

ANALOGICKÝ POJEM PO SCOTOVI?

KRITIKA TOMISTICKÉ TEORIE ANALOGIE

A. ÚVOD

Scotova kritika analogických pojmů¹ představovala významný mezník v dějinách úvah o analogii a podstatně poznamenala všechny pozdější koncepce analogie, které se s ní musely vyrovnávat. Námětem tohoto příspěvku je kritické zhodnocení teorie analogického pojmu, která byla v reakci na Scotovu kritiku (rozvinutou v dílech jeho následovníků) vypracována a hájena v rámci tomistické školy. Budu postupovat tak, že nejprve vyložím obecně realistickou teorii jednoznačného pojmu, přičemž zároveň stručně objasním podstatu Scotovy kritiky analogie; poté postoupím k tomistické teorii analogie a na závěr předložím její kritiku. Ve svém výkladu tomistické nauky se budu opírat především o výklady Tomáše de Vio zvaného Caietanus,² Jana od sv. Tomáše³ a Josepha Gredta.⁴

B. REALISTICKÝ POJEM POJMU

Máme-li hovořit o problematice analogického pojmu, je třeba si nejprve ujasnit, co se v rámci scholastické tradice termínem „pojmem“ vůbec míní. V tomto výkladu budu vycházet z teorie pojmu, která byla detailně vypracována především v 16.–17. století v období tzv. druhé scholastiky a která představuje jakýsi společný majetek realistické⁵ části spektra tehdejší scholastické filosofie (obsazené kromě tomistů zejména v 17. století neobyčejně početným táborem scotistů a realistickou částí jezuitských myslitelů, hlásící se k odkazu F. Suáreze).

Realistická scholastická teorie pojmu vychází z jistých základních metafyzických a noetických předpokladů, které lze shrnout následovně:

1) Metafyzický realismus: Naše poznání realitu nekonstruuje, ani jí nevtiskuje její tvářnost. Naopak, realita má své bytí i svoji určitost sama ze sebe, nezávisle na naší poznávací činnosti.

2) Noetický realismus: Naše poznávací schopnosti mají k realitě přístup: realita sama se může stát předmětem našeho poznání, může do našeho poznání vstoupit a vtisknout tak poznávacím schopnostem svoji formu – *informovat je*

3) Pojetí rozumu jako svébytné poznávací schopnosti: Rozum jako schopnost postihovat obecné, nutné a tudíž neempirické vlastnosti reality je specifickou poznávací mohutností, podstatně odlišnou od smyslů, se svojí vlastní specifickou poznávací činností (myšlením), a to přesto, že je ve své činnosti na smyslech závislý.

Předpokládáme-li, že bytí reality nespočívá v „bytí poznán“, nýbrž že realita je jsoucí a určitá sama v sobě bez ohledu na naši poznávací činnost, a předpokládáme-li zároveň, že

¹ Podrobně ji ve svém příspěvku vykládá Michal Chabada.

² Thomas de Vio Cardinalis Caietanus: *De nominum analogia* [online], dostupný z [www: \(http://www.fordham.edu/gsas/phil/klima/ANALOGIA.html\)](http://www.fordham.edu/gsas/phil/klima/ANALOGIA.html) (dále zkracuji DNA).

³ Joannes a Sancto Thoma: *Cursus philosophicus Thomisticus*, Lugduni 1678 (dále zkracuji CPhTh).

⁴ Josephus Gredt: *Elementa philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, Editio 13. recognita et aucta ab Eucharico Zenzen O.S.B., Barcinone – Friburgi – Brigoviae – Romae – Neo Eboraci 1961 (dále zkracuji EPh).

⁵ Termín „realismus“ má mnoho významů. Zde je užit ve smyslu „realismu obecnin“, neboli přesvědčení, že obecným jazykovým výrazům a případně pojmům odpovídá cosi v realitě. Níže si pracovně vymezujeme pojmy realismu metafyzického a noetického. Všechny tyto „realismy“ spolu ovšem souvisí, „realisté obecnin“ jsou např. přesvědčení, že tento realismus je nutným důsledkem realismu metafyzického a noetického.

reálné věci do našeho poznání nějak vstupují, stávají se pro naše poznání přítomnými, pak je zřejmé, že zde musí existovat nějaký specifický důvod této přítomnosti reality v poznání v tom kterém případě. Jinými slovy, pokud našemu poznání není realita přítomna sama sebou, musí mu být nějakými prostředky *zpřítomněna*.

