitckého přispěvatele k tématu analogie, formulované v jeho *De nominum analogia*. Kromě toho ovšem vycházím i z novějšího a rovněž již zmiňovaného autora Josepha Gredta a jeho *Základů aristotelsko-tomistické filosofie*.

5.1 ÚVOD DO POJETÍ ANALOGIE AUTORŮ TOMISITCKÉ TRADICE

Výše jsme si uvedli, že existují tři základní druhy analogie: analogie nerovnosti (či fyzické nestejnosti), atribuční (či proporční) analogie a proporcionální analogie.²²⁸ Řekli jsme již, v čem každý ze zmíněných typů analogie spočívá. První z řečených typů analogie, analogii nerovnosti, tomisté nepovažují za dostatečnou k tomu, aby vysvětlovala situaci transcendentálních pojmů, neboť se logicky vzato jedná o univocitu.²²⁹ Pro nás jsou tedy v této situaci relevantní pouze poslední dva druhy analogie, atribuční a proporcionální.

5.1.1 Disjunkční (kvazi)analogie

Historicky větší význam a větší počet zastánců měla mezi tomisty analogie proporcionální, jak ještě uvidíme. Z autorů, jimž se podrobně věnuje D'Ettore, je jediným, kdo zastával atribuční analogii v její čisté podobě, Hervaeus Natalis (cca 1250-1323).²³⁰ Ten je hodný zmínky i proto, ke zmíněným třem druhům analogie přidal další, čtvrtý, řekněme spíše kvazi-druh než autonomní druh analogie, tzv. analogii disjunkce.²³¹ Ta nespočívá v analogické jednotě *pojmu*, nýbrž v disjunkční jednotě analogických *termínů* čili jmen; tak například jsoucno prý vyjadřuje nikoli (analogicky) jeden *pojem*, nýbrž znamená prostě *substance nebo akcident*, resp. *Bůh nebo stvoření*. Je zřejmé, že analogická jednota pojmu je vůči takovému čistě vnějšimu pojmenování indiferentní; tudíž i ten, kdo přijímá disjunkční analogii, musí ještě stále řešit, jak jsou relevantní pojmy (v našem případě substance a akcident, resp. Bůh a stvoření) k sobě vztaženy: atribuční, anebo proporcionální analogií? Kromě Natalise přijali disjunkční analogii i Thomas Sutton (1250-1315), Dominic z Flanders (1425-1479) a Paolo Soncinas († 1494).²³² Z nich byl Natalis jediný, kdo se hlásil k atribuční analogii. Proč ale tomisté onu analogii disjunkce vůbec zaváděli, nevysvětluje-li způsob, jakým jsou pojmy analogické; ba naopak takové vysvětlení stále vyžaduje?

Analogie disjunkce byla většinou formulována coby snaha vypořádat se s prvním Scotovým argumentem proti analogii (tj. argumentem „z jistého a nejistého pojmu“, tzv. „slavným argumentem“). Jak jsme totiž viděli, ten vychází z předpokladu, že si nemůžeme být nějakým

²²⁸Kap. 3.4.

²²⁹Srov. Kajetán: *DNA*, c. 1, n. 7.

²³⁰D'Ettore: „Analogy of Disjunction“, op. cit.; id.: *Analogy After Aquinas*, op. cit., s. 33-43.

²³¹Jde o jeden z druhů analogie kritizovaných Kajetánem v *DNA*, c. 1, n. 1.

²³²Srov. D'Ettore: *Analogy After Aquinas*, op. cit., s. 115.

pojmem zároveň jisti a nejisti – a odtud se dokazuje, že pojem *jsoucna* je odlišný od jeho vymezujících modů/diferencí, a tedy je jim společný; proč i jednoznačný. Zastánci analogie disjunkce nyní řeknou: pojem *jsoucna* znamená zkrátka „substance nebo akcident“, resp. „Bůh nebo stvoření“. Můžeme si tedy být jisti, že je něco *jsoucnem*, a zároveň nejisti, zda je to substance, či akcident (resp. Bůh, či stvoření); a přece nejsme nuceni tvrdit, že je *jsoucno* jednoznačné jim oběma.

Osobně mi není zcela jasné, proč se tento typ pojmů, či lépe „pojmových dvojic“, označuje za analogický. Máme-li totiž takto formulovanou disjunkci, ta se vztahuje na oba zmíněné členy jednoznačně (substance je „buď substance, nebo akcident“ stejným způsobem – jednoznačně – , jako akcident). Je rovněž zřejmé, jak bylo již naznačeno, že tyto disjunktivní pojmové dvojice jsou spíše nominálním fenoménem a nijak se netýkají jednoty označovaných *pojmů* (disjunkci mohou formulovat i o dvou vzájemně nijak nevztážených entitách; tak například mohou říci „vše je buď člověk, nebo ne-člověk“, což ještě nijak neimplikuje žádnou provázanost či analogii mezi „člověkem“ a „ne-člověkem“). To znamená, že taková disjunkce neoznačuje nějakou metafyzickou část *jsoucna* (neboť metafyzické části se vyznačují určitou vymezeností či definovatelností – jak metafyzickou, tak i sémantickou jednotou; to se ale o disjunktivních pojmových dvojicích právě říci nedá) – a, což je důležité, *v tomto smyslu tedy nelze disjunkci o jejich jednotlivých členech predikovat*. Např. o substancii nelze *v pravém slova smyslu* říci, že je „substance, nebo akcident“; substance je prostě substance, a stejně tak akcident je prostě akcident. Jestliže tedy přistoupíme na předpoklad, že pojem *jsoucna* je synonymní s disjunkcí „substance, nebo akcident“ (resp. „Bůh, nebo stvoření“), pak musíme připustit, že vpravdě *vnitřně* nelze *jsoucno* predikovat ani o jednom z členů dané disjunkce – což je ovšem závěr bezpochyby nežádoucí! Stejně tak D’Ettore upozorňuje, že co se týče užití v sylogismu, pojetí *jsoucna* jakožto disjunktivní pojmové dvojice je dosti chabé.²³³

Je tedy třeba mít na paměti, že účelem analogie spočívající v disjunkci je toliko zpochybnit Scotův první a nejslavnější argument; nikoli založit nějakou svébytnou koncepci *jsoucna*. Takové zpochybnění pak neprobíhá na obecně-abstraktní úrovni, nýbrž snaží se ukázat alespoň jednu výjimku ze „slavným argumentem“ proklamovaného pravidla – tím ukazuje, že Scotův argument neplatí zcela bez výjimek a nelze jej tudíž brát jako stoprocentně jistý. I přesto je však na místě se ptát, nakolik se této čistě nominální koncepci může dařit vůbec zpochybnit argument, jenž byl formulován o úroveň „níže“, totiž na úrovni pojmů (a nikoli jejich označení). To už ale nechme stranou. Nyní se pojd’me podívat na to, jak tomisté zpochybňovali Scotovu definici jednoznačnosti.

5.1.2 *Contra* Scotova definice

Někteří tomisté, zvláště ti raní (Natalis, Sutton), Scotovu definici přijímají. Jsou přesvědčeni, že je-li pojem vyjadřován skrze jedno (*una*) *ratio* (to jest, zhruba řečeno, jeden pojem; ať už

²³³D’Ettore: *Analogy After Aquinas*, op. cit., s. 40-43.

formální či objektivní)²³⁴, pak je v posledku jednoznačný; proto podle nich analogie vyžaduje, aby takových *rationes* bylo více (jsoucno je vyjadřováno skrze *diversae rationes*).²³⁵ Pak ale byl problém vysvětlit, jak se analogie liší od ekvivocity; zastánci *diversae rationes* tuto obtíž řešili tvrzením, že v realitě jsou k sobě tato různá *ratia* vzájemně nějak vztažena – což je tím, co analogii odlišuje od ekvivocity.

I přesto se však pozdějším generacím tomistů zdálo, že *diversae rationes* koncepce analogii příliš přibližuje ekvivocitě, a že tedy není schopna ustanovit analogické pojmy jako striktní a vědecké. Počínaje Janem Capreolem (1380-1444) přesunuli se tedy od *diversae rationes* modelu k modelu *una ratio*. Pak ale museli Scotovu definici reformulovat tak, aby i takto vnitřně jednotné pojmy byly ještě analogickými, a nikoli už jednoznačnými. Řekli, že jednoznačnost nespočívá v jednotě *ratia*, nýbrž v jednotě jeho participace. Jednoznačný pojem je tedy nejen takový, který vyjadřuje toliko *jeden* pojem, ale který je navíc v příslušných jsoucnech realizován *v téže intenzitě*. Není-li tato podmínka splněna, nejedná se o univocitu, nýbrž o analogii.²³⁶

Ale ani *una ratio* nebylo všeobecně a bezvýhradně přijato – některým se totiž zdálo, že to naopak činí jsooucno *příliš univocitním*. Mezi takové autory patřil i kardinál Kajetán; ten analogii založil, jak uvidíme, na proporcionální jednotě mezi *ratii*. To znamená, že sice zastával *diversae rationes*, ale proporcionálně sjednocené (proporcionálně totožné); proporcionálně jde tedy o *una ratio*.²³⁷ Kajetán pak zkrátka řekne, že Scotova definice jednoznačnosti je příliš široká, takže zahrnuje i pojmy analogické.²³⁸

²³⁴K rozlišení formálního a objektivního pojmu viz Novák – Dvořák: *Úvod do logiky aristotelské tradice*, op. cit., kap. 2.2.3, s. 43-48.

²³⁵D'Ettoire ve své knize (*Analogy After Aquinas*, op. cit.) projednává tento námět jako „*Rationes Problem*“, jeden ze tří problémů, jimž se jeho kniha věnuje (kromě „*Rationes Problem*“ tematizuje ještě „*Analogy Model Problem*“ – problém analogického modelu, tj. buď modelu atribuční analogie (již nazýval „*Healthy Model*“, zdravotní model), nebo proporcionální analogie (tu nazýval „*Principle Model*“) – a „*Equivocation Problem*“; problém vysvětlení toho, jak analogické pojmy mohou zajišťovat funkci validního středního členu v sylogismu. Shrnutí pozic tomistů ke všem třem těmto problémům nabízí D'Ettoire na str. 187 v podobě tabulky. Problému jednoho či mnoha *ratii* v pojmu jsooucna u Tomáše Akvinského a jeho interpretace pozdějšími tomisty se věnuje i v D'Ettoire: „*Una Ratio vs. Diversae Rationes*“, op. cit.

²³⁶D'Ettoire: *Analogy After Aquinas*, op. cit., s. zvl. 65-70; podrobněji viz Domenic D'Ettoire: „The Fifteenth-Century Thomist Dispute Over Participation in an Analogous Concept: John Capreolus, Dominic of Flanders, and Paul Soncinas“, in: *Medieval Studies* 76 (2014), s. 241-273.

²³⁷Ke Kajetánově teorii analogie srov. zejména Hochschild: *The Semantics of Analogy*, op. cit. a další texty tohoto autora; dále D'Ettoire: *Analogy After Aquinas*, op. cit., kap. 5; Dvořák: „Tomáš a Kajetán o analogii jmen“, op. cit., s. 27-32. Ke vztahu Kajetánovy teorie k té Scotově viz Joshua P. Hochschild: „Cajetan on Scotus on Univocity“, in: *Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics* 7 (2007), s. 32-42; Domenic D'Ettoire: „Being as First Known and the Analogy or Univocity of Being: Scotus versus Cajetan“, in: *The Review of Metaphysics* 73 (2020) / 4, s. 741-770. Ke vztahu Kajetána k Tomášovi viz Joshua P. Hochschild: „Did Aquinas Answer Cajetan's Question? Aquinas's Semantic Rules for Analogy and the Interpretation of *De Nominum Analogia*“, in: American Catholic Philosophical Association: *Proceedings of the ACPA* 77 (2004), s. 273-288.

²³⁸Kajetán: *DNA*, c. 10, n. 113.

5.2 ŘEŠENÍ NÁMITKY Z FALLACIO AEQUIVOCATIONIS

Podobný osud, jaký potkal *diversae rationes*, potkal i atribuční analogii; atribuční analogie byla opuštěna směrem k té proporcionální. Jediným zastáncem „čisté“ atribuce, jak bylo již zmíněno, byl Hervaeus Natalis, jeden z nejranějších tomistů (společně se Suttonem jsou nazýváni „princi primitivního tomismu“); ostatní většinou buď zastávali proporcionalitu, a nebo alespoň něco odlišného od atribuce.²³⁹

Proč tomu tak ale bylo? Inu, dost možná právě proto, že atribučně-analogický pojem nemá dostatečnou sémantickou jednotu, aby mohl plnit funkci středního termínu v sylogismu. Vezměme si příklad se zdravým živočichem a zdravým lékem vzatým z Aristotelovy *Metafyziky*, který jsme udávali pro ilustraci atribuční analogie výše (kap. 3.4):

Premisa maior: Vše, co je zdravé, je živočich.

Premisa minor: Lék je zdravý.

Konkluze: Lék je živočich.

Konkluze je zřetelně nepravdivá, avšak, jak se alespoň může zdát, obě premisy jsou platné. Přeci běžně říkáme, že lék je zdravý! Problém spočívá právě v tom, že lék není zdravý jaksi vnitřně, nýbrž jen denominativně, skrze atribuci. Predikát „zdravý“ se o něm vypovídá nikoli proto, že by v něm reálně inherovala forma (či *ratio*) zdraví, nýbrž proto, že je s touto formou nějak spojen, konkrétně tak, že ji v živočiších působí.

Situace jsoucna se ovšem zdá být poněkud odlišná;²⁴⁰ *ratio* jsoucna musí totiž inherovat jak ve stvoření, tak i v Bohu; jak v substancích, tak i v akcidentech – kdyby v něčem jsoucnost neinherovala, přestalo by to být jsoucnem – bylo by to tak čirou nicotou, což je zřejmě absurdní. Možná by bylo lze nalézt řešení v již zmíněném rozlišení mezi *una ratio* a *diversae rationes*. Zatímco příklad se zdravím spadá do kategorie *diversae rationes*, situace jsoucna je odlišná; vyjadřuje se totiž skrze *una ratio*, jež je ovšem participováno *per prius et posterius* (tímto návrhem již se ovšem vzdalujeme Natalisově skutečné pozici, jenž, jak víme, zastával stanovisko *diversae rationes*). Chceme-li ovšem zachovat atribuční charakter naší analogie, vždy bude v daném pojmu přítomná určitá nejednota, určitá nestejnost. A ačkoli podle Natalise jednota atribučně spojených pojmů dostačuje k tomu, aby sylogismus založila, není zcela zřejmé, jak by to bylo možné dokázat – tak upozorňují D’Ettore, Hochschild a kromě nich většina tomistů, kteří přišli po Natalisovi a od atribuční analogie přecházejí spíše k

²³⁹Srov. D’Ettore: *Analogy After Aquinas*, op. cit., tabulka na s. 187; Dvořák („Some Thomists on Analogy“, op. cit., s. 35) shrnuje tomistickou situaci následovně: „It seems that faced with the Scotistic critique of logical kind the Thomists seek a unified concept behind analogical predication which would not fall into equivocation. The analogy of proportion is put forth as a better candidate for the task, even though St. Thomas Aquinas himself seemed to prefer attribution. Hence attribution has to be accommodated somehow to save the master’s teaching.“

²⁴⁰Nabízí se proto otázka, zda Aristotelovu pasáž, v níž se tvrdí, že jsoucno má podobný charakter jako predikát „zdravý“, interpretovat doslovně, anebo spíše metaforicky – tak bychom se vyhnuli nepříjemné situaci, kdy bychom museli říci, že se Filozof, „otec umění důkazu“ (slovy Kajetána: *DNA*, c. 10, n.109) mílil v tak poměrně elementární záležitosti.

proporcionalitě.²⁴¹ Zaměříme se tudíž na to, jak „problém ekvivokace“ řeší tento druhý typ analogie.

„Čistá“ proporcionalita, jež byla historicky zvýrazněna kardinálem Kajetánem, ovšem co do svých podstatných rysů anticipována již Tomášem Suttonem, může podle jejích zastánců (na rozdíl od atribuční analogie) spojovat oba extrémy sylogismu dostatečně k tomu, aby byl závěr platný.²⁴² Stačí prý, abychom vzali do úvahy nikoliv členy daného vztahu (dané proporce), nýbrž onen vztah samotný, s abstrakcí od jeho členů. Tak máme-li například matematický vztah jedné poloviny, je tento indiferentní vůči tomu, jaká konkrétní čísla si do něj dosadíme (je stále stejný, hovoříme-li o 4/2, nebo o 6/3). Z tohoto hlediska je tedy proporcionalně-analogický pojem natolik jeden, že je schopen mediovat sylogismus,²⁴³ jak je zřejmé na tomto příkladu:

Premisa maior: Tak, jak se vztahuje pojem „živočich“ k pojmu „člověk“, vztahuje se pojem „kámen“ k pojmu „křemen“.

Premisa minor: Pojem „živočich“ je ve vztahu k „člověku“ rodovým pojmem.

Konkluze: Pojem „kámen“ je ve vztahu ke „křemeni“ rodovým pojmem.

A stejným způsobem podle zastánců proporcionality fungují i analogické pojmy vypovídané o Bohu a stvoření, jako například čisté dokonalosti:

Premisa maior: V Bohu existuje proporcionalní korelát každé čisté dokonalosti.

Premisa minor: Moudrost je čistá dokonalost.

Konkluze: V Bohu existuje proporcionalní korelát moudrosti.

Takový „proporcionalní korelát moudrosti“ pak v běžném jazyce nazveme jednoduše moudrostí; ve vědeckém diskursu je ovšem, říká Kajetán, třeba pečlivě rozlišovat, zda jsou pojmy, s nimiž operujeme, jednoznačné, mnohoznačné, anebo analogické. A ačkoli se z důvodu jednoty vztahu může zdát, že pojem moudrosti predikovaný o Bohu a o stvoření je významově jeden, a tedy jednoznačný, je úkolem metafyzika toto přesvědčení korigovat a připomenout, že ve skutečnosti je proporcionalně analogický. Totéž pak platí i pro pojem jsoucná a další transcendentálie.²⁴⁴

5.3 ABSTRAKCE ANALOGICKÝCH POJMŮ PER CONFUSIONEM

Již výše jsme hovořili o dvou typech abstrakce: totální a formální, přičemž jsme zmínili, že totální abstrakce se dále dělí do dvou skupin: abstrakce skrze precizi (*abstractio per*

²⁴¹D’Ettore: *Analogy After Aquinas*, op. cit., s. 40-43; Hochschild: *The Semantics of Analogy*, op. cit., s. 110-121.

²⁴²Moderní adaptaci proporcionalní analogie inspirovanou pojetím kardinála Kajetána a německého logika I. M. Bochénského poskytuje Sousedík: *Identitní teorie predikace*, op. cit., s. 142-163.

²⁴³Srov. např. Kajetán: *DNA*, c. 10, n. 106.

²⁴⁴Srov. *ibid.*, c. 11.

praecisionem) a abstrakce skrze konfuzi (*abstractio per confusionem*).²⁴⁵ O prvním typu totální abstrakce, abstrakci skrze precizi, jsme na témže místě už pojednali, zatímco o druhém, o abstrakci skrze konfuzi, jsme se jen letmo zmínili. Právě na něj nyní zaměříme svou pozornost.

Jak již bylo řečeno v úvodu k analogické koncepci Jindřicha z Gentu, někteří považovali jeho teorii za určitou anticipaci právě tohoto typu abstrakce, to jest tomistické *abstractio per confusionem*. Je ovšem nutno poznamenat, že plného vyjádření se jí dostává až u tzv. „pokajetánovských“ tomistů. Základy této teorie tedy formuloval kardinál Kajetán a plně vypracována pak byla jeho o sto dvacet let mladším obdivovatelem²⁴⁶ Janem od sv. Tomáše (vl. jm. João Poinsoť, 1589-1644),²⁴⁷ jehož pozice ohledně analogie je dosti podobná pozici ještě o necelých tři sta let mladšího Josepha Greďta, z něhož zde budu čerpat.

Viděli jsme již, že podle Kajetána je pojem jšoučna proporcionálně analogický. Jak ale takový pojem vůbec vzniká? Zřejmě ne klasickým odhlédnutím od diferencí, neboť tím se získávají pojmy jednoznačné (jak jsme již zmínili, metafyzické části mají určitý vymezený charakter a tudíž nemohou být samy analogické). Analogie tak bude probíhat spíše na, řekněme, epistemické úrovni; půjde o to, jak jednotlivé metafyzické části analogickými pojmy *poznáváme*, nikoli o to, jak analogické *samy jsou* (samozřejmě že v realitě jsou analogické, a to v důsledku „reálných“ vztahů, do nichž se dostávají; není ovšem pravdou, že každá z metafyzických částí, jež jsou vzájemně analogické, by byla *v sobě*, vnitřně analogická – takový charakter má až ve vztahu k něčemu vnějšimu, totiž k jiné metafyzické části). Chceme-li tedy neredukovatelně rozdílné analogáty spojit do jednoho smysluplného pojmu, půjde zřejmě o to uchopit jedním pojmem jednotlivé analogáty a vyjádřit tak to, co mají společné; takový pojem ovšem, aby byl stále analogický a nestal se jednoznačným, bude muset zahrnovat (v sobě obsahovat) nejen identitu, nýbrž i diferenci; tedy nejen to, co mají analogáty společného, ale i to, co mají mezi sebou různého – v takovém *jednom* pojmu musí tedy být *aktuálně* vyjádřeno jak to, co je analogátům společné, tak to, v čem se liší.

A právě vytvoření takového pojmu má docílit abstrakce skrze konfuzi.²⁴⁸ Hlavní motivací pro její zavedení je rozvíjení úvah započatých aporií rodu: difference zužující jšoučno jsou rovněž jšoucný; jak tedy vysvětlit nejen mnohost jšoucen, ale i mnohost pojmu? Zdá se zřejmé, že v takovém případě nemůžeme znát nic než jšoučno! Tak například si vezměme pojem člověka

²⁴⁵Kap. 3.3, s. 26.

²⁴⁶O tom, v jaké úctě choval v tomto ohledu Jan od Svatého Tomáše kardinála Kajetána, svědčí následující citát: „Obtíže týkající se analogie, které jsou do značné míry metafyzické povahy, diskutuje Kajetán v opusculu *O analogii jmen tak důkladně a s takovou jasnožřivostí, že nám neponechal prostor, abychom vymysleli něco nového.*“ (*Cursus philosophicus thomisticus, Ars logica, De antepredicamentis*, q. 13, a. 3; cit. a přel. in: Dvořák: „Tomáš a Kajetán o analogii jmen“, op. cit., s. 32, pozn. 27).

²⁴⁷K Poinsoťově pozici velmi stručně viz Dvořák: „Some Thomists on Analogy“, op. cit., s. 32-33.

²⁴⁸Srov. Kajetán: *DNA*, zvl. c. 5; Greďt: *Základy*, § 93-99. K Tomistické teorii *abstractio per confusionem* existuje poměrně malé množství sekundární literatury; viz zvláště texty L. Nováka: „Analogický pojem po Scotovi?“, op. cit.; „Confusion or Precision?“, op. cit., s. 183-190; „Conceptual Atomism, ‚Aporia Generis‘ and a Way Out for Leibniz and Aristotelians“, op. cit., s. 29-32. Dále Hochschild: *The Semantics of Analogy*, op. cit., kap. 9; a Fuchs: *Návrat k esenci*, op. cit., s. 37-41. Hochschild v této souvislosti cituje článek Yvese Simona: „On Order in Analogical Sets“, in: Anthony O. Simon (ed.): *Philosopher at Work: Essays by Yves R. Simon*, Lanham, Md.: Rowman and Littlefield 1999, s. 137-171. Moderní analyticko-filosofickou adaptaci tomistické teorie podává Sousedík: *Identitní teorie predikace*, op. cit., kap. VI.7.

jakožto „živočicha rozumového“. Pojem (či metafyzická část) „živočich“ je jsoucnem, ale jsoucnem *nějakým*, nějak specifikovaným; tedy má svou vlastní diferenci, jež je však rovněž jsoucnem, a tudíž má opět svou (rovněž jsoucí) diferenci. Stejná situace panuje u pojmu (či metafyzické části) „rozumový“. Ten je rovněž jsoucnem, avšak jsoucnem *nějakým*, s vlastní diferencí, jež je zase jsoucí a tudíž má opět svou (jsoucí) diferenci. Máme tu tedy nekonečno pojmů „jsoucno“, ale žádný jiný pojem. (S trochou nadsázky můžeme dokonce říci, že tu máme *dvě* nekonečna „jsoucen“, poněvadž „jedno nekonečno“ přichází ze strany pojmu „živočich“ a to „druhé“ ze strany difference „rozumový“). Všechny pojmy, jak se alespoň zdá, se tak redukují na jediný nic neříkající pojem, totiž „jsoucno jsoucí“.

Abychom se vyhnuli této absurdní situaci, bude zřejmě nutné přistupovat k problému poněkud jinak. Zmíněná situace totiž nastává z toho důvodu, že pojmáme jsoucno jako klasickou metafyzickou část konkrétních jsoucen, jež se zásadně neliší od metafyzických částí ostatních; to je však podle tomistů (a vlastně i podle Aristotelovy aporie, neboť kdyby jsoucno mělo takovýto charakter, bylo by nejspíše rodem, což ovšem Aristotelés popírá) chyba – kdyby jsoucno bylo takto jasně vymezenou metafyzickou částí, bylo by sice obyčejně jednoznačné, což by nám usnadnilo práci, ovšem nastal by právě onen „dvojitý regres“ vyložený v předchozím odstavci. „Jsoucno“ tedy není žádným determinovaným aspektem jednotlivých jsoucen, nýbrž je jaksi všemi těmito aspekty dohromady, slitými do jednoho konfuzního celku.²⁴⁹ Jsoucnu tudíž neodpovídá žádný typ klasických „determinovaných“ metafyzických částí, nýbrž typ metafyzických částí jiný, „nedeterminovaný“, či alespoň nedeterminovaný tak striktně, jako ten první (tj. ten, jenž je základem pro abstrakci skrze precizi). Tímto postupem „konfundace“ zmíněného („oslabeného“) typu metafyzických částí (tj. typu takových metafyzických částí, mezi nimiž se realizuje toliko menší virtuální distinkce) v jeden nerozlišený (konfuzní) celek pak získáme pojem adekvátní stvoření, tj. jak substancím, tak akcidentům, i pojem adekvátní Bohu. Jediné, co mají tyto pojmy společného, je určitá proporce; obecná proporce „oslabených“ metafyzických částí ke svému příslušnému aktu.²⁵⁰ Pojem jsoucna pak explicitně vyjadřuje zmíněnou proporcí (proporcí k bytí)²⁵¹, a implicitně všechny

²⁴⁹Srov. Gredt: *Základy*, § 94: „*Jednoznačný obecný pojem je naprosto jedno, které je v mnohých a náleží každému individuu tímž způsobem. Jsoucno však není takové jedno, protože nemůže dokonale abstrahovat od diferencí svých podřazených. I tyto difference jsou totiž entity: to, čím je substance substancí, tj. její bytí o sobě (in se), je entitou, stejně tak je entitou bytí v jiném akcidentálního jsoucna i to, čím je kvantita kvantitou atd. Pojem jsoucna v sobě nutně obsahuje všechny tyto rozdíly. Od těchto diferencí nemůžeme dokonale abstrahovat, tak jako abstrahujeme jednoznačný pojem od rozdílů jeho podřazených.*“

²⁵⁰Pro takovou proporcí neboli vztah se historicky ujal označení *transcendentální vztah* (tj. vztah, jenž je reálně totožný se svým subjektem, srov. např. David Peroutka: *Aristotelská nauka o potencích*, Praha: Filosofia 2010, s. 103-115; David Svoboda: *Metafyzika vztahů*, Praha: Krystal OP 2017, s. 56-61). Čtenář si možná vzpomene, že jsme výše, v souvislosti s výkladem abstrakce skrze precizi, hovořili o její nutné podmínce: větší virtuální distinkci (*distinctio virtualis maior*); zmínili jsme i odlišný typ distinkce, *distinctio virtualis minor*, jež jsme spojili právě s abstrakcí skrze konfuzi. Tato menší virtuální distinkce se realizuje mezi zmíněným transcendentálním vztahem (subjektem) a jeho termínem. Srov. Novák: *Analogický pojem po Scotovi?*“, op. cit., s. 149-152; Sousedík: *Identitní teorie predikace*, op. cit., kap. VI, *passim*; Svoboda: *Metafyzika vztahů*, op. cit., s. 191-201.

²⁵¹Srov. Kajeťán: *DNA*, c. 5, n. např. 46-47: *Analogický pojem může abstrahovat od analogátů „ne tak, jako se pojímá jedna věc v případě jednoznačnosti..., nýbrž jako když se pojímají dvě věci, nakořik jsou si proporcčně podobné, aniž by se při tom tytéž dvě věci pojímaly co do svých vlastních přirozeností absolutně. Takže abstrakce analogického pojmu nespočívá v tom, že se něco poznává a něco jiného nikoli, ale v tom, že se jedna atáž věc pojímá jakožto taková a taková, aniž by se pojímala absolutně. Například abstrakce jsoucna*

diference – co je ale důležité, tyto diference jsou v obsahu pojmu jsoucna přítomny sice implicitně, ale *aktuálně*; tím se analogické pojmy liší od těch jednoznačných, jež své diference obsahují potenciálně (tak pojem „živočich“ obsahuje diferenci „rozumový“ potenciálně potud, pokud se diference „rozumový“ může k „živočichu“ bezrozporně připojit, avšak „živočich“ je sám o sobě indiferentní vůči jejímu přistoupení či nepřistoupení; naopak pojem jsoucna obsahuje své diference, např. „stvořené“/„nestvořené“ sice implicitně, ale *aktuálně* – explicitně je v pojmu jsoucna vyjádřena pouze proporce společná pojmu „stvořené“ s pojmem „nestvořené“).²⁵²

Jak říká Joseph Gredt:

[22] „Pojem jsoucna lze abstrahovat pouze nedokonale: tvoříme jej tak, že diference v sobě obsahuje sice *aktuálně*, ale jen *implicitně* (*implicite*) a *konfuzně* (*confuse*). Zřetelně tento pojem vyjadřuje pouze vztah k bytí, který je ve všech věcech stejný [...] Jsoucno je tedy jeden pojem, ne sice naprosto, ale pouze po určité stránce, *proporcionálně*. V jednotě úměrnosti skrývá všechny rozdíly jsoucna. Jelikož nemůže tyto rozdíly pominout dokonalou abstrakcí, pomíjí je nedokonale nedokonalou abstrakcí tím, že je učiní nezřetelnými (konfuzními), že je skryje v úměrnosti.“²⁵³

To, co je nyní nejdůležitější, je uvědomit si, že ona konfuze neprobíhá na úrovni rozsahu, nýbrž *obsahu* jsoucna. Kdyby *proporcionální* pojem spočíval jen v tom, že označuje daný vztah ve svém *rozsahu*, pak by se jednalo o klasický jednoznačný pojem;²⁵⁴ označoval by totiž *jednoznačně* danou proporcí. To ale Kajetán explicitně popírá.²⁵⁵ Je tedy nutné hovořit nikoli o *extenzionální*, nýbrž i o *intenzionální* konfuzi *všech* metafyzických částí do *jednoho* vztahu – tak je dle Kajetánova přesvědčení zachráněna jak *identita*, tak *současně* i *diverzita* analogického pojmu. Ten, jak víme, nejen že explicitně vyjadřuje určitou proporcí, čímž zaručuje *identitu*,

nespočívá v tom, že by se postihovala jsoucnost, a substance či kvantita nikoli, nýbrž v tom, že se substance nebo kvantita postihuje jakožto vztahující se tak a tak ke svému bytí (tím se totiž postřehuje proporcí podobnost), aniž by se postihovala substance nebo kvantita absolutně... Lze tedy připustit, že analogická věc v různém smyslu jednak abstrahuje, jednak neabstrahuje od analogátů.“

²⁵²Kajetán: *DNA*, c. 9, n. 99: „Diference, které dělí rod, jsou totiž mimo něj, zatímco způsoby či mody, které dělí něco analogického, jakož i samotné analogáty, jsou v pojmu tohoto analogického obsaženy (jak bylo objasněno v kapitole o abstrakci [tj. v kapitole 5]).“ Slovy L. Nováka („Analogický pojem po Scotovi?“, op. cit., s. 151): „V čem tento typ abstrakce [skrže konfuzi] spočívá? Jak už název napovídá, nejde při ní o nějaké vylučování či „odřezávání“ diferencí, ale o jejich konfundování neboli slévání. Jinými slovy, zatímco při abstrakci skrže precizí diference, od nichž se abstrahuje, nejsou *aktuálně* přítomny v obsahu abstrahovaného pojmu, při abstrakci skrže konfuzí diference v obsahu pojmu *aktuálně* zůstávají, tj. jsou *aktuálně* předmětem kognitivního aktu, jsou však poznány toliko *nerozlišeně*, *konfuzně*.“

²⁵³Gredt: *Základy*, § 95. O obsahové přítomnosti diferencí ve jsoucnu Gredt hovoří i v § 96: „*Obecný pojem je takový pojem, v němž nejsou diference věcí zahrnuty a skryty. V pojmu „člověk“ nemohou být zahrnuty a skryty individuální rozdíly, neboť tyto rozdíly nejsou „lidství“; v pojmu „živočich“ nemohou být zahrnuty a skryty různé druhové rozdíly, jelikož tyto rozdíly nejsou „živočišností“.* Všechny tyto rozdíly leží *nutně* mimo *obecný pojem* a *přístupují k němu zvnějšku*.“ Zmiňme jen pro zajímavost, že stejná situace jako v pojmu jsoucna a jeho vztahu k diferencím panuje podle Gredta i v Bohu: každá jeho vlastnost vyjadřuje explicitně sebe sama, ale *aktuálně* a *implicitně* obsahuje i všechny ostatní Boží vlastnosti; srov. *ibid.* § 714.

²⁵⁴Srov. Kajetán: *DNA*, c. 5, n. 53.

²⁵⁵*ibid.*, c. 5, n. zvl. 53-54.

nýbrž implicitně vyjadřuje i určitou *disproporci*, tj. pluralitu všech metafyzických částí – což je zase zárukou diverzity.²⁵⁶

Takto charakterizovaný pojem jsoucna pak ke svým podřazeným sestupuje, jak je snad již dostatečně zřejmé, nikoli prostřednictvím (vnějších) diferencí, nýbrž prostřednictvím (vnitřních) způsobů čili modů bytí, *modi essendi*,²⁵⁷ jinými slovy, pojem jsoucna se diverzifikuje *zevnitř, sám sebou* (všimněme si v kontextu úvodních kapitol, že je zde jasně zřejmý bytostně platónsko-aristotelský motiv):

[23] „Jsoucno, nedokonale abstrahované od svých podřazených, je na tyto podřazené kontrahováno nikoli diferencemi přístupujícími zvnějšku, nýbrž různými způsoby bytí (*modi essendi*), které výslovně a zřetelně vyjadřují všechno, co je ve jsoucnu obsaženo implicitně nezřetelně (*confuse*). Jednoznačné rodové a druhové pojmy, které vznikají dokonalou abstrakcí od jejich podřazených, jsou na tyto podřazené kontrahovány diferencemi přístupujícími zvnějšku. Jednoznačný pojem v sobě obsahuje tyto rozdíly pouze potenciálně; proto také jednoznačný pojem náleží svým podřazeným tímtež způsobem. Analogický pojem jsoucna naproti tomu v sobě obsahuje všechny rozdíly jsoucna aktuálně, i když implicitně a nezřetelně. Když tedy vycházíme od jsoucna a postupujeme k určitým jsoucnům, rozdíly se jasně vynořují ze jsoucna. Proto pojem jsoucna nenáleží svým podřazeným, totiž různým rodům jsoucna, tímtež způsobem: není to jednoznačný rodový pojem.“²⁵⁸

Toto je tedy asi přibližně způsob, jakým by tomisté reagovali na Scotovu druhou námitku vycházející z toho, jakým *in statu isto* abstraktivně poznáváme svět, ačkoli, pokud je mi známo, vypracování jejich teorie nebylo na Scotově druhém argumentu přímo závislé.²⁵⁹ Tomisté tedy reagují tím, že popírají předpoklad Scotova argumentu, totiž že jediný způsob abstrakce, jakým disponujeme, je precizivní, *abstractio per praecisionem*; a naopak zavádějí typ abstrakce nový – *per confusionem*.

Na závěr této kapitoly poznamenejme, že scotisté by se svou „silnou“ formální distinkcí tomistickou obhajobu analogie v té podobě, v jaké jsme ji vyložili, jistě nepřijali. Jak upozorňuje L. Novák, je naopak úkolem tomistů dokázat, že něco takového jako *abstractio per confusionem* založené na *distinctio virtualis minor* je vůbec možné.²⁶⁰

Ať už s tomistickým řešením souhlasíme, či nikoli, můžeme snad nyní již, na závěr celého historického oddílu naší studie, určitým způsobem polemizovat s tezí Martina Heideggera (1889-1976), podle níž Aristotelem nastolený problém (analogického) charakteru pojmu jsoucna nenašel u něho nejen uspokojivého řešení, ale vlastně ani správné identifikace

²⁵⁶Srov. *ibid.*, c. 5, n. zvl. 46-47; c. 9, n. 99.

²⁵⁷Je ovšem třeba upozornit, že je rozdíl mezi tomistickými *modi essendi* a scotistickými *modi intrinsici*, ačkoli porovnání těchto dvou teoretických entit by jistě bylo zajímavým námětem pro samostatnou studii. K zavedení *modi essendi* u Tomáše srov. *QDV*, q. 1, a. 1, co.; kap. 3.4 výše.

²⁵⁸Gredt: *Základy*, § 96.

²⁵⁹Je ovšem faktem, že Scotova kritika analogie vyvolala radikálně zvýšený zájem o problém analogie. Jak upozorňuje G. Smith (Smith: „The Analogy of Being in the Scotist Tradition“, op. cit.), není vůbec vyloučeno, že celý Kajetánův projekt je reakcí na scotistickou kritiku analogie.

²⁶⁰Novák: „Scotist Doctrine of Univocity“, op. cit., s. 26-27.

problému (tázání se po něm). A totéž podle uvedného autora platí pro celou dosavadní tradici západní metafyziky, tu scholastickou nijak nevyjímaje.²⁶¹ Naproti tomu však nyní můžeme vidět, že existuje poměrně silná kontinuita pokládání „otázky po bytí“ od antiky (Parmenides, Platón, Aristotelés) přes středověk (Tomáš Akvinský, Duns Scotus) až po renesanci (Kajetán, ale i další tomisté a scotisté) a v určitých kruzích dále (Jan od Svatého Tomáše, Joseph Gretd) až do dnešních dnů.

Domnívám se tudíž, že o nějaké „zapomenutosti na bytí“ (ono slavné *seins-vergessen*), již Heidegger západní metafyzice vyčítá, nelze v tomto kontextu vůbec hovořit. Ať už došli k jakémukoli řešení – přijatelnému, či nikoli –, musíme uznat, že se naším problémem mnozí myslitelé usilovně zabývali a zabývají.²⁶² Tato Heideggerova ignorance určitého důležitého aspektu dosavadní metafyzické tradice, jeho problémů, otázek a odpovědí, do značné míry přetrvává až do současnosti.

²⁶¹Srov. Martin Heidegger: *Bytí a čas*, Praha: Oikoymenh 1996, s. 18: „Ani on [Aristotelés] ovšem nevyjasnil temnotu těchto kategoriálních souvislostí. Středověká ontologie tento problém mnohostranně diskutovala především ve škole tomistické a skotistické, aniž by došla k nějakému zásadnímu vyjasnění.“; srov. však celý úvod, s. 17-31.

²⁶²Ačkoli je pravdou, že v dnešní době se jedná o problém, či spíše způsob jeho řešení (vycházející z analýzy aporie rodu a s ní spojených problémů), spíše upozaděný (vlivem, mimo jiné, právě i Heideggerovým).

6 REKAPITULACE

Abychom dobře rozuměli následující spíše systematicky zaměřené kapitole, a zároveň abychom si snáze uspořádali to, co bylo dosud řečeno, provedme si krátkou rekapitulaci.

Všechno začalo Parmenidem a jeho tezí: *bytí je a nebytí není*. Co je, nemůže být rozlišeno od toho, co rovněž je na základě něčeho třetího, opět *jsoucího* – neboť to působí identitu, a nikoliv diverzitu (obecně řečeno, nelze rolišovat stejné stejným, nýbrž na základě něčeho rozdílného); ale co není, je zkrátka čirou nicotou a nemůže tudíž nic diverzifikovat. Z toho plyne, že mnohost věcí je nemožná; existuje jen jedno souvislé a nedělitelné Bytí.

Na to odpověděl Platón svou reifikací „relativní nicoty“, tj. nicoty ve smyslu *nebytí-oním*, tedy reifikací principu diferenciaci jednotlivých jsoucn – jejich diferencí. Jeho strategií tedy bylo poopřít nespecifikovanou podobu druhé části Parmenidova dikta, že nebytí není.