Prostředky, které zpřítomňují či reprezentují něco od sebe odlišného, nazývá tradice *znaky*; výše uvedený závěr tedy můžeme vyjádřit i tak, že k poznání reality je třeba, aby byla zpřítomněna skrze nějaké znaky. Tyto znaky však nemohou být libovolné. Především musí jít o entity, které již žádné další zpřítomnění nepotřebují, a to ani samy o sobě, ani pokud jde o jejich reprezentující funkci – jinými slovy, musí jít o znaky, které jsou jednak našemu poznání *samy sebou přítomny*, a jednak o znaky, které *samy sebou zpřítomňují svůj předmět, aniž by musely být samy zpřítomněny*. Pokud by tyto podmínky nebyly splněny, uvrhlo by to výklad poznání do nekonečného regrese, jak lze snadno nahlédnout.

Důsledkem první podmínky je, že musí jít o entity existující přímo v poznávací schopnosti samotné, což je možné jedině tak, že jsou to samotné *akty* této schopnosti; důsledkem podmínky druhé je, že se musí jednat o tzv. znaky *formální*, znaky, které nemusejí být samy poznány (= explicitně zpřítomněny pro poznání), k tomu, aby bylo možné jejich *prostřednictvím* poznávat. Mimoto se musí jednat i o znaky *přirozené*, tj. takové, jejichž reprezentační vztah k příslušnému předmětu je dán samotnou jejich povahou a nikoliv nějakou konvencí, jinak by opět hrozil nekonečný regres. Jednak proto, že konvenční znaky nemohou být formální, protože jejich reprezentační schopnost je pro ně nahodilá, a jednak proto, že samotná příslušná konvence vyžaduje zpřítomnění, aby na jejím základě mohly konvenční znaky fungovat.

Přirozený formální znak, který reprezentuje skutečnost pro naše rozumové poznání, tj. pro myšlení, je to, co se nazývá *pojmem*, přesněji *formální pojem*. Teze o existenci formálních pojmů je, jak vidno, velmi pevně zakotvena v těch nejzákladnějších předpokladech celé aristotelsko-scholastické tradice, a je proto zejména v pozdní a druhé scholastice sdílena prakticky univerzálně, včetně tábora nominalistů (tj. vlastně konceptualistů). Podle nominalistů jsou formální pojmy rovněž vše, co k výkladu rozumového poznání potřebujeme, postulovat existenci dalších entit již není třeba.

Tomuto mínění však oponují realisté, a to na základě následující úvahy. Zdá se, že náš rozum nepostihuje věci přesně tak, jak ony samy jsou. Rozumové poznání je obecné a abstraktní, kdežto věci jsou samy o sobě individuální a konkrétní. Je tudíž rozdíl mezi tím, jak věci jsou samy o sobě, *reálně*, a jak jsou *námi pojímány*, je rozdíl mezi *reálným bytím* věcí a jejich bytím *intencionálním*, které mají díky tomu, že jsou předměty našich intencionálních aktů, tj. formálních pojmů.

Věc, nakolik existuje v intencionálním bytí, neboli nakolik je předmětem formálního pojmu, se nazývá *objektivním pojmem*. Role objektivního pojmu v realistické teorii je klíčová, a proto je velmi důležité tomuto konceptu správně porozumět. Pokud budeme nadále hovořit o „pojmech“, máme tím na mysli právě pojmy objektivní.