Na Platóna v tomto ohledu navázal Aristotelés, jehož pozici lze nelépe vyjádřit jeho aporií ze třetí kapitoly třetí knihy *Metafyziky*; jsoucno není rodový pojem, neboť k němu nepřístupují diferece klasicky zvenčí, nýbrž *nějak jinak*; a to potud, pokud jsou *samy jsoucny*. (srov. cit. [2]) Opět se tedy setkáváme s reifikací diferencí jsoucna – ne už ale jako se snahou s Parmenidem se vypořádat, ale jako s recepcí Parmenidova argumentu a pokusem o jeho řešení. Aristotelés je rovněž snad prvním, kdo představil systematické pojetí toho, co bude později nazváno analogií jsoucna; jednotlivá jsoucna nelze zastřešit nějakým nejvyšším jednoznačným pojmem. Jsoucno je původně plurální [1].

Na Aristotela navázal Tomáš Akvinský, jenž z jeho pojetí vyvodil nutné, ale Aristotelovi ještě skryté, implikace; tak zvláště derivaci deseti kategorií, které od jsoucna nesestupují na základě nějakých přídavných diferencí jako specifické pojmy z pojmu generického. Naopak jen exemplifikují to, co už ve jsoucnu původně *nějak bylo*. Výsledkem Akvinského rozpracování Aristotelovy odpovědi Parmenidovi je tedy závěr, že (nemůže-li být diverzifikováno ani nečím od sebe odlišným, ani ničím) *jsoucno je diverzifikováno zevnitř* (pozn. 136 a 138).

Tomášovu pozici ještě zradikalizovali kajetánsky orientovaní tomisté, kteří přímo zformulovali teorii vzniku takto pojatého diverzního pojmu jsoucna; pojem jsoucna vzniká abstrakcí skrze konfuzi. Tedy slitím všech příslušných analogátů s veškerou jejich individualitou do jednoho pojmu, jenž explicitně vyjadřuje nějaký vztah, sdílený všemi příslušnými analogáty, avšak implicitně v sobě aktuálně obsahuje i diverzitu každého z nich. Sestupuje-li pak jsoucno ke svým podřazeným (rodovým, druhovým a individuálním) pojmům, děje se tak ne na základě přidání nějaké vnější difference, nýbrž na základě zdůraznění některého aspektu nekonečně bohatého obsahu jsoucna. Tedy opět, jsoucno se diverzifikuje *zevnitř*. A zde tomisté nacházejí základ pro pojmání jsoucna jako pojmu nikoli jednoznačného, nýbrž analogického [22; 23].

Jediným autorem zohledněným v této práci, jenž se vymanil z chápání diferencí, nakoľik mají být diferencemi, jako jsoucn, byl Jan Duns Scotus. Podle něho by reifikace diferencí jsoucna implikovala nekonečný regres; musí tedy existovat alespoň některé difference (tzv. *ultimátní*), které jsoucny kviditativně nejsou [17].

Právě na pozici tohoto autora v následující kapitole navážeme a jeho pronikavé podněty dále rozpracujeme.

7 VLASTNÍ REFLEXE PROBLÉMU

V této poslední kapitole se chci k dosud diskutovaným problémům vyjádřit poněkud samostatně a zaujmout mezi nimi vlastní stanovisko. Motivací mých úvah, stejně jako této studie celé, přitom bude Aristotelova aporie rodu, jež jej vedla k přijetí *původní diverzity jsoucna*. Pokusím se ukázat, v čem podle mého soudu Aristotelés, a v jeho stopách i sv. Tomáš a tomisté, udělali chybu, jež je vedla do, jak se rovněž pokusím ukázat, neřešitelných obtíží a absurdit.

Budu postupovat tak, že nejprve začnu kritikou tomistické teze všeobsáhlosti pojmu *jsoucna*; následně přejdu ke kritice analogie *jsoucna* obecně; pak budu řešit problémy, jež mi v důsledku toho vyvstanou, a pokusím se ukázat, v čem je Aristotelova pozice inkonzistentní; nakonec porovnáám svou pozici s tou Scotovou.

7.1 KRITIKA TOMISTICKÉ TEZE VŠEOBSÁHLOSTI

V závěru páté kapitoly jsem parafrázoval myšlenku L. Nováka, že důkazní břemeno smysluplnosti něčeho takového, jako je abstrakce skrze konfuzi, spočívá na bedrech tomistů, neboť se zdaleka nejedná o nic evidentního. V této podkapitole ukážu, že něco takového smysluplné, a ani potřebné, skutečně není.

Zprvu si připomeňme, že identita pojmu je určována jeho obsahem a na něm i závisí i to, jaký bude mít daný pojem rozsah;²⁶³ panuje přitom vztah nepřímé úměrnosti obsahu a rozsahu mezi pojmy, jež jsou ve vzájemném vztahu podřazený/nadřazený; a totiž tak, že čím je větší rozsah, tím menší je obsah a obráceně. A vzhledem k tomuto zákonu je indiferentní, zda je obsah daného pojmu explicitní, či implicitní – relevantní je naopak aktualita, resp. potencialita daných obsahových známek. Je-li tedy nějaký pojem všerozsáhlý (má největší možný rozsah), musí mít nejmenší možný obsah – ať explicitní, či implicitní. A totéž platí i naopak: má-li pojem nejmenší možný obsah, má *eo ipso* největší možný rozsah. Je tudíž rozporné, aby existoval pojem, jenž má obsah větší, než je nejmenší možný, který by měl zároveň největší možný rozsah. To je ale přesně případ tomistického konfuzního pojmu *jsoucna*! Buď je tedy tomistický pojem inkonzistentní, anebo je zde přítomná nějaká skrytá determinanta činící tomistickou teorii z tohoto pravidla výjimečnou, jež nám není na první pohled zřejmá. Pak je ale úkolem tomistů tuto determinantu identifikovat a vysvětlit slučitelnost všeobsáhlosti s všerozsáhlostí.

Další obtíž s učením o *abstractio per confusionem* je snad tou první, jaká nás může v naší souvislosti napadnout. Vyjděme z tohoto tvrzení: Je pravdou, že existují vzájemně neslučitelné difference. Pokud je však některý pojem všeobsáhlý, musí *ex definitione* obsahovat *všechny* difference – tedy i ty, jež nejsou slučitelné. Takový pojem je pak rozporný. Tento argument by platil i tehdy, kdy by někdo tvrdil, že pojem *jsoucna* není všeobsáhlý, nýbrž že obsahuje slité čili konfuzně jen dva *jsoucnu* bezprostředně podřazené disjunktivní pojmy – např. konečný/nekonečný; i tyto jsou totiž vzájemně neslučitelné a tudíž jsou-li částmi obsahu

²⁶³Srov. pozn. 50.

jediného pojmu, je takový pojem rozporný. A opět, *implicitnost* daných známek (konečný/nekonečný) je vzhledem k logické konzistenci pojmu indiferentní; relevantní je jen aktualita, resp. potencialita.

Mimo to, s ohledem na skutečnost, že identita pojmu je konstituována jeho obsahem, můžeme říci, že tomistická teorie nic nevysvětluje. Predikujeme-li totiž nějaký pojem, *eo ipso* vyjadřujeme jeho pojmový obsah. Označujeme-li tudíž něco za „jsoucno“, zároveň tomu přisuzujeme i pojmový obsah „jsoucna“: ten je však, podle kritizované teorie, maximální, protože neexistuje kritérium, podle něhož můžeme rozhodnout, co o dané věci vlastně tvrdíme. Tomisté by mohli namítnout, že jsoucno je na své podřazené pojmy (stvořený/nestvořený) kontrahováno zevnitř svými svými způsoby bytí (*modi essendi*), jež z obsahu jsoucna vyjádří explicitně to, co v něm bylo již implicitně přítomno.²⁶⁴ Teorie vnitřních modů jsoucna (jak tomistických, tak ale i těch scotistických) je ovšem sama o sobě dosti problematická, neboť aporii rodu lze úplně stejně aplikovat i na ni: buď jsou *modi essendi* jsoucny, anebo nikoli; jestliže ano, vzniká nekonečný regres, jestliže nikoli, jak je možné vysvětlit, že působí kontrakci jsoucna na nižší pojmy?²⁶⁵ V tomto smyslu se pak zmíněné *modi essendi* vlastně neliší od klasických diferencí.

Navíc, tvrzení, že jsoucno je na své podřazené kontrahováno *zevnitř*, je rovněž dosti vágní; co to znamená, že k nižším pojům sestupuje zevnitř? Snad to, že je samo sebou totožné s oním nižším pojmem, k němuž sestupuje (tedy, v našem příkladu, „jsoucno“ je *samo sebou* „jsoucno stvořené“, resp. „jsoucno nestvořené“)? Tím se ale náš problém nijak neřeší, neboť stále musíme vysvětlit, *co vlastně vyjadřuje pojem jsoucna*: nemůže přeci vyjadřovat buď jen „jsoucno nestvořené“, nebo jen „jsoucno stvořené“ neboť pak by byl vždy ten druhý pojem vyloučen z rozsahu jsoucna a stal by se nicotou, což je absurdní (kdyby „jsoucno“ vyjadřovalo toliko „jsoucno nestvořené“, pak by „jsoucno stvořené“ nebylo jsoucnem a neexistovala by žádná stvořená jsoucna; a naopak kdyby vyjadřovalo jen „jsoucno stvořené“ nevztahovalo by se na Boha). Vyjadřuje tedy *nějak* obojí – ale jak? Tím se dostáváme zpět k naší původní otázce. Jinými slovy, to, že se jsoucno zužuje na své podřazené, musí mít nějaký *dostatečný důvod*. Ten tomisté nacházejí *uvnitř* jsoucna (zvenku totiž, jak se v důsledku přijetí Aristotelovy aporie domnívají, přijít nemůže), nevysvětlují už ale, co to vůbec znamená a jak je to možné. Zdá se naopak, že pojem, který je všeobsáhlý, sám ze sebe takový dostatečný důvod mít nemůže – není důvod, proč by měl označovat spíše *to* než *ono*, neboť identitu pojmu tvoří jeho obsah; jenž zahrnuje, v tomto případě, *všechny* difference.

Vrátíme-li se ale ještě o dva odstavce výše, můžeme v tam započatém argumentu pokračovat ještě jinak; totiž že je-li jsoucno pojem všeobsáhlý, pak je obtížné vysvětlit jeho samotnou predikovatelnost. Kdykoli jej totiž o něčem predikujeme, predikujeme tím celý jeho obsah, jenž je ovšem maximální – predikujeme tedy vše a tím se ztrácí veškerý smysl predikace. Je to, jako bychom nepredikovali nic. Nyní by mohli tomisté odpovědět, že analogičnost pojmu jsoucna

²⁶⁴Srov. citát [23] na s. 71.

²⁶⁵Mimochodem, této skutečnosti si všiml i tomista Jan Poinsot při kritice scotistických vnitřních modů, viz níže citát [29] na s. 82-83. Neuvědomil si ovšem, jak se zdá, že se vztahuje i na jeho teorii tomistickou.

spočívá právě v tom, že se o jednotlivých věcech nepredikuje celý, nýbrž predikuje se jen určitá jeho část. Potom se ale dá říci, že „jsoucno“ už není pojmem jedním, nýbrž spíše souborem pojmů a lze na něj aplikovat stejnou námitku, jaká byla uvedena proti disjunkční analogii v kap. 5.1.1. Jeho sémantická jednota se hroutí a již nelze hovořit o jednotě dostatečné k validaci logických operací, jako je např. sylogistické usuzování.

7.1.1 Diskuse s J. Fuchsem I

Z toho, co bylo dosud řečeno, se zdá, že tomistická teze všeobsáhlosti ve své snaze objasnit charakter pojmu *jsoucna* neuspěla. Některé z problémů, jež jsme zde však nastínili, si uvědomil i současný již zmiňovaný český filosof inspirovaný tomistickou filosofií, Jiří Fuchs. Než aby všeobsáhlost opustil, pouští se naopak do její obhajoby a pokouší se vyjasnit, jak je možné ji se zmíněnými problémy sloučit. Možná tedy pro tomisty není ještě vše tak docela ztraceno.

Fuchs si nejprve uvědomuje, že pojem *jsoucna* má jiný charakter než klasické generické pojmy, což podkládá Aristotelovou aporii rodu: (*maior*) rody mají difference mimo sebe (to Fuchs dokazuje tím, že vznikají právě abstrakcí od nich), zatímco (*minor*) *jsoucno* je má „v sobě“.²⁶⁶ Všimněme si však jedné nesnáze, kterou Fuchsova teze vyvolává. V *maior* je řeč o *obsahové* absenci diferencí; rodové pojmy totiž vznikají *obsahovou* precizí diferencí (vyloučením z obsahu). Naopak se zdá, že v *minor* je řeč o přítomnosti *rozsahové*. Tento problém si uvědomuje i Fuchs sám²⁶⁷ a předkládá jeho následující řešení:

[24] „Střední člen („mající difference mimo sebe“) navozuje problém mimostojnosti pojmů. V obsahovém aspektu znamená tato mimostojnost vzájemnou neobsaženost pojmů. Jeden není znakem druhého, např. různé druhy (člověk – pes). V rozsahovém aspektu znamená mimostojnost vzájemnou nezahrnutost pojmů, jeden není v rozsahu druhého. První premisa sledovaného sylogismu tedy klade mimostojnost obsahovou a čerpá evidenci z definice rodu. Druhá premisa popírá mimostojnost pojmu *jsoucna* a diferencí, přičemž čerpá evidenci z prokázané všerozsáhlosti pojmu *jsoucna* [...] Vyjděme z faktu ekvivalence obsaženosti a kladného spojení pojmů. Je-li obsaženost, je jeden pojem znakem druhého, a pak se pojmy kladně spojují. Je-li kladné spojení, je predikát obsažen v subjektu. Z toho plyne, že obsahová mimostojnost dvou pojmů implikuje takové záporné spojení, které nepřipouští žádné kladné (SeP, PeS). Takové rozsahové [zde asi mělo být obsahové – pozn. B.M.] vylučování pojmů však značí jejich rozsahovou mimostojnost. Obsahová mimostojnost tedy implikuje rozsahovou mimostojnost pojmů. Podívejme se na tento poměr obráceně. Rozsahová mimostojnost značí, že se pojmy vylučují, takže se spojují záporně. To však znamená, že jsou obsahově mimostojné,

²⁶⁶Fuchs: *Návrat k esenci*, op. cit., s. 37.

²⁶⁷Ibid., s. 38-39: „Rod z definice vyjadřuje určitelnou část (logickou) specifické esence přirozeného subjektu... To znamená, že neobsahuje určující „část“ – difference –, která zase neobsahuje rod. Obě logické části specifické esence přirozeného subjektu jsou abstraktně separované. Rod a rozdíl jsou v důsledku abstrakce obsahově mimostojné. Zdá se však, že v druhé premise má střední pojem sylogismu („mající difference mimo sebe“) spíše rozsahový význam. Neboť je zřejmé, že pojem *jsoucna* zahrnuje difference jako členy svého obsahu, zatímco vůbec není zřejmé, že by je i obsahoval – to je právě předmětem sporu. Zdá se tedy, že tomistický sylogismus má rozdvojený střední pojem; v *maior* se bere obsahově, v *minor* rozsahově.“

neboť obsaženost implikuje kladné spojení. Takže obsahová a rozsahová obsaženost korelují, je dokázána jejich ekvivalence.²⁶⁸

Fuchs tedy, rozumím-li jeho textu správně, tvrdí, že obsahová přítomnost určité známky implikuje i rozsahovou, a naopak. Lze však doložit řadou argumentů, že tomu tak není: už ve výše citovaných Aristotelových *Topikách* čteme:

[25] „Rovněž se musí zkoumat, zda rod se vypovídá o rozdílu; neboť, jak se zdá, rod se nevypovídá o rozdílu, nýbrž o tom, o čem se vypovídá rozdíl, např. „živočich“ o člověku a o býku a o ostatních živočiších chodících po souši, nevypovídá se však o samém rozdílu, který je přisuzován druhu. Kdyby se totiž o každém jednotlivém rozdílu mohl vypovídat „živočich“, vypovídalo by se o druhu mnoho živočichů; neboť druhové rozdíly se vypovídají o druhu...“²⁶⁹

Zkusme myslet, že kladné (resp. záporné) spojení z hlediska obsahu samo o sobě implikuje i kladné (resp. záporné) spojení z hlediska rozsahu a naopak. Vezměme si pojem *živočich*: jeho obsah tvoří známky *živá substance nadaná smyslovým vnímáním*. Podle Fuchsova argumentu by však – právě proto, že náleží do obsahu – takové známky musely spadat i do jeho *rozsahu*. Do rozsahu však spadají jednotliví živočichové, jako např. lidé, koně, psi atd. (a nikoli konceptuální známky jako např. pojem *substance*) – a zde se zase zdá, dle logiky Fuchsova argumentu, že *eo ipso* musí tyto pojmy tvořit i *obsah* pojmu *živočich*! To však zcela zřejmě neplatí. Kdyby totiž byl obsah pojmu tvořen tím, co spadá do jeho rozsahu, pak by do obsahu pojmu *živočich* patřil např. pojem *člověk*, tedy *živočich rozumový* – a *živočich* by pak nemohl označovat nic jiného než právě *člověka*. Tím se však ztrácí smysluplnost celého predikabilního třídění.

Dalo by se uvést spoustu dalších argumentů, nicméně je snad dostatečně zřejmé, proč nemůže panovat ekvivalence mezi rozsahem a obsahem pojmu. Ba musí mezi nimi naopak panovat, jak bylo již řečeno, vztah nepřímé úměrnosti (nacházejí-li se ve vztahu podřazený-nadřazený).²⁷⁰ Platí totiž, že je-li B součástí obsahu A, pak A je zároveň součástí rozsahu B a ekvivalentně (tedy je-li A součástí rozsahu B, pak je B součástí obsahu A). A zároveň platí, že součástí rozsahu každé konceptuální (obsahové) známky B abstrahované od ostatních konceptuálních známek pojmu A je celý rozsah A (a k němu přidané nějaké další reality). Tvrzení, že B je součástí jak rozsahu, tak i obsahu A, je tudíž rozporné, neboť implikuje, že do rozsahu B spadá, mimo jiné, i B (B je pak v témže ohledu obsahující i obsahované).

Z těchto a dalších důvodů se mi Fuchsova obhajoba tomistické teze všeobsáhlosti nezdá být úspěšnou. Uzavřeme tudíž přítomný oddíl tím, že ať se na ni díváme z jakéhokoli hlediska, všeobsáhlost transcendentálního pojmu jsoucna nedává dost dobrý smysl. To nás ovšem uvádí do problému: jestliže odmítáme všeobsáhlost, jež je dobrým vysvětlením způsobu fungování analogie jako takové, pak se zdá, že bude obtížným úkolem vysvětlit, jak jsoucno vlastně funguje: analogicky, či jednoznačně? Jestliže analogicky, tedy jakým typem analogie? Existuje

²⁶⁸Ibid., s. 39-40.

²⁶⁹Viz pozn. 46.

²⁷⁰Je zajímavé, že tohoto faktu je si Fuchs sám dobře vědom, viz Jiří Fuchs: *Úvod do filosofie. I. Filosofická logika*, Praha: Krystal OP 1999, s. 56-62.

vůbec takový druh analogie, jenž by byl schopen čelit Scotovým námitkám? Jestliže jednoznačně, budeme se zase muset vypořádat s problémy, mezi nimiž největší je hrozící nekonečný regres: jsou-li difference jsoucný, a to v žádném odvozeném či *analogickém* smyslu (což je totiž předpoklad, který *ex hypothesi* odmítáme), nýbrž jednoznačně, pak i ony musejí mít své difference, a takto do nekonečna.²⁷¹ A jestliže jsoucný nejsou, jak mohou diferencovat? V následující podkapitole se přihlásím ke druhé alternativě, totiž že jsoucný je jednoznačné; ukážu tedy, že tomistické pokusy o obhajobu analogie neuspěly. Následně se zaměřím na hlavní problémy plynoucí z univočního chápání jsoucna a pokusím se je odstranit.

7.2 KRITIKA ANALOGICKÉHO CHÁPÁNÍ POJMU JSOUCNA

V rámci kritiky analogie se nyní pokusím ukázat, že ani atribuční, ani proporcionální analogie nemají dostatečnou jednotu k tomu, aby mohly hrát roli středního termínu v sylogismu. Analogický pojem totiž, *ex definitione*, není dostatečně jedním, tj. nevyjadřuje *jeden* pojmový obsah, nýbrž *vícero*. Právě to je ale to, co činí analogické pojmy vědecky invalidními.