Především je třeba říci, že objektivní pojmy nejsou žádné obrázky či znaky věcí⁶ (těmi jsou formální pojmy) – jak vyplývá z výše uvedených noetických předpokladů, předmětem našeho poznání je *realita sama*, nikoliv nějaká její reprezentace. Objektivní pojmy jsou jednoduše věci samy, nakolik jsou rozumem pojaty. Tento důležitý fakt je mimo jiné nutným předpokladem realistické verze identitní teorie predikace: podle této teorie totiž při

⁶ Pokud se o objektivním pojmu někdy hovoří jako o znaku – *signum*., pak je to ve smyslu *signum quod*, tj. „to označené“, nikoliv *signum quo*, „to označující“.

predikaci intencionálně ztotožňujeme objektivní pojmy a věci, což by nebylo možné (resp. taková predikace by nemohla být pravdivá), pokud by objektivní pojmy nebyly s věcmi totožné i reálně, ve skutečnosti.

Na druhou stranu, ačkoliv věc, která existuje v reálném bytí, a věc, která existuje v bytí intencionálním jako objektivní pojem, je jedna a tatáž, přesto ji s ohledem na tuto různá bytí doprovázejí různé vlastnosti; jinými slovy, reprezentující akt rozumu pojímanou věc určitým způsobem „transformuje“ (proto vůbec objektivní pojmy zavádíme jako zvláštní entity). Tato transformace ovšem není *reálná*, nýbrž toliko *intencionální*, *pomyslná*: věc nepodstupuje žádnou reálnou změnu, stane-li se předmětem poznání, neboť poznání není činností tranzitivní, nýbrž imanentní. Proto je také vznikající objektivní pojem *jako takový* pouze něco pomyslného, nikoliv reálného, stejně jako specifické vlastnosti, které jej (pomyslně) odlišují od výchozí reálné věci.

Tuto intencionální transformaci pojímaného předmětu tradice nazývá *totální abstrakce*.⁷ Vlastnosti, které předmět díky abstrakci získává, charakterizují specifický způsob *rozumového* poznání; mezi nejdůležitější z nich patří *jednota*, *obecnost* a *abstraktnost* (podrobněji o nich bude řeč níže).

Z uvedeného je zřejmé, že právě pojem abstrakce je klíčový pro nosnost celé výše uvedené teorie objektivního pojmu; a nepřekvapí proto, že všechny spory ohledně možnosti či nemožnosti analogických pojmů, a vlastně celá diskuse o možnosti a povaze objektivních pojmů vůbec, která je podstatou tzv. sporu o univerzálie, se v posledku redukuje na otázku po povaze a možnosti abstrakce. Velmi vhodným východiskem pro porozumění této problematice je právě Scotova kritika analogických pojmů.

C. SCOTOVA KRITIKA ANALOGICKÝCH POJMŮ

Kritika, kterou Duns Scotus vznesl proti koncepci analogie na úrovni pojmů, se skládá v zásadě ze dvou kroků. První krok spočívá ve stanovení jistých *kritérií* pro jednoznačnost pojmu, v druhém kroku potom Scotus ukazuje, že pojmy, na které tradice obvykle vztahovala nauku o analogii (totiž především pojem *jsoucna*, ostatní transcendentální pojmy a pojmy čistých dokonalostí, které přenášíme ze stvořených věcí na Boha) tato kritéria splňují, a jsou tudíž jednoznačné.⁸

Kritéria jednoznačnosti uvádí Scotus v proslavené pasáži své *Ordinatio*:

*A abych zabránil sporům o význam termínu „jednoznačnost“, nazývám jednoznačným takový pojem, který je natolik jeden, že jeho jednota postačuje ke kontradikci, pokud je tvzen a popírán o témže předmětu, a postačuje také pro to, aby mohl hrát roli středního termínu v sylogismu tak, aby se spojení krajních termínů v závěru prostřednictvím pojmu, který je takto jeden, vyzovalo bez logické chyby ekvokace ve středním termínu.*⁹

Toto vymezení jednoznačného pojmu je hodno pozornosti z několika důvodů. Především si povšimněme, že Scotova kritéria pro jednoznačnost pojmu vlastně spočívají v požadavku na *korektní fungování v elementárních logických vztazích*, konkrétně vztahu kontradikce vztahu

⁷ V protikladu k abstrakci *formální*, která spočívá v přechodu od zaměření intencionálního aktu na subjekt nějaké určitosti na zaměření na samotnou tuto určitost. Tu zde ponecháme stranou.

⁸ Podrobně ke Scotovým argumentům proti analogii viz příspěvek Michala Chabady.

⁹ *Ord.* I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 26 (ed. Vat. III str. 18): „*Et ne fiat contentio de nomine univocationis, univocum conceptum dico, qui ita est unus quod eius unitas sufficit ad contradictionem, affirmando et negando ipsum de eodem; sufficit etiam pro medio syllogistico, ut extrema unita in medio sic uno sine fallacia aequivocationis concludantur inter se uniri.*“

vyplývání v sylogismu (které se oba zakládají na principu sporu). Tím Scotus jaksi *a priori* bere půdu pod nohama obhájcům analogie, neboť vlastně nenechává pro analogické pojmy vůbec žádný prostor: daný pojem buď uvedená kritéria splňuje, ale pak je jednoznačný, a nebo nikoliv, potom se ale vlastně vůbec nejedná o *jeden* identický pojem, neboť kde se porušuje princip sporu, tam se veškerá jednota a identita rozpadá.

Věnujme dále pozornost klíčové roli, kterou v předloženém kritériu hraje pojem *jednoty*, na nějž Scotus pojem *jednoznačnosti* prakticky redukuje a který na druhou stranu opírá přímo o elementární logické zákony. Jak uvidíme, právě otázka, v čem spočívá nebo může spočívát jednota pojmu, je pro spor o analogické pojmy klíčová.

Z řečeného je zřejmé, že těžiště Scotovy kritiky analogie spočívá právě v tomto prvním, zdánlivě nevinném pouhém vymezení významu termínu „jednoznačnost“. Těžko by totiž mohl nějaký Scotův oponent hájit tezi, že existují nějaké analogické pojmy, které Scotova kritéria nesplňují – to by znamenalo popření elementárních logických principů; a oponentům tudíž nezbyvá, než připustit platnost následných Scotových argumentů, které dokazují, že pojem jsoucna a ostatní pojmy, pokládané jimi za analogické, Scotem stanovená kritéria jednoznačnosti splňují.

V důsledku toho se kritika Scotovy eliminace analogických pojmů všeobecně soustřeďuje na jeho krok *první* a spočívá v pokusech ukázat, že Scotus vymezil jednoznačné pojmy *příliš široce*: že elementární logická kritéria pro „použitelnost“ pojmu v logických operacích splňují nejenom pojmy *jednoznačné*, nýbrž i pojmy *analogické*.

Vzhledem k tomu, co bylo řečeno o roli pojmu *jednoty* ve Scotově kritériu, lze snadno nahlédnout, že taková strategie obhajoby analogických pojmů vlastně spočívá v pokusech ukázat, že *i analogickým pojmům je vlastní jakási jednota*, která je dostatečná pro zachování platnosti základních logických zákonů i pro analogické pojmy. Než se však budeme moci zabývat otázkou, v čem by tato jednota analogického pojmu měla spočívát, je třeba nejprve objasnit, v čem spočívá jednota pojmu jednoznačného.

D. JEDNOTA JEDNOZNAČNÉHO POJMU

Vezmeme-li si nějaký běžný obecný pojem, např. pojem *živočich*, můžeme si povšimnout, že zatímco existuje *mnoho* různých reálně existujících živočichů, *pojem živočicha* je pouze *jeden*: řekneme-li „Šemík je živočich“ a „Horymír je živočich“, vypovídali jsme o obou hrdinech *totéž*, a to přesto, že Šemík a Horymír jsou *dva*, a nikoliv *jeden* živočich. V čem však tato jednota spočívá?

Pro pochopení některých velmi obecných pojmů, mezi něž patří pojem *jednoty*, bývá užitečné kontrastovat je s pojmem opačným. Vyjděme proto při zkoumání, v čem spočívá jednota pojmu, od jejího opaku, od ne-jednoty.