Všimněme si nejprve, stejně jako si všiml i Scotus, že se pohybujeme na zcela principiální úrovni. Pojem jsoucna je tím nejvíce abstrahovaným a nevymezeným pojmem s minimálním obsahem (toto tvrzení si již můžeme dovolit, neboť jsme v předchozím oddílu viděli, že tomistická teze všeobsáhlosti není konzistentní).²⁷² Je tedy třeba se ptát, co by pro takový pojem

²⁷¹Pro to, že difference musejí mít analogický charakter, protože jsou jsoucný, ale zároveň je třeba se vyhnout nekonečnému regresi, argumentuje Sousedík (*Jan Duns Scotus*, op. cit., s. 81): „Připustí-li se však, že poslední difference nejsou vůbec jsoucný, vznikají v rámci Duns Scotovy nauky vážné obtíže. Říci, že poslední difference nejsou vůbec nic, zřejmě nelze, protože to by znamenalo připustit, že se odlišná jsoucná vzájemně liší, ničím, čili že se vůbec neliší... Jsou-li však něčím, jsou v nějakém smyslu jsoucný a protože nemohou být jsoucný v běžném smyslu, jsou snad jsoucný v nějakém smyslu od běžného odlišném. V tom případě by ovšem slovo ‚jsoucno‘ mělo více nějakým způsobem sprízněných významů, byl by to tedy termín (a snad i pojem) analogický.“ Na s. 82-83 Sousedík dále píše: „Problém, o němž tu jde, je ve skutečnosti velmi starého původu a čtenář znalý dějin starověké filozofie vzpomene si jistě sám, že se jím zabýval již kdysi Parmenides. Přistoupili se na stanovisko, že je ‚jsoucno‘ jednoznačné, nelze asi dost dobře vysvětlit, jak může být jsoucný více. Je-li jsoucný více, musí se totiž něčím lišit, liší-li se však něčím jsoucným, liší se nějakým jsoucnem. Jak se však odlišná jsoucná mohou lišit tím, v čem se shodují? Parmenida přivedly otázky toho rázu k smělému závěru, že jsoucný není víc, nýbrž že jsoucno je jen jedno, u Duns Scotu pak pozorujeme horečné úsilí se tomuto důsledku nějakým způsobem vyhnout. To, že se to našemu tak subtilnímu a pronikavému mysliteli nepodařilo, považují mnozí za argument pro tezi, že pojem jsoucna asi přece není jednoznačný, nýbrž analogický. Jisto je, že postavíme-li se na stanovisko analogičnosti, problémy s mnohostí jsoucný ihned mizí.“ Stov. též Machula: „Výklad tomismu čtyřiařdvaceti tezí“, op. cit., s. 117.

²⁷²Pojem jsoucna je, *stricto sensu*, nedefinovatelný, neboť definice klasicky probíhá tak, že nalezneme nejbližší rodový pojem a příslušnou specifickou diferencí; poněvadž je však pojem jsoucna naprosto jednoduchý a dokonale abstrahovaný, nelze u něj takovouto analýzu již podniknout. Musíme se tudíž spokojit s jakousi kvazi-definicí jsoucna jako toho, „co nějakým způsobem je“ – ať už je tento způsob jakýkoli, tj. ať chápeme „bytí“ scotisticky „široce“ jako „kompatibilitu s existencí“, nebo tomisticky „úzce“ jako „aktuální existenci“. Je-li tedy splněna tato minimální podmínka jsoucnosti, už se jedná o jsoucno – bez ohledu na to, zda stvořené, či nestvořené; substanciální, či akcidentální. Vidíme tedy předběžně, že ze samotné definice pojmu jsoucna vyplývá jeho jednoznačnost, jak lépe pochopíme níže. I citát [29] tomisty Jana od Svatého Tomáše uvedený níže indikuje tímto způsobem jednoznačné chápání pojmu jsoucna – totiž jsoucno je prostě to, co se *jakkoli*,

vlastně znamenalo, že je analogický. Zdá se zřejmé, že atribuční analogie je nepřijatelná; neboť vzhledem k tomu, že pojem *jsoucna* je dokonale jednoduchý (*simpliciter simplex*), není možné, aby se s jiným pojmem v určitém ohledu shodoval, a v určitém se od něho lišil (neboť takové „ohledy“ v naprosto jednoduchém pojmu zkrátka nemohou být); ale právě to bylo tím, co Natalis určoval za charakteristiku atribučně-analogického pojmu *jsoucna*, jež jej činí validním při sylogistickém dokazování: že se v určitém ohledu shoduje, a v určitém liší. Atribuci tedy můžeme nechat stranou. Jak je tomu s proporcionalitou?

Zde je odpověď obtížnější, neboť její zastánci se ji různými specifikacemi a upřesněními pokusili přivést k naprosté dokonalosti; je tedy třeba uznat, že oproti atribuci se v určitém smyslu rozhodně jedná o progres, neboť jde o mnohem propracovanější a komplexnější teorii. I přesto však, jak se domnívám, trpí některými vadami, které nelze přejít mávnutím ruky.

První problém s proporcionalně-analogickým chápáním *jsoucna* je stejný jako s tím atribučním; totiž že *jsoucno* je *simpliciter simplex* pojem, a není tedy možné, aby vyjadřovalo v určitém smyslu totožnost (to jest proporcionalně), a v určitém různost (to jest „materiálně“, čili v tom, že jednotlivé členy, jež do oné jedné proporce dosadíme, jsou různé).²⁷³ Nyní by tomisté mohli odpovědět, že „*jsoucno*“ znamená tolik co „vztah k bytí“, přičemž různé analogáty realizují tento vztah různě (jiný vztah k bytí má *jsoucno* nestvořené než *jsoucno* stvořené). Na to ovšem můžeme říci, že *jsoucno* je tedy pojem jednoznačný, neboť může abstrahovat od svých analogátů a vyjadřovat prostě „vztah k bytí, ať je jakýkoli“. Možnost této námitky si ovšem, jak jsme řekli výše, uvědomil i Kajetán a jasně ji odmítl.²⁷⁴ Viděli jsme též, že její vyvrácení založil, jak se alespoň zdá, na obsahové všeobsáhlosti pojmu *jsoucna* – již jsme ovšem, pevně věřím, vyvrátili. V tomto ohledu je tedy proporcionalita neudržitelná.

Totéž lze formulovat i jinak: jestliže jednota pojmu *jsoucna* spočívá v jednotě určité proporce metafyzických částí konkrétních *jsoucn* a jejich/jeho bytím, pak je analogický, na této, řekněme, první konceptuální úrovni. Postoupíme-li však na úroveň druhou, na jakousi „metaúroveň“, pak je pojem jednoznačný, a to natolik, nakolik vyjadřuje *jednu* proporci. To ale, jak jsme viděli, Kajetán odmítá; musíme tedy postoupit ještě o úroveň výše a říci, že na druhé úrovni je pojem stále ještě analogický a jednoznačný je až na třetí úrovni, „meta-metaúrovni“; buď toto tomisté přiznají, anebo nikoli, a tehdy budeme muset formulovat čtvrtou úroveň atd. Jsou tedy dvě možnosti: buď budeme postupovat donekonečna, což ovšem znamená, že žádná proporcionalita mezi analogáty ve skutečnosti neexistuje (jde tudíž o čirou

ať sebe méně, *liši od nicoty*. Je pozoruhodné, že si Jan, a ani ostatní tomisté, tuto skutečnost relevantně neuvědomili.

²⁷³Analogie *simpliciter simplex* pojmů je tedy v posledku redukovatelná na ekvivocitu. Jsou-li tudíž takové pojmy analogické, plynou nám z toho přinejmenším dvě problematické konsekvence: 1) Jsou vyloučeny všechny analogáty, jež pod daný pojem spadají jen odvozeně (analogicky), neboť se pohybujeme na zcela principiální úrovni, kde nelze rozlišovat mezi „v určitém-ohledu-shodou“ a „v určitém-ohledu-rozdílem“. Vše, co není primárním analogátem, se tak stává (vezmeme-li za příklad pojem *jsoucna*) ne*jsouc*em, *nicoty*. 2) Vyloučíme-li pak vše, co bylo *jsouc*em jen analogicky (ekvivocitně), z rozsahu pojmu *jsoucna*, zůstane nám jen jeden analogát (primární). Jemu už však pojem *jsoucna* náleží jednoznačně! Analogie pojmu *jsoucna* (a dalších *simpliciter simplex* pojmů) tak skrze redukcí na ekvivocitu nakonec stejně přechází do univocity.

²⁷⁴Viz s. 69 a pozn. 255.

ekvivocitu), anebo se zastavíme na nějakém jednoznačném pojmu, totiž jednoznačné proporci – pak je ale pojem jsoucna jednoznačný.²⁷⁵

Nastoleného problému si všímá i Jiří Fuchs, když postuluje následující námitku:

[26] „Co se shoduje strukturálně, spadá pod univocitní pojem, který tu strukturu obsahuje. Specificky různá jsoucna se shodují ve struktuře esence – existence. Spadají tedy pod univocitní pojem, jímž je v daném případě pojem jsoucna.“²⁷⁶

Se závěrem však nesouhlasí a tak musí napadnout způsob argumentace: konkrétní chybou zde podle něho je ekvivokace ve středním termínu, neboť „strukturální shodování“ má v *maior* jiný význam než v *minor*; zatímco *maior* hovoří o *jednoznačné* strukturální shodě, *minor* naopak o strukturální shodě *nejednoznačné*, analogické.²⁷⁷ Jeho řešením je tedy popřít, že by proporce realizující se mezi relevantními analogáty byla totožná neboli postihnutebná jednoznačným pojmem. I tato proporce je toliko analogická. Avšak jedině, čeho Fuchs tímto svým řešením docílil, je to, že posunul problém o jednu úroveň výše, z druhé úrovně do třetí; tam je ale problém opět stejný.

O krok dále se dostal Petr Dvořák, když napsal:

[27] „Vztahy, jaké panují mezi základy k domu a živočicha k jeho srdci nejsou totožné ve smyslu nějakého minimálního společného obsahu, neboť pak by, na této metaúrovni srovnávání vztahů, analogie byla redukována na univocitu. Přesto jestliže nejsou vztahy totožné, ale pouze podobné, obsahující identitu stejně tak jako diferenci, to jest že tato neredukovatelná diference ve významu činí jakýkoli společný význam nemožným, to jest že nemůžeme oddělit identitu od diference, stále bychom rádi věděli, v čem přesně tato identita a diference vlastně spočívá, takže se [poskytnuté] vysvětlení zdá poněkud nedostatečné, jako by něco důležitého nechávalo nevysvětleným.“²⁷⁸

Dvořák si problém velmi jasně uvědomuje a mohlo by se tudíž zdát, že se i pokusí o nějaké jeho uspokojivé řešení. Nic takového se ovšem neděje:

²⁷⁵Srov. též Scotův třetí argument pro jednoznačnost vyložený v kap. 4.2.3. V tomto kontextu se zdá velmi dobrou myšlenka B. Montagnese (*The Analogy of Being According to Thomas Aquinas*, op. cit., s. 136): „In taking recourse to proportional unity, he [Cajetan] asserts either too much or too little; he leans sometimes toward the equivocity of diverse realities which proportion brings together, sometimes toward the univocity of the concept which expresses proportional likeness.“

²⁷⁶Fuchs: *Návrat k esenci*, op. cit., s. 43.

²⁷⁷Ibid.

²⁷⁸Dvořák: „Some Thomists on Analogy“, op. cit., s. 31: „The relationships of the foundation to the house it grounds and of the animal to its heart are not the same in the sense of some minimal common denominator, for then analogy would be reduced to univocity on this metalevel of relational comparison. Yet if the relationships are not the same but only similar involving sameness as well as some difference, that is, some irreducible difference in meaning makes a minimal common sense impossible, that is one cannot separate the sameness from the difference, we would still like to know what this sameness and difference precisely consists in, so the explanation appears in some way deficient, leaving something important unexplained.“

[28] „Avšak, odvětil by Kajetán, právě v tom spočívá povaha sjednoceného analogického pojmu obsahujícího nezredukovatelnou diverzitu dvou sjednocených vztahů. Jednota je slabší než u regulérně jednoznačného pojmu; nejedná se o jednotu univocity, nýbrž proporce.“²⁷⁹

Jak se tedy zdá, to, co Hochschild označil za nutné podmínky jakékoli akceptovatelné teorie analogie,²⁸⁰ totiž *neredukovatelnost* (tj. neredukovatelnost na jeden z extrémů ekvivocity či univocity) a *vysvětlitelnost* (tj. možnost zastavit se na nějaké finální instanci a nepostupovat právě popsaným způsobem *in infinitum*) nemůže být současně splněno. Jak jsem se pokusil ukázat už dříve, jediná smysluplná teorie analogie je právě analogie sekundární, totiž analogie, jež je redukovatelná na své extrémy.²⁸¹ Analogie primární (tj. analogie splňující jak neredukovatelnost, tak vysvětlitelnost), je neudržitelná.

Závěrem tedy konstatujeme, že nejen abstrakce skrze konfuzi, ale ani oba druhy analogie obecně se nezdají být zcela konzistentními popisy fungování pojmu jsoucna. Pojem jsoucna je tedy, lze snad tímto uzavřít, jednoznačný. Nyní je ovšem třeba vypořádat se s problémy, jež univocita přináší, jako například neblahé konsekvence ukázané aporií rodu. To bude námětem následující kapitoly.

7.3 PROBLÉM APORIE RODU

Abychom byli dostatečně v obraze, uveďme si formalizovanou verzi Aristotelovy aporie:

Premisa maior: Diference nespádají do rozsahu rodového pojmu, k němuž se připojují.

Premisa minor: Diference spadají do rozsahu pojmu jsoucna, k němuž se připojují.

Konkluze: Jsoucno není rodovým pojmem.

Všimněme si či vzpomeňme, že aporie rodu stojí a padá s jedním významným předpokladem: *diference jsou jsoucny* (premisa minor). Jestliže se ukáže, že tomu tak není, pak celá aporie přestává být rázem aporií a stává se falešným argumentem – a v důsledku toho se tak celá teorie analogie ukáže jako nepotřebná, neboť univocita by byla dostatečným vysvětlením situace jsoucna. Na podporu naší aporie zde uveďme silný argument předložený již výše zmíněným tomistou Janem od Svatého Tomáše:

[29] „Někteří odpoví, že diferencující charaktery nejsou jsoucno, nýbrž spíše něco na jsoucnu. Ale dejme tomu, že diference je modem na jsoucnu – i tak tento modus jsoucna buď je něčím ve skutečnosti, nebo je to nic. Pokud je to nic, pak působí, že se jsoucno liší ničím, což znamená,

²⁷⁹Ibid.: „But, Cajetan would retort, this is precisely the nature of the unified analogical concept involving irreducible difference of the two unified relationships. The unity is weaker than that in a regular univocal concept; it is not the unity of univocity, but proportion.“

²⁸⁰ Hochschild: *The Semantics of Analogy*, op. cit., s. 134-135. Pro Hochschildovu diskusi námitky z nekonečného regresi viz ibid., s. 131-135.

²⁸¹Mrázek: „Problém aporie rodu a analogie transcendentálních pojmů“, op. cit.

že se neliší. Pokud je něčím mimo nic, pak je jsoucnem, protože v tomto nejobecnějším smyslu „jsoucno“ zahrnuje cokoliv, co není nic.“²⁸²

V takto „silně“ formulované verzi je velmi obtížné premisu *minor* odmítnout; stačí, aby se cokoli lišilo od nicoty v sebemenším ohledu, a rázem je to jsoucnem. I přesto se v následujícím o odmítnutí tohoto předpokladu pokusím a následně ukážu, v čem je Janův (potažmo Aristotelův) argument nesprávný.

7.3.1 Odmítnutí premisy *minor*

Ze všeho nejprve je třeba si uvědomit, že esence klasicky – a velmi smysluplně – není chápána jako jsoucno, nýbrž jako *princip jsoucna*: kdybychom si totiž mysleli, že esence je jsoucnem, museli bychom v rámci předpokladu, že *každé jsoucno má svou určitost neboli esenci* tvrdit, že i esence má svou esenci, čímž bychom spustili *regressus ad infinitum*.²⁸³ Esence tudíž není jsoucnem. Za druhé je důležité, že diference (ať už specifická či generická – a snad dokonce i individuální) je součástí esence; jedná se totiž o *esenciální diferenci*. Neboť jak jsme viděli, diferenci získáme tak, že vzájemně konceptuálně oddělíme (abstrahujeme) nejbližší nadřazený pojem a diferenci, jež jej jaksi „zužuje“. To ovšem znamená, že už předchůdně musely tyto metafyzické části „v“ esenci *nějak* být – a tudíž jsou součástí esence.

A nyní: není-li esence jsoucnem, jak mohou být jsoucný její „části“? Zdá se, že taková „reifikace“ diferencí je zcela nepřijatelná: stejně nepřijatelná, jako případná „reifikace esence“, o níž jsme řekli, že implikuje nekonečný regres. Uznáme-li, že diference je jsoucnem, pak je třeba říci, že jako taková má svou určitost (nejde o jsoucno *simpliciter*, nýbrž o jsoucno nějakým způsobem strukturované). A touto strukturací zveme právě onu výše zmíněnou „abstrahovatelnost“ různých metafyzických částí: nadřazeného pojmu (nazvěme jej *rod 2*) a diference (nazvěme ji *diferencí 2*). Jenomže i *diference 2* je jsoucnem (dle analyzované teorie) a tudíž je rovněž „konceptuálně rozkladatelná“ (na *rod 3* a *diferenci 3*) – a takto do nekonečna.

Zastánci teorie, podle níž jsou diference jsoucný (nebo slovy premisy *minor*, spadají do rozsahu pojmu jsoucna) by museli obhájit jednu z následujících dvou možností: 1) nekonečný regres není diskvalifikující; 2) „reifikace“ diferencí neimplikuje nekonečný regres. A protože alternativa č. 1 je zřejmě nemožná (platí-li regres, pak diference vlastně nejsou nijak založeny a žádné jsoucno nemá vlastní určitost), bude obhájcům teorie rozsahové obsaženosti diferencí ve jsoucnu třeba obhájit alternativu druhou. O to se pokouší opět J. Fuchs ve své knize *Návrat k esenci* a nověji i (ačkoli „univočně“ orietovaný) L. Novák. Podívejme se na jejich stanoviska postupně.

²⁸²Jan od Svatého Tomáše: *Cursus theologicus et philosophicus Thomisticus* I, q. 14, a. 4 (přel. a cit. in: Novák: „Analogický pojem po Scotovi?“, op. cit., s. 154).

²⁸³Na obecnější úrovni tedy platí zákon: princip jsoucna není jsoucnem. Kdyby totiž byl, potřeboval by opět svůj „princip“ – a takto do nekonečna. Poslední fundací tohoto zákona je pak ještě obecnější zákon: „princip explanace nemůže zahrnovat sebe sama“ – tedy, zjednodušeně řečeno, entita, jež má být posledním vysvětlením určité skutečností, nesmí témuž vysvětlení sama podléhat.

7.3.1.1 Diskuse s J. Fuchsem II

Fuchs si uvědomuje (jeho slovy) „delikátnost“ nastoleného problému: zdá se totiž, že nelze dostatečně zajistit platnost premisy *minor*, neboť její afirmací bychom upadli do nekonečného regresu. Aby se tomuto závěru náš autor vyhnul, rozlišuje „konkrétně-kategoriální“ pohled na diferenci (potažmo celou esenci) oproti pohledu „abstraktně-transcendentálnímu“:

[30] „Esenci můžeme uvažovat ve dvojitým ohledu. Myslíme-li esenci o sobě, esenci jako takovou, tehdy ji abstrahujeme ze jsoucná a uvažujeme ji jako imanentní princip určení jsoucná. Predikáty o takto pojaté esenci ji musí v řádu ontologické reflexe zachovat oproti jsoucnu jistou autonomii. Nesmí působit její konfuzi se jsoucnem, nesmí vést k tomu, že bychom ji uvažovali jako jsoucnu [...] Esenci však můžeme uvažovat i s ohledem na její identizující funkci, pokud v řádu reality ustavuje toto jsoucnu v jeho bytí. A vzhledem k této zvláštní roli nelze odlišovat určité jsoucnu od jeho esence, neboť není čím... Označíme-li první pojetí esence jako abstraktně transcendentální, pak můžeme toto druhé pojetí chápat jako konkrétně kategoriální.“²⁸⁴

Učiněné rozlišení pak Fuchs může užít k obraně tomistické premisy, neboť ji interpretuje v onom konkrétně-kategoriálním významu, v němž esence (potažmo diference) jsoucnem skutečně je:

[31] „Když tedy druhá premisa tomistického sylogismu klade diferenci do rozsahu pojmu jsoucná, pak tomu lze rozumět tak, že diference je vzata kategoriálně – pokud tvoří identitu tohoto jsoucná, které jakožto určené touto diferencí spadá do rozsahu pojmu jsoucná.“²⁸⁵

Je Fuchsova argumentace úspěšná? Domnívám se, že nikoliv. Aby byl totiž sylogismus úspěšný, je třeba, aby se v něm vyskytovaly pouze tři termíny: subjekt (S), predikát (P) a střední termín (M). Užíváme-li tudíž v *minor* dle stávajícího předpokladu pojmu „diference“ konkrétně-kategoriálně, je třeba, má-li být argument úspěšný, tohoto významu užívat i v *maior*. To však není zřejmě možné: v konkrétně-kategoriálním významu totiž není pravdou, že generický pojem má diference mimo sebe. Naopak, v tomto významu totiž rozumíme diferencím právě *jakožto totožným se jsoucnem samotným*. (Reálné jsoucnu není jakýmsi „agregátem metafyzických částí“, nýbrž je, dle umírněně-realistickeho předpokladu, *reálně jednoduché* a členité je spíše jaksi „intencionálně“ či „slabě“ – mezi jednotlivými metafyzickými částmi jsoucná není tak „silná“ diference jako mezi dvěma reálnými jsoucnými.)