V čem spočívá nejednota Šemíka a Horymíra? Vysvětlení, které podává aristotelský realismus, spočívá na předpokladu, že všechna konečná jsoucna vykazují (mimo rozličných jiných typů složenosti) *cosi*, co se nazývá *metafyzická složenost*: určitá vnitřní struktura či rozlišenost na tzv. *metafyzické části*. Metafyzické části můžeme v prvním přiblížení chápat jako jisté *stránky* či *aspekty* reálného jsoucna, které nejsou navzájem reálně odlišné (tím se liší například od částí integrálních, dané kvantitativní rozprostraněností – moje levá ruka není reálně totožná s mojí pravou rukou), které však mohou být nezávisle na sobě předmětem rozumového kognitivního aktu – formálního pojmu. Je známý slavný scholastický spor o to, jakou přesně povahu má vzájemná odlišnost metafyzických částí, neboli ontologická *distinkce* mezi nimi: zatímco se Scotus a scotisté domnívají, že nezávislá poznatelnost různých metafyzických částí předpokládá jejich aktuální rozlišenost již *před* kognitivním úkonem

(tato aktuální rozlišenost reálně totožných metafyzických částí je právě ona slavná scotistická *formální distinkce na straně věci*), tomisté a jiní mají za to, že ve věci samé se metafyzické části aktuálně neliší a jejich rozlišení přináší teprve úkon rozumu (ve věci samé jsou tedy metafyzické části rozlišeny pouze *potenciálně* či *virtuálně* – je mezi nimi tzv. *větší virtuální distinkce*, „*distinctio virtualis maior*“). Tyto rozdíly však můžeme prozatím ponechat stranou, a vrátit se k našemu problému: jak teorie o metafyzických částech vysvětluje nejednotu Šemíka a Horymíra?

Odpověď zní, že tato nejednota je způsobena *přítomností navzájem nekompatibilních metafyzických částí v obou individuích*. Šemík i Horymír jsou oba materiální jsoucna – jinými slovy, jednou stránkou jejich bytí či jednou z jejich metafyzických částí je metafyzická část *těleso*. Tato metafyzická část však nemůže být žádným způsobem příčinou jejich vzájemné odlišnosti, netotožnosti či nejednoty, neboť je naopak příčinou jejich *shody*: co do své tělesnosti se Šemík a Horymír naprosto nijak neliší. Totéž platí o metafyzické části *živočich*, která je jim též „společná“ (v jakém smyslu, bude v zápětí objasněno). Ovšem kromě toho lze na Horymírovi a Šemíkovi identifikovat i aspekty či metafyzické části, v nichž se liší. Především je tu odlišnost co do druhu: Horymír je živočichem *rozumovým*, zatímco Šemík je živočichem – řekněme *koňovitým*; a poté i odlišnost *individuální* – Horymír se navíc liší nejen od Šemíka, nýbrž i od Křesomysla a od každého jiného individua vůbec zcela zvláštní metafyzickou částí, totiž svojí *individualitou* (kterou bychom snad mohli nazvat *horymírovitostí*). A rovněž Šemík (a Křesomysl) má svoji individualitu.

A jsou to právě tyto různé metafyzické části, různé *diference*, které jsou příčinou nejednoty či „rozdělení“ Šemíka a Horymíra – ale nejen to: díky reálné totožnosti Šemíkovy metafyzické části *živočich* s jeho druhovou a individuální diferencí, a reálné totožnosti Horymírovy metafyzické části *živočich* zase s jeho diferencemi, je i tato – sama o sobě jedna – metafyzická část *živočich* v různých individuích různě specifikována a individualizována, čímž svoji jednotu ztrácí a *stává se mnohou*: Šemík a Horymír nejsou *jeden* živočich, nýbrž *dva* živočichové, metafyzickou část *živočich* mají každý *svou vlastní*.¹⁰

Právě jsme si ujasnili, že generická, specifická a individuální nejednota reálných individuí je dána vlivem rozlišujících metafyzických částí, které daná individua konstituují a působí, rozlišenost i těch metafyzických částí, které samy v sobě důvod nejednoty daných individuí neobsahují, a to díky své „srostlosti“ („konkrétnosti“) s nimi. Nyní se však vraťme k původní otázce: v čem tedy spočívá naopak *jednota* objektivního pojmu, např. pojmu *živočich*?

Víme, že objektivní pojem není nic jiného, než samotná reálná věc, která prošla intencionální transformací skrze úkon abstrakce a existuje jako předmět formálního pojmu v intencionálním bytí. Rovněž již víme, že jednota objektivního pojmu (např. *živočich*) je vlastnost, která nepochází z reálných předmětům tohoto pojmu (např. Horymír a Šemík), neboť ty jsou mnohé, nýbrž je vlastní objektivnímu pojmu právě výlučně *nakolik je objektivním pojmem*, tj. *nakolik* prošel transformací skrze abstrakci. Z toho je zřejmé, že *příčinou jednoty pojmu je abstrakce, jednota pojmu je způsobena jeho abstrahovaností* Pro odhalení nejhlubšího kořene této jednoty tedy zbývá zodpovědět otázku, v čem abstrakce spočívá.

Odpověď na tuto otázku je však již nasnadě: jestliže příčinou *nejednoty* reálných individuí, která jsou reprezentována v jednom objektivním pojmu, je přítomnost různých metafyzických částí, pak transformace, jejímž výsledkem je jednota objektivního pojmu, nemůže spočívat v ničem jiném než ve *zrušení* této přítomnosti, tj. *v odstranění příslušných rozlišujících*

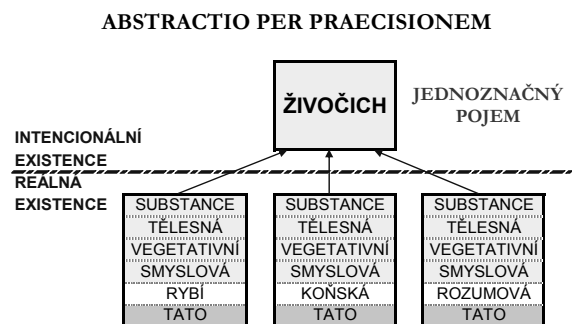
¹⁰ Touto tezí se liší realismus *umírněný* od *ultrarealismu*, který specifikaci a individualizaci, a tím numerickou rozlišenost, „společných“ metafyzických částí v reálných individuích popírá.

metafyzických částí z objektivního pojmu. Jinými slovy: jestliže objektivní pojem je pojata věc sama, *nakolik je pojata*, abstrakce spočívá čistě v tom, že kognitivní akt „pojme“, tj. učiní svým předmětem jen některé z metafyzických částí svého předmětu, zatímco ostatní ponechá stranou.

Například skrze formální pojem *živočicha* rozum činí rozum svým předmětem toliko metafyzickou část *živočich* (a všechny její části) obsaženou v Horymírovi, zatímco ostatní metafyzické části, kterým Horymír vděčí za svoji rozumovost a individualitu, ponechá stranou. Takto abstrahovaná metafyzická část *živočich* ovšem už není o nic více metafyzickou částí Horymíra, než Šemíka či Křesomysla, a proto formální pojem, jehož je bezprostředním předmětem, reprezentuje pro naše poznání nejenom Horymíra, nýbrž vůbec každé individuum, v němž se taková metafyzická část nalézá. Tuto vlastnost vztaženosti k mnohým – u formálního pojmu na způsob reprezentace, u objektivního pojmu na způsob identity („*esse in multis*“) – nazýváme *obecností* pojmu, a jedná se o jeden z dalších důsledků jeho *abstrahovanosti*, tj. zbavenosti specifikujících a individualizujících diferencí.¹¹ Prvotním důsledkem abstrahovanosti je však samotná *jednota* pojmu.