A z druhé strany, pokud bychom chtěli *maior* zajistit jako pravdivou, ihned bychom zjistili, že se nacházíme v abstraktně-transcendentální rovině; ale pak je třeba tuto rovinu respektovat stejným způsobem i v *minor*. I sám Fuchs si však uvědomuje, že co se abstraktně-transcendentální roviny týče, *esenciální diference jsoucná nemohou být samy jsoucnými*, stejně jako nemůže být jsoucnem esence jsoucná. A vzhledem k tomu, že nelze zajistit pravdivost našeho sylogismu jinak, než právě abstraktně-transcendentálním čtením, musíme konstatovat, že diference nespádají do rozsahu pojmu jsoucná; premisa *minor* je tak neplatná.

²⁸⁴Fuchs: *Návrat k esenci*, op. cit., s. 39.

²⁸⁵Ibid.; srov. též *ibid.*, s. 72-74.

7.3.1.2 Diskuse s L. Novákem

Z toho, co bylo dosud řečeno, by se mohlo zdát, že není zásadní rozdíl mezi transcendentálními pojmy a pojmy klasicky kategoriálními. Pak by nebyl důvod pro zavádění speciální kategorie analogických pojmů. K takovému závěru dochází i Lukáš Novák ve svých článcích „Conceptual Atomism, ‚Aporia generis‘ and the Way Out for Leibniz and Aristotelians“ a „Analogický pojem po Scotovi? Kritika tomistické teorie analogie“. Pokud jde o jeho polemiku s pokusem o důkaz jakési specifické zvláštnosti transcendentálních pojmů oproti pojmům generickým, s texty L. Nováka lze dle mého přesvědčení plně souhlasit. První z jeho zmíněných textů se však zároveň s obhajobou generického charakteru pojmu jsoucna snaží zachovat i předpoklad, podle něž máme difference chápat jako jsoucna – což je tvrzení, které jsme právě odmítli.

Dá se snad říci, že celý Novákův článek, či alespoň jeho závěr, je obhajobou pojmu *virtuální obsaženosti*. Virtuální obsažeností míníme takovou nutnou obsaženost jednoho pojmu v jiném, která není formální. Jinými slovy, virtuálně obsažený pojem není součástí definice pojmu, v němž je obsažen, a přesto k tomuto pojmu náleží nutně. Tak například si vezmeme pojem *člověk* („živočich rozumový“): v něm je pojem „živočich“ obsažen formálně, neboť se jedná o *definiční známku* daného pojmu. Za virtuálně obsažený bychom pak považovali pojem, který z definice člověka sice nutně vyplývá, ale není zde explicitně přítomen; klasicky se uvádí atribut „schopen smíchu“. Pojem „schopnost smíchu“ sice z pojmu „živočich rozumový“ vyplývá nutně, není v něm však *explicitně obsažen*.²⁸⁶

Virtuální obsaženost chápe Novák jako odpověď na problém nekonečného regrese, který by implikovala konjunkce konceptuálního atomismu²⁸⁷ s předpokladem, že všechny pojmy první intence označují nějaké jsoucno: cokoli je jsoucí, má ve svém obsahu pojem jsoucna; i o tomto pojmu jsoucna však řekneme, že je jsoucí a takto do nekonečna. Proti tomu Novák tvrdí, že zmíněný regres by plynul pouze v případě formální, „mereologické“ obsaženosti (tj. obsaženosti na způsob definiční známky) – nikoli obsaženosti virtuální.

To je v kontextu řešení konceptuálního atomismu asi přijatelné tvrzení. Domnívám se však, že ani virtuální obsaženost se nevyhne nekonečnému regrese diferencí, jenž stejným způsobem zasahuje i, jak jsme viděli, klasickou obsaženost formální. Podle Nováka je fakt, že difference je jsoucnem, pravdivý, protože se jedná o pojem první intence, jenž prý vždy označuje nějaké jsoucno.²⁸⁸ Novák dále přijímá tezi, podle níž nicota (ne-jeoucno) nemůže mít diferencující funkci; difference je tedy jsoucnem. Zároveň si však náš autor uvědomuje (a historicky to

²⁸⁶Srov. zvl. Novák: „Conceptual Atomism“, op. cit., s. 45; Novák: *Scire Deum esse*, op. cit., s. 55-65; Novák – Vohánka: *Kapitoly z epistemologie a noetiky*, op. cit., s. 128-137; Lukáš Novák: „Virtuální obsaženost namísto syntetických *a priori* jako vysvětlení možnosti metafyziky“, in: *Aithér* (časopis pro studium řecké a latinské filosofické tradice) 3, č. 5 (2011), s. 249-272.

²⁸⁷Za konceptuální atomismus můžeme označit přesvědčení, že existují nějaké, scotisticky řečeno, *simpliciter simplex* pojmy, to jest pojmy, jež už dále nelze analyzovat (nejlepším adeptem je zde samozřejmě pojem jsoucna).

²⁸⁸Novák: „Conceptual Atomism, ‚Aporia Generis‘ and a Way Out for Leibniz and Aristotelians“, op. cit., s. 33-40.

dokládá na příkladu pozice Dunse Scota), že je možné proti pojímání difference jako jsoucná vznést silnou námitku z nekonečného regrese.

A proto Novák přichází s pojmem virtuální obsaženosti: pokud prý nebudeme chápat konceptuální obsaženost pojmů v silném, mereologickém slova smyslu, nýbrž ve smyslu toliko virtuálním, není třeba postupovat do nekonečna. Nejde pak totiž o to, nekonečně analyzovat definiční známky příslušného pojmu, nýbrž spíše ustanovit nějaký ultimátní predikát, který sice zkoumaný pojem nějak reálně identifikuje, ne však tak, že bychom jej museli zahrnout do jeho definice.²⁸⁹

Problém právě vyloženého řešení řešení spočívá v tom, že nekonečný regres neodstraňuje – alespoň ne náš „regres diferencí“. Otázka totiž nezní „je pojem jsoucná obsažen v diferencích formálně, či virtuálně?“, nýbrž „je difference jsoucnem?“ – a vzhledem k takto položené otázce je zcela indiferentní, jak onu konceptuální obsaženost pojmem; zda silně (formálně), či slabě (virtuálně). I kdybychom totiž uznali, že difference obsahují pojem jsoucná toliko virtuálně, stále nám zbývá otázka: „znamená to tedy, že je difference jsoucnem?“ – a pokud na ni odpovíme kladně, dostaneme se do již probíraných obtíží.

Každé jsoucné je totiž nějak specifikováno, neexistuje nějaké jsoucné *simpliciter* ve smyslu čírého jsoucné, jež by nebylo ničím „více“ – takto pojaté (abstrahované) jsoucné je pouhou kognitivní konstrukcí, pojmem. Tím chceme vyjádřit, že každé jsoucné má určité generické, určité specifické a určité individuální charakteristiky, jež můžeme označit jako *difference*.²⁹⁰ A pokud jsou takové difference jsoucné, i ony musí mít vlastní difference – není vůbec podstatné, zda je v nich pojem jsoucná zahrnut formálně, anebo virtuálně. Důležité je, že mají opět své vlastní difference (které už *ex definitione* nejsou obsaženy virtuálně, nýbrž formálně, jelikož jsou součástí definice daného pojmu) a i ty jsou z logiky zkoumaného řešení opět jsoucí – a opět do nekonečna.

Na druhé straně je pravdou, jak jsme již zmínili, že podle L. Nováka není rozdíl mezi pojmem jsoucná (zde bychom snad mohli hovořit o všech transcendentáliích) a klasickými generickými pojmy. Říká dokonce, že tak jako je v každé diferencii virtuálně obsažen pojem jsoucná, je v ní virtuálně obsažen i jí příslušný generický pojem, k němuž se připojuje, neboť každá difference může náležet pouze „tomu svému“ vlastnímu rodu (zde se Novák odvolává na Aristotela).²⁹¹ Zároveň jsme ovšem viděli, že pojem rodu nelze vypovídat o diferencii (nemůžeme pravdivě říci, že difference *rozumový* spadá do rozsahu rodového pojmu *živočich*) – čehož si je právě Novák velmi dobře vědom.²⁹² Proto se zdá, že ani pojem jsoucná není dle této interpretace v diferencích obsažen ve smyslu logické nadřazenosti; a tak lze říci, že difference není jsoucnem,

²⁸⁹Ibid., s. 44–48.

²⁹⁰Tak i sám Novák píše (ibid., s. 25): „*It is impossible, analytically, that anything were a being but of no kind of being – in other words, it is impossible that there be anything, of which we could truly predicate being but no genus of being.*”

²⁹¹Ibid., s. 48; srov. Aristotelés: *Topiky* VI, kap. 6, 144b16–18 Podobnou myšlenku vyjadřuje Aristotelés v *Kategoriích*, c. 3.

²⁹²Novák: „Conceptual Atomism“, op. cit., s. 25–29; srov. citát [25].

jako spíše „něčím na jsoucnu“, jak říká Scotus.²⁹³ Pak už ale není důvod zastávat tvrzení, že diference je jsoucnem.

7.3.2 Komplikace s odmítnutím *minor*

Všechny provedené úvahy se zdají potvrzovat jedině: jsoucno není analogické. Dosud jsme se ovšem nevypořádali s námitkou Jana Poinsova vyjádřenou v citátu [29]. Na to se zaměříme nyní.

Abychom náš problém uspokojivě vyřešili, připomeňme, že dle umírněně-realistické teorie, již se zde budeme z dobrých důvodů držet, není reálné jsoucno jakýmsi „agregátem metafyzických částí“, nýbrž je samo v sobě relativně jednoduché a úplné. Taková relativní jednoduchost a úplnost ovšem nevylučuje jakousi „esenciální členitost“ jsoucna. To znamená, že ačkoli *reálně* je třeba říci, že jsoucno je (relativně) jednoduché, na *intencionální* či *oslabené* rovině můžeme jsoucno dělit na jeho metafyzické části. Na této úrovni – ale pouze na ní! – pak lze hovořit o jakési agregaci metafyzických částí v jeden celek, který pak ustavuje „intencionální“ jsoucno.

Kdybychom trvali na tom, že reálné jsoucno *jako takové* je skutečně agregátem svých metafyzických částí, v souladu s námitkou bychom museli uznat, že i tyto metafyzické části jsou jsoucné, čímž bychom nastartovali nekonečný regres (jednalo by se totiž o v sobě již ustanovené entity, jež pouze svým sdružováním konstituují nějaký nový celek); jakožto jsoucí by metafyzické části měly rovněž své metafyzické části. A v takové situaci by byla Poinsova námitka zcela na místě: pokud by takto „silně“ pojaté diference nebyly jsoucné, pak by skutečně neměly šanci cokoli konstituovat, určovat či ustavovat a ve skutečnosti by neexistovala žádná jsoucna.

Když si však na druhou stranu uvědomíme, že jsoucno samotné je jednoduché a relativně úplné, vůbec nás Janova námitka nemusí zasáhnout. Je pouze třeba si uvědomit, že *ordo cognoscendi non est ordo essendi*. Náš jazyk a naše pojmy sice základním způsobem vyjadřují realitu (jsou realistické), ale ne vyčerpávajícím a dokonalým způsobem – ne ve zcela stejné struktuře (jsou *umírněně* realistické). To se pak velmi explicitně projevuje například v tom, že ačkoli jsme schopni tvořit obecné pojmy, které jsou pravdivé (tj. týkají se reality), neznamená to ještě nutně, že potřebujeme zavádět jakýsi svět věčných idejí, v němž by existovaly obecniny jako takové. Umírněně-realistická koncepce disponuje velmi subtilním pojmovým aparátem, jímž celý tento složitý problém popisuje (jako je např. esence uvažovaná absolutně a další).²⁹⁴ Tím se nyní již nemusíme zabývat, spíše si na právě řečeném můžeme dobře uvědomit, že složité problémy jsou často mezní, tj. ani jeden z extrémů se v nich neosvědčí. Pro naše téma to konkrétně znamená, že budeme-li esenciální skladbu jsoucna z metafyzických částí pojímat příliš

²⁹³Této interpretaci Novákova textu nasvědčuje i jeho odvolání se na již zmíněného scotistu Jana Poncia (viz *ibid.*, s. 46, pozn. 61), který diferencím status jsoucna v žádném případě nepřiznával (k Ponciově koncepci srov. Novák: „Scotova nauka o pojmu jsoucna a spor o její interpretaci v barokním scotismu“, *op. cit.*, s. 569-570; podrobněji též Novák: *Spor o pojem jsoucna v barokním scotismu*, *op. cit.*, s. 28-39; 59-74;).

²⁹⁴Srov. kap. 3.3.

realisticky (*ultrarealisticky*), nikam se nedostaneme, protože spíše, než abychom něco vysvětlili, budeme se muset dále vypořádávat novými problémy.

Ale zpět k našemu problému: jaké uspokojivé řešení lze tedy navrhnout? Inu, právě takové, které nepromítá lidské kognitivní projekty do reality bez nutných předchůdných úprav; ty se neobejdou bez pečlivého rozlišení mezi tím, co je „realita“ a tím, co je „myšlení“ (mimochodem, právě toto rozlišování je důležité v opozici proti případným idealistickým tendencím chápat vše jako produkt našeho myšlení). „Realitou“ v našem případě je, že reálné jsoucno je relativně jednoduché; „myšlením“ je pak metafyzická členitost jsoucna.²⁹⁵ Pokud si uvědomíme, že takto pojaté metafyzické části (tj. tak, jak je myslíme) neexistují reálně, nýbrž jen intencionálně, není už těžké odmítnout Poinsovou námitku; difference nejsou reálnými jsoucnými, nýbrž spíše našimi *konceptuálními prezentacemi* reálných jsoucna; jedná se o jsoucna toliko intencionální, v pozdně-scholastické terminologii bychom řekli, že jde o tzv. *objektivní pojmy*.

Z hlediska reálného jsoucna jako toho, čeho existence je bezrozporná (případně toho, co je jakýmkoli způsobem)²⁹⁶ vskutku difference není jsoucnem, neboť její existence by vedla k rozporu – a tudíž se ani nedá říci, že nějakým způsobem *je*. (Pokud na tom Poinsová v logice své námitky trvá, můžeme říci, že skutečně jde o *nicotu*); na druhé straně, z hlediska pomyslného jsoucna, kde je jsoucnem vše, o čem můžeme nějakým způsobem hovořit, difference jsoucnem samozřejmě je, ale to je do značné míry způsobeno spíše naším myšlením, než realitou (ačkoli difference mají základ v realitě, a proto se nejedná o fabulace, tj. může existovat jak objektivně pravdivé, tak nepravdivé pojetí difference jsoucna).

7.4 PROBLÉM BOŽÍ JEDNODUCHOSTI

Tímto jsme odstranili jeden motivační zdroj pro zavedení analogie jsoucna. Zaměřme se nyní na ten druhý, podle něž jsoucno nemůže být jednoznačné Bohu a stvoření, neboť to by 1) snížilo Boží radikální transcendenci nad světem a 2) narušilo jeho absolutní jednoduchost. Na druhou stranu je zřejmé, že pojem jsoucna nemůže být pro Boha a stvoření analogický, neboť jde o zcela jednoduchý pojem; buď je tedy jednoznačný, anebo mnohoznačný, přičemž ekvivalence je, jak jsme již několikrát řekli, nesmyslná. Je tudíž třeba vysvětlit, jak může existovat objektivní jednoznačný pojem pro Boha a stvoření, aniž by byla zároveň zachována Boží transcendence a jednoduchost.

Jako první se nám nabízí řešení Dunse Scota, totiž že se sice jedná o objektivní jednoznačný pojem, ten je ovšem neadekvátní a nemá základ v realitě. Tím by se náš problém sice vyřešil,

²⁹⁵Jak už víme, jsoucno není členité v silném slova smyslu reálně, nýbrž jaksi „oslabeně“ – to ovšem neznamená, že by tato členitost byla pouze naším myšlenkovým výtvořem; spíše se hovoří o tom, že při poznávání této členitosti jde o kognitivní úkon „se základem ve věci“, *cum fundamentum in re*: pak nejde o čistou myšlenkovou recepci, ale ani o čistou produkci, nýbrž je přítomno obojí

²⁹⁶Srov. pozn. 272.

viděli jsme ovšem, že tato myšlenka není konzistentní. Budeme se tedy muset poohlédnout po jiném řešení.

Ačkoli hovoříme o dvou prouděch, jež různé myslitele motivovaly k zavedení analogie (aporie rodu a Boží transcendence/jednoduchost), domnívám se, že oba jsou redukovatelné na jediný (chybný) předpoklad; a totiž že metafyzické části mají nějaký silný typ existence, jenž se téměř vyrovná tomu reálnému.

Řekli jsme si, že metafyzické části nelze v žádném případě chápat jako reálná jsoucna; je naopak třeba velmi přesně rozlišovat mezi tím, co je reálné (tj. jsoucna, jež se ve světě realizují přesně tak, jak je pojmově uchopujeme) a tím, co je spíše vymyšlené; a v této druhé skupině je zase třeba rozlišovat mezi tím, co je myslí vykonstruováno na základě nějakých reálných vlastností věci, k níž se náš pojem vztahuje (*cum fundamento in re; rationis ratiocinatae*), a nebo bez tohoto základu (*sine fundamento in re; rationis ratiocinantis*). I pokud však přijmeme, že naše pojmy *mají* nějaký věčný základ, tedy že pluralitě našich pojmů o téže věci *skutečně odpovídá* nějaká metafyzická strukturace jsoucna, neznamená to ještě, že jde o strukturaci v silném slova smyslu *reálnou* – takovou, jakou nalzáme mezi reálnými jsoucnými. Spíše si realitu lépe přiblížíme, budeme-li tvrdit, že taková strukturace je naším konceptuálním projektem (výše jsme tuto situaci přibližovali mapě)²⁹⁷, který nám pomáhá jsoucna klasifikovat a identifikovat – přesto však ještě nejsme v nominalismu, neboť zastáváme právě onen fundament *in re*.

Aplikujeme-li tento náš poznatek na problém jednoduchosti Boží, můžeme si uvědomit, že *takováto* strukturace, tj. strukturace metafyzických částí, Boží jednotu *žádným způsobem neumenšuje*. To by se dělo teprve tehdy, kdyby byl Bůh složen z *reálných jsoucnen* – jako např. ze substance a jejích akcidentů. Měl-li by Bůh akcidenty, jeho dokonalost, jednoduchost a transcendence by tím vskutku utrpěla, neboť by zde platil argument, který jsme pro Boží jednoduchost uvedli výše.²⁹⁸ Tento argument se ale naopak vůbec nijak netýká metafyzické strukturace Boží esence. Jestliže má tedy Bůh se stvořením některé metafyzické části společné, jako např. „jsoucno“ či „substance“, nemusíme v tom vůbec hledat žádné antropomorfismy.²⁹⁹

Tímto se vyhýbáme nutnosti zavádět poněkud násilně působící tomistickou hierarchii mezi různými typy virtuální distinkce – *distinctio virtualis maior*, *distinctio virtualis minor*, *distinctio virtualis minima* –, jeichž úkolem je právě dostatečně respektovat jednoduchost příslušných entit, jimž náleží; tak *distinctio virtualis maior* je mezi jednotlivými metafyzickými částmi vzájemně a mezi metafyzickými částmi a jsoucnem, jemuž náleží; *distinctio virtualis minor* je mezi metafyzickými částmi a transcendentálním vztahem, jímž se vztahují ke svému bytí/příslušnému aktu; *distinctio virtualis minima* je pak mezi Božími dokonalostmi.³⁰⁰ Právě podané řešení se zdá být mnohem jednodušší a, řečeno dnešním jazykem, mající větší „explikativní sílu“. Stačí si totiž uvědomit, že metafyzické části nejsou jsoucnými. Tím se

²⁹⁷Kap. 3.3.

²⁹⁸Kap. 4.3.2.

²⁹⁹Srov. též Novák: „Analogický pojem po Scotovi?“, op. cit., s. 162, pozn. 25.

³⁰⁰Srov. Cardal: *Bůh ve světle filosofie*, op. cit., s. 145.

vysvětluje slučitelnost jejich mnohosti, ať už se realizují ve stvoření, či v Bohu; a je poněkud nadbytečné jakkoli je dále dělit a hierarchizovat.

Co se týče dalších pojmů, jež by mohly být společné Bohu a stvoření, jako jsou čisté dokonalosti, možnost jejich jednoznačného charakteru podle mého soudu přesvědčivě ukázal čtvrtý Scotův argument pro jednoznačnost.