E. ABSTRAKCE SKRZE KONFÚZI A JEDNOTA ANALOGICKÉHO POJMU

To, co bylo právě vyloženo, je typ abstrakce, jímž scholastikové-realisté shodně vysvětlují vznik *jednoznačných* pojmů. Jejím charakteristickým rysem je, že vyloučení diferencí z abstrahovaného pojmu je *dokonalé*: výsledný pojem je těchto tyto diferencí zcela prost, a proto je dokonalá i jeho jednota (která je podstatou jeho jednoznačnosti). Technický termín, jímž se taková abstrakce označuje, zní *abstrakce skrze precizi* (*abstractio per praecisionem*), neboli abstrakce skrze jakési pomyslné „odřiznutí“ abstrahovaného pojmu od příslušných diferencí: tyto difference se nestanou žádným způsobem předmětem kognitivního aktu – formálního pojmu. Schématicky bychom tento typ abstrakce mohli znázornit následovně:



Výše jsme uvedli, že reakce obhájců analogických pojmů, tj. zejména tomistů, na Scotovu kritiku spočívá v odmítnutí jeho implicitního (a u pozdějších scotistů již explicitního) předpokladu, že jednota jednoznačného pojmu, spočívající v jeho dokonalé abstrahovanosti od diferencí, je jediným typem jednoty, který je s to zachovat pojmu způsobilost vystupovat bez problémů v logických vztazích. Úkolem obhájců analogických pojmů je tudíž nabídnout teorii, která by připouštěla pojmy s jakýmsi *slabším* stupněm jednoty, než je dokonalá jednota pojmu jednoznačného, ovšem ne zase tak slabým, aby zrušil logickou integritu pojmu, jak ji vyžadují výše uvedená Scotova kritéria. Je-li však míra jednoty daného pojmu dána měrou dokonalosti jeho abstrahovanosti, klíčovým požadavkem na obhájce analogických pojmů je

¹¹ Obecný formální pojem se pak nazývá *universale in repraesentando*, obecný objektivní pojem pak *universale in essendo*.

předložit nějakou *alternativní teorii abstrakce*, skrze niž by takto nedokonale jednotné analogické pojmy vznikaly.

Taková teorie skutečně vznikla; jejím prvním autorem je kardinál Tomáš de Vio zvaný Caietanus (1469–1534), na jejím prohloubení a doplnění se však podíleli i další tomističtí autoři jako Silvestr z Ferrary (cca. 1474–1526), João Poinsoť zvaný Jan od sv. Tomáše (1589–1644) a jiní. Abychom si však mohli přiblížit, v čem spočívá, musíme se krátce vrátit k problematice *ontologických předpokladů abstrakce*.

Jak již bylo částečně objasněno výše, logickým předpokladem *abstrakce skrze precizi* je existence určitého typu *distinkce* mezi metafyzickými částmi. V názoru na její přesnou povahu se scotisté a tomisté liší, nicméně důležitá shoda panuje v tom, že tato *distinkce umožňuje* u metafyzických částí, mezi nimiž se nalézají, *intencionální „precizi“* jedné části od druhé, tj. umožňuje, aby se jedna z těchto metafyzických částí stala předmětem intencionálního aktu, zatímco druhá nikoliv.

Tomistická teorie nedokonalé abstrakce, která má objasňovat povahu analogických pojmů a kterou právě zamýšlíme vyložit, vychází z předpokladu, že kromě metafyzických částí, které se liší od svých diferencí *větší virtuální distinkcí*, (tj. distinkcí, která není aktuální rozlišeností, ale pouze jakousi „příležitostí“ danou rozumu, rozlišit, co je samo o sobě nerozlišené), a mohou se tudíž stát předmětem abstrakce skrze precizi,¹² se v individuích nalézají ještě jakési metafyzické části jiného typu, jimž se ani takto slabé distinkce od příslušných diferencí *nedostává*, a příležitost k dokonalé abstrakci tudíž *neposkytují*.

Takovými „metafyzickými částmi“ jsou podle tomistů vesměs entity, které se nazývají *transcendentální vztahy*: totiž různé vztaženosti či zaměření, které nejsou svébytnými jsoucný, akcidenty z kategorie vztahu (jako například vztah podobnosti), nýbrž jsou *reálně totožné* se jsoucnem, které se jejich prostřednictvím vztahuje. Jedná se tudíž o jakési bytostné charakteristiky příslušného jsoucna: takové jsoucnno se vztahuje *samo sebou*, jeho vztah je pro ně *esenciální*, nikoliv *akcidentální*. Mezi transcendentální vztahy patří například vztah pasivní potence k aktu, vztah formy k jejímu subjektu, intencionálního aktu k jeho předmětu, a také bytostný vztah každého jsoucna k jeho bytí.