7.5 CHARAKTER JEDNOZNAČNÝCH TRANSCENDENTÁLNÍCH POJMŮ

Analogie se tudíž zdá být zbytečným zmnožením problémů a dle známého kritéria Occhamovy břitvy by měla být odmítnuta; *aporia generis* se ukázala být pseudoprobémem a Boží transcendence je s jednoznačností konzistentní. Pojem *jsoucna* (a další transcendentální pojmy)³⁰¹ je tudíž klasicky jednoznačný generický pojem. Zbývá nám ještě zodpovědět otázku, co to vlastně znamená, že je pojem jednoznačný. Jinak řečeno, je třeba se ptát: O čem jsme to vlastně dokázali, že je jednoznačné?

Naše dosavadní argumenty se týkaly *simpliciter simplex* pojmů; přitom jsme čerpali z nauky Jana Dunse Scota. V jednom bodě se však od Scota nyní odchýlíme; není totiž, jak se domnívám, pravdou, že by univocita transcendentálních pojmů byla doménou *výlučně* logiky. Ačkoli lze souhlasit s tím, že logik může tento pojem vzatý absolutně nahlížet pouze jako jednoznačný a ne jinak, a stejně tak lze souhlasit, že metafyzik se naopak *může* zabývat *jsoucnem* jakožto analogickým, nelze už souhlasit s tím, že se jím tak zabývat *musí*; jinými slovy, ačkoliv metafyzik může zkoumat příslušnou metafyzickou část v kontextu jejího výskytu a v tomto smyslu ji pojímat jako analogickou, i on může do tohoto kontextu abstrahovat a zkoumat danou část *jako takovou*, tj. sjednocenou.

Scotovo tvrzení, že metafyzik zkoumá *jsoucno* pouze jakožto analogické,³⁰² totiž spočívá na předpokladu, o němž jsme ukázali, že je nesmyslný, totiž že pojem *jsoucna* je jak Bohu, tak stvoření sice jednoznačný, nezakládá se ale na žádné jejich reálné společností. My jsme však viděli, že je možné, aby se Bůh a stvoření shodovali v nějaké metafyzické části, aniž by byla zároveň narušena Boží jednoduchost/transcendence – a nakolik je toto možné, je možné i to, aby tato část *jako taková* byla předmětem metafyzického zkoumání.

³⁰¹Nadpis této podkapitoly hovoří o „transcendentálních pojmech“ – aniž bych chtěl nyní naznačovat, že scotistické „rozšíření“ transcendentálních pojmů (srov. pozn. 145) je adekvátnější oproti tomu tradičnímu (tomistickému) chápání transcendentálií jako konvertibilních vlastností *jsoucna*, užívám nyní tento pojem právě v onom Scotově významu; a to proto, abych ukázal, že jednoznačný podle mne není jen pojem *jsoucna* a pojmy s ním konvertibilní, nýbrž například i čisté dokonalosti predikované napříč stvořenou a nestvořenou realitou.

³⁰²Srov. citát [21], kap. 4.3.2.

Spíše než hovořit o tom, že tentýž pojem, jenž je z logického hlediska nutně a nezredukovatelně jednoznačný, je z metafyzického analogický, operujme raději s již výše zavedenými pojmy *primární* a *sekundární* analogie.

Jestliže je při zkoumání nějaké metafyzické části zohledněn určitý kontext (*modus*) jejího výskytu, pak je při srovnání s toutéž metafyzickou částí, jež je však realizována v kontextu odlišném, jeden pojem, jenž ji označuje, mnohoznačný. Záleží pak na tom, zda tento pojem zkoumáme z logické, či metafyzické perspektivy: jestliže z logické, jde o ekvivocitu, jestliže z metafyzické, jde o analogii. V tomto případě se nám jedná o analogii sekundární, neboť ačkoli zohledňuje různé kontexty výskytu metafyzické části, lze od nich abstrahovat a v jednoznačném pojmu uchopit onu metafyzickou část *jako takovou*. Sekundární analogie tedy spočívá v tom, že má jaksi odvozený charakter – je odvozena buď od univocity, nebo ekvivocity; a na tento základ je možné ji opět redukovat (tak pojmy „člověk“ a „kůň“ jsou analogické, neboť mají některé své metafyzické části společné; tato analogie je však v posledku redukovatelná na *v-určitém-smyslu-univocitu*, *-v-určitém-ekvivocitu*: tak jestliže necháme všechny metafyzické části koně i člověka bez úpravy, je zřejmé, že jde o ekvivocitu, neboť pojem člověka není synonymní s pojmem koně; naopak jestliže abstrahujeme specifické difference a zůstane nám jen pojem „živočich“, redukovali jsme naši analogii na jednoznačnost).³⁰³

Ačkoli z logického hlediska Duns Scotus zastával totéž stanovisko jako to, jež bylo právě vyloženo, zdá se, že z toho metafyzického nikoli; metafyzik totiž podle něho musí spolu se zkoumanou metafyzickou částí zohlednit i *modus* jejího výskytu – je tedy zástupcem pozice, již si můžeme nazvat „metafyzickou primární analogií“. V tomto bodě se tedy naše názory liší, neboť my jsme naproti tomu tvrdili, že i metafyzik může od těchto modalit abstrahovat; a že tudíž nic takového jako primární analogie zkrátka není smysluplné. Mimochodem řečeno, odmítnutí možnosti primární analogie a přijetí jen té sekundární lze vyjádřit i v termínech diverzity a difference; zatímco nemohou existovat zcela diverzní jsoucna, přesvědčení o existenci jsoucen toliko diferentních je smysluplné.³⁰⁴

³⁰³Lze asi této souvislosti říci, že na pojem jsoucna lze aplikovat tzv. analogii nerovnosti, již jsme vyložili výše.

³⁰⁴K rozlišení mezi diverzními či, řeckým termínem řečeno, heteronomními (dokonale odlišnými, nesdílejícími žádný společný základ) a diferentními či diaformními (sdílejícími společný základ, ale zároveň i něčím se lišícími) pojmy viz Aristotelés: *Met.* V, kap. 9. Lazella (*The Singular Voice of Being*, op. cit., s. 62) komentuje: „*To understand the role of ultimate difference, a distinction must be made between diversity and difference according to Aristotelian terminology. Difference occurs whenever two (or more) things share something in common and yet in some way are not the same. Plato and Socrates are different humans. White and black are different colors. Plants and animals are different types of living things. Two things are diverse, however, when they share nothing in common. The category of substance is diverse from that of position insofar as the two share nothing in common. Being, for example, is not a genus over and above them. It is not shared in common between them as most general genera.*“

7.6 „,JSOUCNO‘ JE PŮVODNĚ (NEZREDUKOVATELNĚ) MNOHÉ“ VS. „JSOUCNA JSOU PŮVODNĚ (NEZREDUKOVATELNĚ) DIVERZIFIKOVÁNA“

Jestliže byly úvahy předložené v předchozím oddílu správné, pak je jsoucno jednoznačné a celý problém je tím takříkajíc vyřízen. Zbývá nám však ještě jedna otázka principiálního charakteru: jsou-li difference, stejně jako všechny ostatní metafyzické části, jsoucný toliko intencionálně, a z reálného hlediska jsou tudíž *nicotou*, jak by řekl Poinsoť, jak mohou působit *reálnou* diverzitu jsoucen?

Tímto se dostáváme zpět k Aristotelovi a jeho tezi o původní mnohosti jsoucná; ta, připomeňme, zní:

[1] „Proto se tedy *různé nebo totožné* vypovídá o každé věci, když je srovnávána s jinou, pokud se nazývá jedno a jsoucno. Neboť jiné není záporem téhož; proto se nepřisuzuje tomu, co není – avšak říká se „není totéž“ –, ale přisuzuje se všemu jsoucím. Neboť jsoucno a jedno jsou přirozeně buď jedno, nebo nejedno...“³⁰⁵

Jsoucno je tedy původně a nezredukovatelně, řekněme *přirozeně* oddělené od ostatních; jedná se o dále neanalyzovatelný fenomén, jakýsi *brute fact*. Jsoucno je *samo sebou* diverzní, je samo sebou plurální.

Povšimněme si ovšem, že mluvíme-li o původní mnohosti jsoucná, nejedná se nám o jednu, nýbrž o *dvě* teze, které bychom mohli vyjádřit v následujícím znění: 1) „,jsoucno‘ je původně (nezredukovatelně) mnohé“ a 2) „jsoucná jsou původně (nezredukovatelně) diverzifikována“. Uvozovky v tezi 1) mají za cíl indikovat, že nehovoříme o nějakém konkrétním jsoucnu, nýbrž o samotném *pojmu* jsoucná. Naopak užití plurálu v tezi 2) indikuje právě diverzitu *konkrétních* jsoucen.

Která z těchto dvou tezí adekvátně vyjadřuje obsah citátu [1]? Zřejmě spíše ta první. Zdá se totiž, že citovaná Aristotelova pasáž hovoří o *diversum* jako transcendentální vlastnosti konvertibilní se jsoucnem *jako takovým* (viz tučně pasáže); a tak je i ve skutečnosti Aristotelés interpretován – jak Tomášem Akvinským, tak dnešními interprety.³⁰⁶ Jsoucno je tedy původně,

³⁰⁵Srov. pozn. 43.

³⁰⁶Srov. pozn. 36 a 60, a zde zvláště Ventimiglia: „Die Transzendentalienlehre des Thomas von Aquin“, op. cit.; id.; „Die Transzendente Vielheit des Thomas von Aquin in ihren theologischen Kontext“, op. cit. Tomášovo přijetí (Aristotelovy) teze 1), že jsoucno je původně plurální, mělo velmi výrazné důsledky i v jeho teologii – vzhledem k tomu, a) že podle Tomáše je Bůh *ipsum esse subsistens*, subsistující bytí, samotné a absolutní Jsoucno, a b) že jsoucno je původně, *vnitřně* plurální, plyne z toho, že i Bůh bude *nějak* mnohý – to bylo pro některé motivačním bodem k tomu, považovat Tomášovo pojetí Boha jako *ipsum esse subsistens* za rozporné; Tomáš ovšem a) i b) syntetizoval do své trojiční teologie – teologie *trojjediného* Boha (Bůh, jakožto nejvyšší Jsoucno, eminentním způsobem zahrnuje všechny charakteristiky jsoucná, tj. jak diverzitu: ono „troj...“, tak identitu: ono „...jediny“). K tomu srov., kromě výše v této poznámce citovaných Ventimigliových textů, Gilles Emery: *The Trinitarian Theology of St. Thomas Aquinas*, New York: Oxford University Press 2007, s. 137-141. K Tomášovu pojetí Boha jako *ipsum esse subsistens* existuje značné množství literatury, viz např. Giovanni Ventimiglia: „Is the Thomistic Doctrine of God as ‚Ipsum Esse Subsistens‘ Consistent?“, in:

ze sebe mnohé (*aliud in alio*) – což se potvrzuje i Aristotelovou aporií rodu, neboť difference, nemohouc ke jsoucnu přistupovat zvenčí, je musí diverzifikovat jaksi zevnitř. Ale zde opět stojíme před problémem, před nímž jsme již jednou stáli: co to znamená, že jsoucno ke svým podřazeným (diverzifikuje se) sestupuje *samo ze sebe*? Inu, možná bychom se mohli pokusit o vysvětlení za pomoci něčeho, co by se silně přibližovalo tomistickým *modi essendi*³⁰⁷ – takové vysvětlení ovšem, jak jsme viděli, není příliš konzistentní. Zdá se, že jsme narazili na nevysvětlitelnou obtíž.

Na druhou stranu, v nějakém smyslu jsoucno skutečně musí být původně a neredukovatelně mnohé – trváme-li na tom, že difference nejsou jsoucny, pak jednotlivá jsoucna musejí být odlišná jaksi sama sebou, bez závislosti na nějakých zvenčí přistupujících entitách (diferencích). Dostáváme se tak k tezi 2) „jsoucna jsou původně (nezredukovatelně) diverzifikována“. Zprvu se čtenáři mohlo zdát, že rozdíl mezi 1) a 2) je toliko terminologický; nyní však již bezpochyby chápe, že tak tomu zdaleka není. Je rozdíl, jestliže řekneme, že *pojmem jsoucna* je původně mnohý (což nás pak přivádí až k poněkud podivným teoriím ohledně maximálního obsahu pojmu jsoucna apod.), anebo zda zastáváme pozici, podle níž *jednotlivá jsoucna* jsou od sebe původně, *sama sebou* navzájem odlišná. Rozdíl mezi těmito dvěma tezemi je natolik radikální, že 1) vede, jak se zdá, k analogii pojmu jsoucna, zatímco 2) indikuje univocitu.

Tímto tedy můžeme uzavřít naši odpověď na aporii rodu a na otázku, jak mohou nejsoucí difference vůbec něco diferencovat: difference jako takové nediferencují, protože konkrétní jsoucno takovou diferenciací nepotřebuje – je diferentní samo sebou. Rolí *differentiae entis* (abstrahovaných z nějakého věcného základu) pak je nikoliv diferencovat jsoucna, nýbrž nějak, alespoň přibližně, diferenciací jsoucen *vysvětlovat* – jde tedy, spíše než o difference v pravém slova smyslu, o naše *konceptuální projekty* či představy diferencí, které ovšem vycházejí z věci samotné a její metafyzické strukturace.

7.7 SCOTUS ARISTOTELŠTĚJŠÍ NEŽ ARISTOTELÉS PODRUHÉ

V knize *Perceptions in Scholastics and Their Interlocutors* publikoval Lukáš Novák článek věnovaný Scotově teorii poznání jednotlivin s názvem „More Aristotelian than Aristotle. Duns Scotus on Congizing Singulars“, jímž chtěl vyjádřit, že Scotus do důsledků domyslel a rozpracoval určité myšlenky formulované Aristotelem, který je však sám do takto konzistentní podoby nerozpracoval.³⁰⁸ Toto téma nás samozřejmě nemusí v tuto chvíli vůbec zajímat; na co chcí však upozornit, je název, resp. motiv Novákova článku – že Scotus je „aristotelštější než Aristotelés“. V této podkapitole se pokusím ukázat, že totéž platí i co se týče Scotova

European Journal for Philosophy of Religion 10 (2018) / 4, s. 161-191; Stephen L. Brock: „On Whether Aquinas’s *Ipsium Esse* is ‚Platonism‘“, in: *The Review of Metaphysics* 60 (2006) / 2, s. 269-303.

³⁰⁷Srov. Tomáš Akvinský: *QDV*, q. 1, a. 1, co.

³⁰⁸Lukáš Novák: „More Aristotelian than Aristotle. Duns Scotus on Congizing Singulars“, in: Daniel Heider – Lukáš Lička – Marek Otisk (eds.): *Perceptions in Scholastics and Their Interlocutors*, Speciální číslo Filosofického časopisu (2017) /2, s. 79-100.

umírněného realismu, jemuž je (vzhledem k tomu, že, jak jsme řekli, jeho formální distinkce je na naší škále klasifikující různé postoje k problému univerzálií blíže ultrarealismu, než tomistická distinkce virtuální) paradoxně věrnější, než tomisté. Nejprve upozorním na rozpor v Aristotelově filosofickém systému a následně ukážu, jak je Scotus (přinejmenším zárodečně) překonává.

7.7.1 „Aristotelsko-tomistická“ metafyzika Parmenidovským monismem?

První Aristotelův problém spočívá v tom, že je nevěrný svému umírněnému realismu. Tento stageirský filosof vstoupil do historie tím, že „Platónovy“ ideje, jsoucí mimo jednotlivá jsoucna, „stáhl na zem“ a vložil je „do“ věcí samotných, čímž dal vzniknout tzv. umírněnému realismu.³⁰⁹ Tento krok „vlození“ obecnin (metafyzických částí) „do“ jsoucen ovšem není ničím jiným, než jejich jakousi „dereifikací“ či „intencionalizací“. Tak ve svém spisu *O duši* Aristotelés píše:

[32] „Činnost vnímání směřuje k jednotlivinám, vědění však k obecninám, **které jsou jaksi v duši samé**“³¹⁰

Tímto tvrzením zavádí Aristotelés obecné pojmy „do duše“, to jest do pojmající mysli, jež si je projektuje do značné míry autonomně. Snad by tedy souhlasil, alespoň v intenci předloženého citátu (pomineme-li některé texty, jež hovoří protikladně, například ve prospěch substanciality obecnin), že metafyzické části nejsou reálnými jsoucnými.³¹¹

Je proto překvapující, když se z aporie rodu dozvídáme, že difference, druh metafyzických částí, jsou jsoucnými – a jsou-li jsoucnými difference, pak není důvod tvrdit, že ostatní metafyzické části jimi nejsou. Jsoucno se pak stává jakýmsi „agregátem metafyzických částí“, uijeme-li termínu, ježž jsme zavedli výše. Ještě zřetelnější je tento rozpor u Tomáše, jehož pozice je už umírněně-realistická zcela explicitně, jak jsme vyložili výše v kap. 3.3 Aporii rodu však rovněž bez nejmenšího zaváhání přejímá! Ani jeden z nich se nedrží klasické umírněně-realistické zásady, podle níž *princip jsoucna není jsoucnem*.

Odkud se ale tato jejich „nevěra“ umírněnému realismu bere? Všimněme si, že je zřetelná podobnost mezi Parmenidovým a Aristotelovým učením; člověku neznalému těchto dvou autorů by se mohlo zdát, že Aristotelés je žákem Parmenida pouze rozpracovávajícím myšlenky svého učitele. Za zastánce generického pojmání jsoucna se, oproti Aristotelově a Tomášově

³⁰⁹Ačkoli toto tvrzení není vůbec neproblematické, neboť u Aristotela se na toto téma vyskytují myšlenky, jež si zcela explicitně protirečí (srov. Heider: „Úvod do pronlematiky univerzálií v první a druhé scholastice“, op. cit., s. 12-13); já chci nyní poukázat na zajímavý rozpor, který snad tolik explicitní není.

³¹⁰Aristotelés: *O duši* (417b22-24), cit. in. Heider: op. cit., s. 12. Zvýraznění je mé.

³¹¹Srov. též Aristotelés: *Kategorie*, c. 5: „Všechno ostatní se vypovídá buď o prvních podstatách [substancích] jako podmětu, nebo jest v nich jako v podmětu. To je zřejmo z jednotlivých příkladů. Tak se živočich vypovídá o člověku: proto se musí vypovídat i o určitém člověku. Neboť nebude-li se vypovídat o žádném určitém člověku, tedy ani o člověku vůbec. Rovněž barva je na tělese; tedy i na určitém tělese. Neboť není-li na žádném jednotlivém tělese, pak ani na tělese vůbec. A tak se všechno ostatní vypovídá buď o prvních podstatách jako o svém podmětu, nebo v nich jako v podmětu jest. Kdyby tedy nebyly první podstaty, nemohlo by být nic jiného.“

analogické koncepci, klasicky označují Parmenides a Platón.³¹² To ale není, jak se mi zdá, vůbec přesné: naopak, vždyť Parmenides by se pod aporii rodu bez váhání podepsal! Vždyť to byl on, kdo jako první řekl, že jsoucno, má-li se nějak diverzifikovat, pak pouze opět skrze nějaká jsoucna, což je ovšem absurdní – a tak Parmenidovi nezbylo, než formulovat svůj statický monismus. Jediný rozdíl mezi Parmenidem a Aristotelem, a zvláště pak jeho tomistickými následovníky, spočívá v tom, že tito se chtěli zmíněnému důsledku vyhnout, pročež řekli, že pojem jsoucna je plurální sám sebou, že se diverzifikuje *zevnitř*. Protože jsme ale viděli, že je obtížné něco takového vysvětlit, zdá se, že chtějí-li tito myslitelé trvat na svém předpokladu jsoucnosti diferencí, nezbyvá jim než následovat Parmenida a pochopit svět jako jedno neměnné Jsoucno. To je ale zcela nový pohled na klasickou aristotelskou metafyziku – ba, dovolím si užít neskromných slov klasika, jedná se téměř o „kopernikánský obrat“ v chápání jejího nejvnitřnějšího charakteru! Rozpor tohoto filosofického směru se tudíž zakládá na tom, že jeho explicitní snahou bylo vyhnout se Parmenidově pozici, k níž však nevědomky okruhem stejně dospívá.

Vzhledem k tomu, že existují pouze dva silné argumentační zdroje pro zavedení analogie, totiž aporie rodu a Boží transcendence/jednoduchost, a oba, jak jsme viděli, čerpají svou explanační sílu z nepřiměřené „reifikace“ metafyzických částí, můžeme snad bez nadsázky říci, že *veškeré argumenty pro analogii pojmu jsoucna vycházejí z popření elementárních principů umírněného realismu*. Každý umírněný realista zastávající analogii jsoucna je tak *eo ipso* inkonzistentní.

Jak se zdá, prvním, kdo tuto situaci prolomil, byl Duns Scotus. Nedomnívám se, že by jeho primární motivací pro odmítnutí jsoucnosti ultimátních diferencí byla snaha učinit umírněný realismus v tomto směru konzistentním; vždyť ani on, jakožto zastávce tzv. plurality substanciálních forem, netvrdil, že *žádné metafyzické části nejsou jsoucny*; jeho tvrzení se týkalo jen *ultimátních diferencí*.³¹³ I přesto však byl prvním, kdo si uvědomil, že premisa *minor* formalizované verze Aristotelovy aporie, jak byla předložena v úvodu do kap. 7.3, nemusí být vždy platná. Fakt, že v pozdní scholastice, zvláště té scotistické, už nebyla aporie rodu brána jako seriózní argument a celkem, jak jsme viděli, oprávněně byla odmítnuta jako pseudoprobém,³¹⁴ by nebyl pravdivým, nebýt myšlenek blahoslaveného Jana Dunse Scota, ačkoli on sám se tak daleko ještě nedostal. Dá se tudíž v tomto smyslu říci, že Duns Scotus je „aristotelštější než Aristotelés“.

³¹²Srov. Ventimiglia: „Die Transzendentalienlehre des Thomas von Aquin“, op. cit.

³¹³Srov. Lazella: *The Singular Voice of Being*, op. cit., s. 124-131; Wolter: *The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*, op. cit., s. 84-85.

³¹⁴ Srov. Novák: „Scotova nauka o pojmu jsoucna a spor o její interpretaci v barokním scotismu“, op. cit., s. 569-570

7.8 APORIE: ANALOGIE MEZI JSOUCNEM REÁLNÝM A INTENCIONÁLNÍM

Podívejme se nyní už jen stručně, jakým směrem nás dosavadní úvahy vedou. Tak například by bylo velmi zajímavým námětem dále zkoumat charakter oněch metafyzických částí, o nichž jsme tu již tolikrát hovořili; nejsou-li jsoucny, a v tomto smyslu jsou tedy nicotou, jak se liší například pojem „živočich“ od pojmu „kulatý čtverec“ či jiných nominálních výrazů, které sice zdánlivě něco označují, avšak v realitě nemají žádný skutečný korelát? Mohlo by se zdát, že se neliší nijak. Kdybychom však s tímto souhlasili, dostali bychom se ihned do nominalismu toho „nejhrubšího zrna“, podle něhož obecný pojem není nic než *flatus vocis*, záchvěv hlasu – prázdný zvuk. Nebude tedy rozumnější skutečně nějakou analogii (v určitém smyslu univocitu a v určitém ekvivocitu) mezi jsoucnem a principy jsoucna zavést?³¹⁵

Nyní se dostáváme ke skutečné aporii – již si filosofové uvědomovali už od dob Platóna, ačkoli se jejich řešení ukázalo jako ne zcela úspěšné. Z toho, co bylo dosud řečeno, je snad dostatečně zřejmé, že předložená aporie není na první pohled dobře řešitelná. Možná že by se o určité analogii mezi jsoucnem a jeho principy vsutku dalo hovořit – pak by ale bylo nutné revidovat pojetí pojmu jsoucna jako *simpliciter simplex*; jsoucno by pak nebylo tím nejzákladnějším (nejjednodušším) pojmem, na nějž se všechny ostatní redukuje, nýbrž samotný pojem jsoucna by byl redukovatelný na nějaký pojem základnější.³¹⁶ Ani to však není, jak už víme, zcela neproblematické.

Zdá se zkrátka (alespoň prozatím), že se opět musíme zastavit na tom, že jsoucna jsou původně, neredukovatelně a neexplifikovatelně *sama sebou* rozdílná. To je asi jediné, co můžeme *in statu isto* o vztahu *ens – differentiae entis* říci.³¹⁷

³¹⁵Tyto úvahy se netýkají jen metafyzických částí, nýbrž všech principů jsoucna, jež samy jsoucími nejsou; tak například, existuje-li vůbec něco takového, budeme analogicky hovořit o hylemorfických principech, totiž materii a formě, nebo o metafyzických principech, esenci a existenci. Ještě na obecnější úrovni můžeme říci, že jde o analogii mezi jsoucnem *reálným* a *intencionálním*, přičemž reálným jsoucnem rozumíme to, co může existovat nezávisle na našem myšlení, zatímco intencionální jsoucno nemůže – je do určité míry naším konceptuálním projektem či reprezentací reality, spíše než realitou samou.

³¹⁶Určit, jaký pojem by mohl tuto roli plnit, by záleželo na tom, jakou (kvazi-)definici pojmu jsoucna přijmeme jako správnou. Jedním z možných návrhů, který se mi na základě některých předpokladů, jež zde ovšem nebudu rozebírat, zdá přinejmenším zajímavým, by bylo chápat jsoucno jako to, co může existovat – tedy jako to, co není ve sporu existencí. Aby ovšem mohlo něco existovat, musí to mít „nejprve“ kompatibilní konceptuální známky (nejenže to musí být kompatibilní s existencí, nýbrž musí to být kompatibilní i samo se sebou, v rámci své metafyzické složenosti). A takovou „interní“ kompatibilitu metafyzických částí (*ens rationis raticinatae*) by snad bylo možno chápat jako něco, co je ještě základnější, než samotné jsoucno (*ens*) – neboť vzájemná kompatibilita metafyzických částí v rámci nějakého souboru neimplikuje kompatibilitu takového souboru s existencí, avšak kompatibilita nějakého souboru metafyzických částí s existencí implikuje vzájemnou „interní“ kompatibilitu metafyzických částí v rámci tohoto souboru.

³¹⁷Slovy Martina Heideggera, vyslovenými ovšem v poněkud odlišném kontextu (*Bytí a čas*, op. cit., s. 21): „*Toto průměrné a vágní porozumění bytí je faktem.*“

8 ZÁVĚR

Výchozí úvahou přítomného textu byla Parmenidova zdánlivě tautologická teze, že *jsoucno je a nejsoucno není*. Její problém spočíval v tom, že vedla svého autora k přijetí radikálně statického monismu, to jest k odmítnutí jakékoli možnosti existence plurality věcí. Existence mnohosti věcí totiž implikuje, že se tyto musí od sebe něčím lišit; nemůže to však být ani *jsoucno*, neboť 1) pak by se stejně lišilo stejným a 2) implikovalo by to nekonečný regres; nemůže to však být ani *nejsoucno*, neboť *nejsoucno prostě není* a je absurdní, aby to, co není, mělo jakoukoli kauzální schopnost.³¹⁸

V této studii jsme pak reflektovali, jakým způsobem na Parmenidovu dikci reagovali vybraní myslitelé následujících kulturních období, přičemž největší důraz byl kladen na to období, v němž měla největší dopad: na scholastickou scotisticko-tomistickou diskusi ohledně charakteru pojmu *jsoucna*; zda je tento jednoznačný (scotisté), či analogický (tomisté). Tato diskuse jako jeden z důležitých předpokladů zahrnovala právě otázku po *jsoucnosti differentiae entis*.

Považuji za poměrně zajímavý jev, že autoři snažící se nějak s Parmenidovou pozicí vypořádat se většinou ukázali jako věrní následovníci jeho myšlenkového paradigmatu. Tak Platón, v explicitní diskusi s Parmenidem, uvádí mnohost mezi, anachronicky řečeno, transcendentální vlastnosti *jsoucna*, čímž anticipoval téměř totožný krok, jež o více než patnáct století později učinil Tomáš Akvinský. Stejně tak Platónův žák Aristotelés tvrdí, že různost, diverzita, je *jsoucnem*. Oba tedy postupují tak, že odmítají Parmenidův předpoklad, podle něž *nejsoucno není*. Říkají totiž: v určitém specifikovaném smyslu, totiž ve smyslu mnohosti, difference, *nejsoucno je*, jinak bychom právě upadli do Parmenidova monismu.

Jak se ale domnívám, a jak jsem se i pokusil ukázat, tímto momentem se zmínění autoři k Parmenidově pozici paradoxně jaksí kruhově přibližují, spíše než aby jej vyvraceli; řekneme-li, že difference jsou *jsoucné*, že existují, pak nám vznikají právě ty problémy, jež zmiňoval už Parmenides: musíme vysvětlit, jak je možné, že se 1) stejně liší stejným a 2) jak to, že nutně vznikající nekonečný regres nediskvalifikuje existenci a naše chápání *jsoucnen* vůbec. Jestliže se nám takové vysvětlení nepodaří, nezbyvá, než přijmout Parmenidův monismus. Problematičnost pozice Platónovy, a zvláště pak té Aristotelovy a Tomášovy, pak nachází své eminentní vyjádření v teoriích pozdně-tomistické tradice, jako je abstrakce skrze konfuzi nebo rozlišování mezi různými typy virtuální distinkce.

V závěrečné kapitole svého textu jsem se pokusil nastínit možné alternativní řešení inspirované řešením Jana Dunse Scota. Snažil jsem se ukázat, že Parmenidovi se nevyhneme tvrzením, že *diverzita spadá do rozsahu pojmu jsoucna*. Máme-li Parmenidovu dikci, že *jsoucno je a nejsoucno není*, její řešení nespočívá v popření její druhé části. Spíše je třeba ukázat, že z *Parmenidovy dikce jeho monistický závěr neplyne*. Vzhledem k tomu, že Parmenidova pozice je zřejmě mylná, jak se podařilo dokázat sporem Platónovi i Aristotelovi, musíme trvat na tom, že mnohost *jsoucnen* je zkrátka jakýsi *brute fact*, je faktem, jenž vyplývá z toho, že každé *jsoucno* má svou vnitřní identitu a že se takových *jsoucnen* vyskytuje ve světě více – přičemž tento „kóvyskyt“ je v posledku nevysvětlitelný něčím od příslušných *jsoucnen* odlišným (něčím jim vnějším). Stejně tak jde ale o něco, co je nevysvětlitelné s odkazem k vnitřní identitě

³¹⁸Mimochodem, toto tvrzení (že absence čili nicota nemůže mít kauzální schopnosti) se poměrně humorným způsobem pokusil vyvrátit Tyron Goldschmidt ve svém článku „A Demonstration of the Causal Power of Absences“, in: *dialectica* 70 (2016) / 1, s. 85, jenž nečítá ani o slovo více, než nadpis a další bibliografické údaje o článku.

příslušných jsoucen vzatých samostatně. Jde zkrátka o důsledek toho, že existuje více v sobě ustavených individuálních jsoucen.

7.1 PRO ET CONTRA PŘÍTOMNÉ PRÁCE

V této poslední části mé práce bych se rád podíval na určité kladné a záporné momenty, jež ve své studii nalézám, a stejně tak na směr, jímž by se můj text mohl případně ubírat dále.

Za největší přínos svého textu považuji systematické reflexe týkající se analogie pojmu *jsoucna* a jejích podmínek. Ačkoli jsem v tomto ohledu postupoval autonomně (a pro někoho možná poněkud kontroverzně), domnívám se, že tento přístup je do značné míry využitelný i při zkoumání historických stanovisek autorů, jimiž jsem se zabýval. Toto mé přesvědčení lze ilustrovat právě na závěru, jehož jsem v předchozím, jak se domnívám, dosáhl: nejprve jsem zkoumal historické pozice některých autorů (Parmenides, Platón, Aristotelés, Tomáš Akvinský, Jan Duns Scotus, vybraní tomisté, zvl. Kajetán...), jejichž konzistenci jsem se v závěrečné kapitole pokusil prověřit do určité míry autonomně či, jak se říká, „na vlastní pěst“. Závěr, k němuž jsem dospěl, je takový, že klasická aristotelsko-tomistická tradice je ve své podstatě latentně (a neuvědoměle) parmenidovská – neboť, stejně jako Parmenides, přijímá *jsoucna* diferencí. Tento poznatek, je-li pravdivý, má ovšem zásadní vliv na to, jakým způsobem budeme k této filosofické tradici přistupovat a jak ji budeme nadále interpretovat, popřípadě na to, jak se jí necháme inspirovat. V tomto smyslu můžeme tedy říci, že „čistě systematický“ přístup má co říci i těm, již se zabírají spíše historií filosofie (ačkoli je pravdou, že větší význam mají pro ty, co se zabývají spíše pravdou, než čistě historií).

Za nedostatek své studie naopak považuji vlastní neznalost latinského jazyka. Kvůli ní jsem nebyl disponován ke čtení scholastických textů v originálním znění, což je téměř nezbytnou podmínkou pro hlubší studium jakéhokoli autora. Ovšem jsou tu k nalezení i další vady vycházející z nedostatečné obeznámenosti s cizími jazyky; k napsání kvalitní práce je třeba znát nejen primární, ale i sekundární texty k danému tématu; a k tomu je třeba znát jazyky, kterými jsou tyto texty psány. V tomto ohledu zůstávám rovněž pozadu. Dalším nedostatkem mého textu je, že jsem byl nucen místy velmi složité téma výrazným způsobem zjednodušit (to se týká například Scotova pojetí objektivit transcendentálních pojmů označujících Boha a stvoření nebo tomistické abstrakce skrze konfuzi) – to má sice pozitivní aspekt ve své intelektuální kompaktnosti, dobré srozumitelnosti a stručnosti; na druhou stranu to však příliš nepřispívá k samostatné badatelské práci v oblasti historie filosofie, ani ke vskutku hlubokému pochopení zkoumaného autora.

Studie si žádá být rozšířena v celé řadě možných nových námětů anebo těch, jež v mé studii byly sice základně diskutovány, nikoli však postačujícím způsobem, z nichž v následujícím uvedu jen některé. Zvláště zajímavým námětem je například vztah transcendentality *aliquid* k analogii pojmu *jsoucna*, jež jsme zde sice zmínili, nikterak jsme jej však nevyčerpali. Dále jsme zmínili vztah původní (vnitřní) plurality *jsoucna* k pluralitě v Bohu (jakožto subsistujícímu bytí, *esse subsistens*) – tj. k trojiční teologii; taková pluralita musí ovšem být takového charakteru, aby nebyla ve sporu s argumentem pro absolutní Boží jednoduchost.³¹⁹ Další otázkou by pak mohl být v poslední podkapitole mé práce nastolený problém analogie mezi *jsoucna* a jeho principy (druhem „intencionálních jsoucen“), jež by bylo lze sledovat jak systematicky, tak ale i historicky (zda byl již někdy v historii tento námět tematizován). Možnost tohoto „podvojného výzkumu“ (tj. jak systematicky, tak historicky orientovaného) se ovšem týká i mnou zavedeného rozlišení primární a sekundární analogie. Dalším důležitým

³¹⁹ Srov. kap 4.3.2, s. 56-57.

tématem, jež si bezpochyby zaslouží být řešeno, jímž jsem se zde však nezabýval, je způsob, jakým Scotovu univočnou teorii recipovali jeho pozdější žáci – z nichž někteří se neostýchali prohlásit, že pojem jsoucna se nijak zásadně neliší od klasických generických pojmů. A tak dále. Je nyní mým přáním, aby právě formulované problémy (či alespoň některé z nich) došly v budoucnu uspokojivého řešení.

ZKRATKY CITOVANÝCH PRAMENŮ

ARISTOTELEŠ:

Cat. *Kategorie*

Met. *Metafyzika*

Phys. *Fyzika*

JAN DUNS SCOTUS:

Ord. *Ordinatio*

JOSEPH GRETT:

Základy *Základy aristotelsko-tomistické filosofie*

KAJETÁN:

DNA *De nominum analogia*

PLATÓN:

Soph. *Sofista*

PORFYRIOS:

Isagogé *Úvod k Aristotelovým Kategoriím*

TOMÁŠ AKVINSKÝ:

DEE *De ente et essentia*

DPN *De principiis naturae*

In Eth. Nic. *Sententia libri Ethicorum*

In Met. *Sententia super Metaphysicorum*

In Phys. *Sententia super Physicorum*

In Sent. *Scriptum super libros Sententiarum*

QDV *Quaestiones disputatae de veritatae*

LITERATURA

PRIMÁRNÍ LITERATURA

ARISTOTELÉS:

- *Fyzika* (český překlad Antonín Kříž v Aristotelés: *Fyzika*, Praha: Rezek 1996).
- *Kategorie* (český překlad Antonín Kříž v Aristotelés: *Kategorie*, Praha: Nakladatelství československé akademie věd 1958).
- *Metafyzika* (český překlad Antonín Kříž v Aristotelés: *Metafyzika*, Praha: Rezek 2021).
- *Topiky* (český překlad Antonín Kříž v Aristotelés: *Topiky*, Praha Academia 1975).

JAN DUNS SCOTUS:

- *Ordinatio* I, d. 3, q. 1-2 (slovenský překlad Michal Chabada v Ján Duns Scotus: *O poznateľnosti Boha*, Bratislava: Serafín 2006).

JOSEPH GRETT:

- *Základy aristotelско-tomistické filozofie*, Praha: Krystal OP 2009 (do češtiny přeložil Karel Šprunk a kol.).

KAJETÁN:

- *De nominum analogia* (český překlad Petr Dvořák v Petr Dvořák: *Tomáš a Kajetán o analogii jmen*, Praha: Krystal OP 2007).

PARMENIDES A HERAKLEITOS:

- *Predsokratici a Platón. Antológia z diel filozofov*, Bratislava: EPOCH 1970.

PLATÓN:

- *Theaitétos*, Praha: Oikoymenh 2007 (český překlad František Novotný)
- *Parmenidés*, Praha: Oikoymenh 2010 (český překlad František Novotný).
- *Sofistés*, Praha: Oikoymenh 2009 (český překlad František Novotný).

PORFYRIOS:

- *Úvod k Aristotelovým Kategoriím* (český překlad Milan Mráz v *Filosofický časopis* 18 (1970) / 6, s. 971-987).

TOMÁŠ AKVINSKÝ:³²⁰

- *De ente et essentia* (český překlad Stanislav Sousedík v Stanislav Sousedík: *Jsoucno a bytí. Úvod do četby sv. Tomáše Akvinského*, Praha: Křesťanská akademie Praha 1992, s. 68-106).
- *De principiis naturae*, (český překlad Daniel Heider v *Studia Neoaristotelica* 7 (2010) / 2, s. 183-196).
- *Quaestiones disputatae de potentia* (český překlad relevantní pasáže Petr Dvořák v Petr Dvořák: *Tomáš a Kajetán o analogii jmen*, Praha: Krystal OP 2007).

³²⁰Není-li uvedeno jinak, čerpám Tomášova díla z anglického překladu dostupného online na URL <https://isidore.co/aquinas/>.

- *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 10 (český překlad Věra Štěpinová v *O pravdě, O mysli*, Praha: Krystal OP 2003); q. 21 (český překlad Věra Štěpinová v *Tomáš Akvinský: O dobru*, Praha: Krystal OP 2012).
- *Scriptum super libros Sententiarum* (český překlad relevantní pasáže Petr Dvořák v Petr Dvořák: *Tomáš a Kajetán o analogii jmen*, Praha: Krystal OP 2007).
- *Sententia libri Ethicorum* (český překlad relevantní pasáže Petr Dvořák v Petr Dvořák: *Tomáš a Kajetán o analogii jmen*, Praha: Krystal OP 2007).
- *Sententia super Metaphysicorum*
- *Sententia super Physicorum*
- *Summa theologiae*
- *Summa contra Gentiles* (český překlad relevantní pasáže Petr Dvořák v Petr Dvořák: *Tomáš a Kajetán o analogii jmen*, Praha: Krystal OP 2007; anglický překlad Antona C. Pegise jiné části je dostupný v Saint Thomas Aquinas: *Summa Contra Gentiles. Book One: God*, London: University of Notre Dame Press 1975).

SEKUNDÁRNÍ LITERATURA

AERTSEN, Jan A.: *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*, Leiden, New York, Köln: Brill 1996.

– „Medieval Theories of Transcendentals”, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, k datu 6.5. 2022 dostupné online, URL=<<https://plato.stanford.edu/entries/transcendentals-medieval/>>.

ASHWORTH, Jenniffer E.: „Suárez on the Analogy of Being. Some Historical Background“, in: *Vivarium* 33 (1995), s. 50-75.

ASHWORTH, Jenniffer E.– D’ETTORE, Domenic: „Medieval Theories of Analogy“, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, k datu 2. 3. 2022 dostupné online, URL=<<https://plato.stanford.edu/entries/analogy-medieval/>>.

BARTH, Timotheus A.: „Being, Univocity and Analogy According to Duns Scotus“, in: RYAN, John K.– BONANSEA, Bernardine M. (ed.): *John Duns Scotus 1265-1965*, Washington D.C.: The Catholic University of America Press 1965, s. 210-262.

BECK, Heinrich: „Einheit und Vielheit bei Thomas von Aquin, Hegel und Gustav Siewerth“, in: JABŮREK, Martin (ed.): *Jednota a mnohost*, Brno: CDK 2008, s. 210-221.

BERTI, Enrico: „Multiplicity and Unity of Being in Aristotle“, in: *Proceedings of the Aristotelian Society* 101 (2004) / 1, s. 185-207.

BROCK, Stephen L.: „On Whether Aquinas’s *Ipsium Esse* is ‚Platonism‘“, in: *The Review of Metaphysics* 60 (2006) / 2, s. 269-303.

BROWER, Jeffrey E.: „Aquinas on the Problem of Universals“, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 92 (2016) / 2, s. 715-735.

CARDAL, Roman: *Bůh ve světle filosofie*, Praha: Krystal OP 2001.

– *Filosofie jako lék. Partnerský vztah filosofie a medicíny v Platónově myšlení*, Praha: Academia Bohemica 2019.

– *Identita a diference. Systematický kurz ontologie*, Praha: Academia Bohemica 2011.

– „Platónův sofista – základy pluralistické metafyziky“, in: *Distance. Revue pro kritické myšlení* 8 (2005) / 1, s. 5-25.

CLARKE, Timothy: *Aristotle and the Eleatic One*, Oxford: Oxford University Press 2019.

CONTAT, Alain: „A Hypothesis about the Science of the Transcendentals as *Passiones Entis* According to Saint Thomas Aquinas“, in: *Alpha Omega* XVII (2014) / 2, s. 213-266.

D'ETTORE, Domenic: *Analogy After Aquinas: Logical Problems and Thomistic Answers*, Washington: The Catholic University of America Press 2018.

– „Analogy of Disjunction. John Duns Scotus vs. Hervaeus Natalis on the Univocity or Analogy of Being“, in: *Studia Neoaristotelica* 17 (2020) / 1, s. 7-33.

– „Being as First Known and the Analogy or Univocity of Being: Scotus versus Cajetan“, in: *The Review of Metaphysics* 73 (2020) / 4, s. 741-770.

– Domenic: „The Fifteenth-Century Thomist Dispute Over Participation in an Analogous Concept: John Capreolus, Dominic of Flanders, and Paul Soncinas“, in: *Medieval Studies* 76 (2014), s. 241-273.

– Domenic: „*Una ratio versus Diversae rationes*: Three Interpretations of *Summa theologiae* I, Q. 13, AA. 1–6“, in: *Nova et vetera* 17 (2019) / 1, s. 39-55.

DOOLAN, Gregory T.: „Aquinas on the Metaphysician's vs. the Logician's Categories“, in: *Quaestiones Disputatae* 4 (2014) / 2, s. 133-155.

DUMONT, Stephen D.: „Henry of Ghent and Duns Scotus“, in: John Marenbon (ed.): *Medieval Philosophy*, London – New York: Routledge 1998, s. 291-328.

– „Scotus's Doctrine of Univocity and the Medieval Tradition of Metaphysics“, in: AERTSEN, Jan A.– SPEER, Andreas (ed.): *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, Berlin, Boston: De Gruyter 1998, s. 193-212.

DVOŘÁK, Petr: „Odpověď na poznámky prof. Sousedíka“, in: *Akta Společnosti Tomáše Akvinského* 2 (2004), s. 40-43.

– „Sémantika analogie u Tomáše a v tomismu“, in: DVOŘÁK, Petr (ed.): *Analogie ve filosofii a teologii*, Brno: CDK 2007, s. 91-106.

– „Some Thomists on Analogy“, in: *Studia Neoaristotelica* 3 (2006) / 1, s. 28-36.

- „The Theory of Predication in Aquinas: Inherence or Identity?“, in: *Organon F* (2022) / 4, s. 406-426.
- „Tomáš a Kajetán o analogii jmen“, in: DVOŘÁK, Petr: *Tomáš a Kajetán o analogii jmen*, Praha: Krystal OP 2007, s. 8-33.
- „Tomášova teorie predikace ve světle obecné sémantické teorie“, in: *Akta Společnosti Tomáše Akvinského* 2 (2004), s. 15-35 (přetištěno v *Studia Neoaristotelica* 1 (2004) 1-2, s. 162-166).
- EMERY, Gilles: *The Trinitarian Theology of St. Thomas Aquinas*, New York: Oxford University Press 2007, s. 137-141.
- FUCHS, Jiří: *Návrat k esenci*, Praha, Krystal OP 2004.
- *Úvod do filosofie. 1. Filosofická logika*, Praha: Krystal OP 1999.
- FROULA, Katie: „St. Thomas Aquinas on Transcendental Multitude: An Aid to Reading his Texts on the Trinity“, in: *The Heythrop Journal* (2019), s. 1-14.
- GALLUZO, Gabriele: „Aquinas on Common Nature and Universals“, in: *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 71 (2004) / 1, s. 131-171.
- GARCIA, Jorge– NEWTON, Lloyd: „Medieval Theories of the Categories“, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, k datu 26. 5. 2022 dostupné online, URL=<<https://plato.stanford.edu/entries/medieval-categories/>>.
- GARRIGOU-LANGRANGE, Reginald O.P.: *Reality. A Synthesis of Thomistic Thought*, Ex Fontibus 2009.
- GILI, Luca: „The Order Between Substance and Accidents in Aquinas’s Thought“, in: *Studia Neoaristotelica* 8 (2011) / 1, s. 16-37.
- GOLDSCHMIDT, Tyron ve svém článku „A Demonstration of the Causal Power of Absences“, in: *dialectica* 70 (2016) / 1, s. 85.
- GRAHAM, Daniel W.: „Heraclitus“, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, k datu 15. 11. 2022 dostupné online, URL=<https://plato.stanford.edu/entries/heraclitus/#PhiPri>.
- HAYNER, Paul C. „Analogical Predication“, in: *The Journal of Philosophy* 55 (1958) / 20, s. 855-862.
- HALL, Alex: „Confused Univocity?“, in: KLIMA, Gyula– HALL, Alex: *Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics* 7 (2007), s. 18-31.
- HEIDEGGER, Martin: *Bytí a čas*, Praha: Oikoymenh 1996.
- HEIDER, Daniel: *Kdo byl František Suárez? Život a dílo „Vynikajícího doktora“*, Olomouc: Refugium 2009.

– *Suárez a jeho metafyzika. Od pojmu jsoucna přes transcendentální jednotu k druhům transcendentální jednoty*, Praha: Filosofia 2011.

– „Suárez on the Concept of Being. Is Suárez’s Concept of Being Analogical or Univocal?“, in: *American Catholic Philosophical Quarterly* 81 (2007), s. 21-42.

– „Úvod do problematiky univerzálií v první a druhé scholastice“, in: HEIDER, Daniel – SVOBODA, David (eds.): *Univerzálie ve scholastice*, České Budějovice: Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích 2012.

HOBZA, Pavel: „Jednota a mnohost mezi mýtem a logem aneb lekce z Platónova dialogu Sofisté“, in: JABŮREK, Martin (ed.): *Jednota a mnohost*, Brno: CDK 2008, s. 19-33.

HOERES, Walter: „Francis Suarez and the Teaching of John Duns Scotus on *Univocatio entis*“, in: RYAN, John K. – BONANSEA, Bernardine M. (eds.): *John Duns Scotus: 1265-1965*, Washington D.C.: Catholic University of America Press 1965, s. 263-290.

HOCHSCHILD, Joshua P.: „Cajetan on Scotus on Univocity“, in: *Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics* 7 (2007), s. 32-42.

– „Did Aquinas Answer Cajetan’s Question? Aquinas’s Semantic Rules for Analogy and the Interpretation of *De Nominum Analogia*“, in: *American Catholic Philosophical Association: Proceedings of the ACPA* 77 (2004), s. 273-288.

– „Proportionality and Divine Naming: Did St. Thomas Change His Mind About Analogy?“, in: *The Thomist* 77 (2013) / 4, s. 531-558.

– *The Semantics of Analogy: Rereading Cajetan’s De Nominum Analogia*, Notre Dame: The University of Notre Dame Press 2010.

CHABADA, Michal: „Abstraktívne poznanie podľa Jána Dunsca Scota – základné prístupy“, in: *Studia Neoaristotelica* 3 (2006) / 1, s. 37-55.

– *Ján Duns Scotus. Vybrané kapitoly z jeho epistemologie a metafyziky*, Bratislava: Univerzita Komenského Bratislava 2007.

– „K niektorým argumentom v prospech jednoznačnosti pojmu súcna u Jána Dunsca Scota“, in: DVOŘÁK, Petr: *Analogie ve filosofii a teologii*, Brno: CDK 2007, s. 119-140.

– „Rozumová intuícia podľa Jána Dunsca Scota – základné prístupy“, in: *Studia Neoaristotelica* 1 (2004) / 1-2, s. 85-100.

CHESTERTON, Gilbert Keith: *Svatý Tomáš Akvinský*, Praha: Krystal OP 1993 (z anglického originálu *St. Thomas Aquinas* přeložil Timotheus Vodička).

JABŮREK, Martin (ed.): *Jednota a mnohost*, Brno: CDK 2008.

KARFÍK, Filip: „Vieles wie Eines ist das Sein.“ Identität und Differenz bei Heraklit, Parmenides und Platon“, in: *Acta Universitatis Carolinae – Philologica. Graecolatina Pragensia* 15 (1997) / 1, s. 35-45.

KARFÍKOVÁ, Lenka: „Víra, která hledá nahlédnutí“, in: Anselm z Canterbury: *Fides quaerens intellectum*, Praha: Kalich 1990, s. 3-18.

KLIMA, Gyula: „The Medieval Problem of Universals“, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, k datu 8. 5. 2022 dostupné online, URL= <<https://plato.stanford.edu/entries/universals-medieval/>>.

LAZELLA, Andrew: *The Singular Voice of Being: John Duns Scotus and Ultimate Difference*, New York: Fordham University Press 2019.

MACHULA, Tomáš: *Tomáš a jeho sumy*, České Budějovice: Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích 2020.

– „Výklad čtyřiaadvaceti tomistických tezí“, in: MACHULA, Tomáš– FILIP, Štěpán Martin: *Tomismus čtyřiaadvaceti tezí*, Praha: Krystal OP 2010.

MALCOLM, John: „A Reconsideration of the Identity and Inherence Theories of the Copula“, in: *Journal of the History of Philosophy* 17 (1979) / 4, s. 383-400.

MARRONE, Steven P.: „Henry of Ghent and Duns Scotus on the Knowledge of Being“, in: *Speculum* 63 (1988) / 2, s. 22-57.

– „The Notion of Univocity in Duns Scotus’s Early Works“, in: *Franciscan Studies* 43 (1983), s. 347-395.

MEIXNER, Uwe: „Abstraktion und Universalie bei Thomas von Aquin“, in: *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, Freiburg, München: Alber 1994, s. 23-37.

MILBANK, John– Catherine Pickstock – Graham Ward: *Radical Orthodoxy: A New Theology*, London – New York: Routledge 1999.

MINGES, Parthenius: „Beitrag zur Lehre des Duns Scotus über die Univokation des Seinsbegriffes“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 20 (1907), s. 306-323.

MONTAGNES, Bernard: *The Doctrine of the Analogy of Being According to Thomas Aquinas*, Milwaukee: Marquette University Press 2004 (z Francouzštiny přeložil Edward M. Macierovski).

MRÁZ, Milan: „Analogie v Aristotelově filosofii“, in: DVOŘÁK, Petr (ed.): *Analogie ve filosofii a teologii*, CDK: Brno 2007, s. 19-33.

MRÁZEK, Benedikt: „Lidská svoboda a determinismus v myšlení Tomáše Akvinského“, in: *Distance* 25 (2022) / 2, s. 5-36.

- „Problém aporie rodu a analogie transcendentálních pojmů“, in: *Distance* 25 (2022) / 1, s. 5-30.
- „Scotova kritika analogie“, in: *Distance* 25 (2022) / 3, s. 53-80.
- NĚMEC, Václav: „Esence ‚uvažovaná absolutně‘ u Avicenny, Tomáše Akvinského a Jindřicha z Gentu“, in: HEIDER, Daniel – SVOBODA, David (eds.): *Univerzálie ve scholastice*, České Budějovice: Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích 2012, s. 72-98.
- NOVÁK, Lukáš: „Analogický pojem po Scotovi? Kritika tomistické teorie analogie“, in: DVOŘÁK, Petr (ed.): *Analogie ve filosofii a teologii*, Brno: CDK 2007, s. 141-162.
- „Conceptual Atomism, 'Aporia Generis' and a Way Out for Leibniz and the Aristotelians“, in: *Studia Neoaristotelica* 6 (2009) / 1, s. 15-49.
- „Confusion or Precision? Disentangling the Semantics of a Pair of Scholastic Terms“, in: *Studia Neoaristotelica* 17 (2020) / 2, s. 151-200.
- „More Aristotelian than Aristotle. Duns Scotus on Congizing Singulars“, in: HEIDER, Daniel– LIČKA, Lukáš– OTISK, Marek (eds.): *Perceptions in Scholastics and Their Interlocutors*, Speciální číslo Filosofického časopisu (2017) / 2, s. 79-100.
- „Odpověď Davidu Peroutkovi“, in: *Studia Neoaristotelica* 4 (2007) / 1, s. 90-95.
- „Odpověď prof. Sousedíkovi“, in: *Studia Neoaristotelica* 2 (2005) / 1, s. 122-123.
- „Problém abstraktních pojmů“, in: *Studia Neoaristotelica* 2 (2005) / 1, s. 167-184.
- *Scire Deum Esse. Scotův důkaz Boží existence jako vrcholný výkon metafyziky jakožto aristotelské vědy*, Praha: Kalich 2011.
- „Scotova nauka o pojmu jsoucná a spor o její interpretaci v barokním scotismu“, in: *Filosofický časopis* 52 (2004) / 1, s. 569-581.
- „Scotova ‚recepce‘ iluminacionismu. Případová studie scholastického přístupu k autoritám“, in: HEIDER, Daniel– SAMOHÝL, Jan– NOVÁK, Lukáš (eds.): *Pluralita tradic od antiky po novověk*, *Studia Neoaristotelica Supplementum II*, České Budějovice: Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích 2015, s. 147-164.
- *Spor o pojem jsoucná v barokním scotismu*, diplomová práce, Praha: Univerzita Karlova 2003, k datu 8. 7. 2022 dostupné online, URL = <<http://www.skaut.org/ln/docs/diplomka.pdf>>.
- „Suárez's Notion of Analogy: Scotus's Essential Order in Disguise?“, in: *American Catholic Philosophical Quarterly* 95 (2021) / 2, s. 195-233.
- „The Scotist Theory of Univocity“, in: *Studia Neoaristotelica* 3 (2006) / 1, s. 17-27; Stephen D. Dumont: „Transcendental Being: Scotus and Scotists“, in: *Topoi* 11 (1992) / 2, s. 135-148.

– „Virtuální obsaženost namísto syntetických *a priori* jako vysvětlení možnosti metafyziky“, in: *Aithér* (časopis pro studium řecké a latinské filosofické tradice) 5 (2011) / 3, s. 249-272.

NOVÁK, Lukáš – DVORÁK, Petr: *Úvod do logiky aristotelské tradice*, České Budějovice: Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích 2007.

NOVÁK, Lukáš – VOHÁNKA, Vlastimil: *Kapitoly z epistemologie a noetiky*, Praha: Krystal OP 2015.

NUSKA, Bohumil: „Symbolonové hodnoty analogie a modelu“, in: STACHOVÁ, Jiřina (ed.): *Model a analogie ve vědě, umění a filozofii*, Praha: Filosofia 1994, s. 264-288.

PALMER, John: *Plato's Reception of Parmenides*, Oxford: Clarendon Press 1999.

– „Parmenides“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, k datu 16. 11. 2022 dostupné online, URL=<<https://plato.stanford.edu/entries/heraclitus/#PhiPri>>.

PEROUTKA, David: *Aristotelská nauka o potencích*, Praha: Filosofia 2010.

– *Tomistická filosofická antropologie*, Praha: Krystal OP 2012.

PIEPER, Josef: *Tomáš z Akvina*, Řím: Křesťanská akademie 1972 (z německého originálu *Hinführung zu Thomas von Aquin* přeložil Maurus Verzig).

PORRO, Pasquale: „Henry of Ghent“, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, k datu 14. 7. 2022 dostupné online, URL = <<https://plato.stanford.edu/entries/transcendentals-medieval/>>.

SELIGMAN, Paul: *Being and Not-Being: An Introduction to Plato's Sophist*, The Hague: Nijhoff 1974.

SMITH, Garrett: „The Analogy of Being in the Scotist Tradition“, in: *American Catholic Philosophical Quarterly* 93 (2019) / 4, s. 633-673.

SOUSEDÍK, Stanislav: „Aristotelské pojetí individua v dnešní filosofické diskusi“, in: *Organon F* 7 (2000) / 1, s. 1-12.

– *Identitní teorie predikace*, Praha: Oikoyomenh 2007.

– *Jan Duns Scotus. Doctor subtilis a jeho čeští žáci*, Praha: Vyšehrad 1989.

– „Jan Duns Scotus. Hlavní rysy jeho metafyziky“, in: VILÍM, František– KARFÍK, Filip– NĚMEC, Václav (eds.): *Křesťanství a filosofie: Postavy latinské tradice*, Praha: Česká křesťanská akademie 1994, s. 139-146.

– *Jsoucnost a bytí. Úvod do četby sv. Tomáše Akvinského*, Praha: Křesťanská akademie Praha 1992.

- „Ke stati Petra Dvořáka“, in: *Studia Neoaristotelica* 2 (2005) / 1, s. 124-125.
 - „K příspěvku Lukáše Nováka“, in: *Studia Neoaristotelica* 2 (2005) / 1, s. 118-121.
 - „Poznámky k článku P. Dvořáka“, in: *Akta Společnosti Tomáše Akvinského* 2 (2004), s. 36-39.
 - „Tomistická teorie singulární predikace a její ontologické základy“, in: *Akta Společnosti Tomáše Akvinského* 2 (2004), s. 10-14 (přetištěno v *Studia Neoaristotelica* 1 (2004) 1-2, s. 55-61).
- STOKES, Michael C.: *One and Many in Presocratic Philosophy*, Washington: Centre for Hellenic Studies 1971.
- SVOBODA, David: „Absolutně uvažovaná přirozenost. Petr Fonseca a jeho významní středověcí předchůdci“, in: *Studia Theologica* 14 (2012) / 4, s. 102-126.
- „Koncepce univerzálií Dominika de Soto OP“, in: HEIDER, Daniel – SVOBODA, David (eds.): *Univerzálie ve scholastice*, České Budějovice: Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích 2012, s. 172-192.
 - *Metafyzické myšlení Tomáše Akvinského. Od pojmu jsoucná a jednoty k pojmu celku a části*, Praha: Krystal OP 2012.
 - *Metafyzika vztahů*, Praha: Krystal OP 2017.
 - „Transcendentálie a kategorie v díle Tomáše Akvinského“, in: *Studia Neoaristotelica* 5 (2008) / 2, s. 165-184.
- TAVUZZI, Michael: „Some Renaissance Divisions of Analogy“, in: *Angelicum* 70 (1993), s. 93-121.
- TONER, Philip: *Heidegger, Metaphysics, and the Univoicity of Being*, London – New York: Continuum 2010.
- VALENTE, Luisa: „Names That Can Be Said of Everything: Porphyrian Tradition and 'Transcendental' Terms in Twelfth-Century Logic“, in: *Vivarium* 45 (2007), s. 298-310.
- VENTIMIGLIA, Giovanni: „Die Transzendente Vielheit des Thomas von Aquin in ihren theologischen Kontext“, in: *Rivista teologica du Lugano* 17 (2012) / 1, s. 103-118.
- „Die Trszendentalienlehre des Thomas von Aquin: Denktraditionen, Quellen, Eigenheiten“, in: AERTSEN, Jan A.– SPEER, Andreas (eds.): *Was ist Philosophie im Mittelalters?*, Berlin, Boston: De Gruyter 2012, s. 522-528.
 - „Is the Thomistic Doctrine of God as ‚Ipsum Esse Subsistens‘ Consistent?“, in: *European Journal for Philosophy of Religion* 10 (2018) / 4, s. 161-191.

– „The Importance of Being Something. Studies on the Transcendentals (1994-2017)“, in: BRENET, Jean-Baptiste– CESALLI, Laurent (eds.): *Sujet libre: Etudes offertes à Alain de Libera*, Paris: Vrin 2018, s. 333-337.

VRIES, Josef de: *Základní pojmy scholastiky*, Praha: Rezek 1998.

WILKINS, Shane: *Henry of Ghent's Doctrine of Analogy. Its Origins and Interpretations*, M.A. Thesis, Leuven: Katholieke Universiteit Leuven 2007.

WILLIAMS, Thomas: „The Doctrine of Univocity is True and Salutary“, in: *Modern Theology* 21 (2005) / 4, s. 575-585.

WOLTER, Allan B.: „The Formal Distinction“, in: RYAN, John K.– BONANSEA, Bernardine M. (ed.): *John Duns Scotus 1265-1965*, Washington D.C.: The Catholic University of America Press 1965, s. 45-60.

– *The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*, New York: The Franciscan Institute St. Bonaventure 1946.