Tomisté tedy mají za to, že transcendentální vztahy nejen že jsou totožné se vztaženou věcí *reálně*, nýbrž dokonce i *virtuálně*, takže mezi vztaženou věcí a vztahem samotným není *větší virtuální distinkce* – jinak by samozřejmě bylo možné transcendentální vztah koncipovat skrze jednoznačný pojem. Jak je ovšem za těchto okolností možné, že disponujeme vůbec *nějakými* pojmy transcendentálních vztahů – např. pojmy *pasivní potence* či *jsoucnno*?¹³

¹² Srov. Joannes a S. Thoma: *CPhTh*, pars I, q. 2, a. 3, str. 102a: „*Dico tertio: Distinctio rationis ratiocinatae non supponit distinctionem aliquam ex natura rei actualem ex parte obiecti, nec illa datur. Quando vero actualiter fit ab intellectu illa distinctio, ex conceptibus intellectus resultant diversi conceptus obiectivi, non in esse rei, sed in esse obiecti, et repraesentati. ... Dico ultimo: Fundamentum distinctionis rationis ratiocinatae ex parte obiecti est virtualis aliqua distinctio, seu eminentia rei, quae unica existens plures rationes, seu perfectiones continet in aliquo esse...*“ J. Gredt: *EPh*, vol. I, Logica, pars 2, c. 2, q. 1, § 1, n. 119, str. 115: „*Distinctio virtualis definitur: intrinseca rei eminentia, qua in se eadem per simplicem continentiam perfectioneum praebet intellectui fundamentum distinguendi unam ab alia. Ex definitione colligitur distinctionem virtualem revera esse id, quod innuit nomen eius: non actualem, sed virtualem distinctionem seu rei distinguibilitatem et fundamentum distinctionis actualis seu rationis ratiocinatae, quae actu est in intellectu.*“

¹³ Jedná se o konkrétní pojmy transcendentálních vztahů, tj. pojmy, které neoznačují formu transcendentálního vztahu odděleně od subjektu (podobně jako pojem *podobnost* v případě kategoriálního vztahu), nýbrž jakožto v subjektu inherující (tj. podobně jako pojem *podobný* vyjadřuje kategoriální vztah *podobnosti* jakožto inherující v subjektu). Pojem *pasivní potence* vlastně znamená *schopný přijmout determinaci*, pojem *jsoucnno* znamená *mající bytí*. V obou případech je vyjádřena určitá transcendentální zaměřenost

Podle tomistů je to možné proto, že ačkoliv transcendentální vztahy nejsou od diferencí odlišné větší virtuální distinkcí, jakási odlišnost zde přece je. Není to sice odlišnost, která by umožňovala abstrakci skrze precizi, umožňuje však abstrakci jiného typu, nazývanou *abstrakce skrze konfúzi* (*abstractio per confusionem*) nebo *abstrakce skrze ne-explicaci* (*abstractio per non-explicationem*); pozdější tomisté tuto distinkci nazývají *distinkcí virtuální menší* („*distinctio virtualis minor*“).¹⁴

V čem tento typ abstrakce 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 skrze precizi difference, od nichž se abstrahuje, *nejsou aktuálně přítomny* v obsahu abstrahovaného pojmu, při abstrakci skrze konfúzi difference v obsahu pojmu *aktuálně zůstávají*, tj. jsou *aktuálně* předmětem kognitivního aktu, *jsou však poznány toliko nerozlišeně, konfúzně*.

Co je to *konfúzní poznání*? Nějaké dva předměty jsou poznány konfúzně právě tehdy, když jsou sice celé poznány, avšak tak, že *nejsou rozlišeny jeden od druhého*. Příkladem může být rastrová fotografie složená z bílých a černých teček: při pohledu z dálky je sice každá tečka v našem zorném poli, přesto však nerozlišujeme jednu od druhé. Jednotlivé tečky tedy vidíme *aktuálně*, avšak pouze *implicitně*, nerozlišeně. Teprve při bližším pohledu (či nasazení brýlí) můžeme tečky *rozlišit, explicovat*.

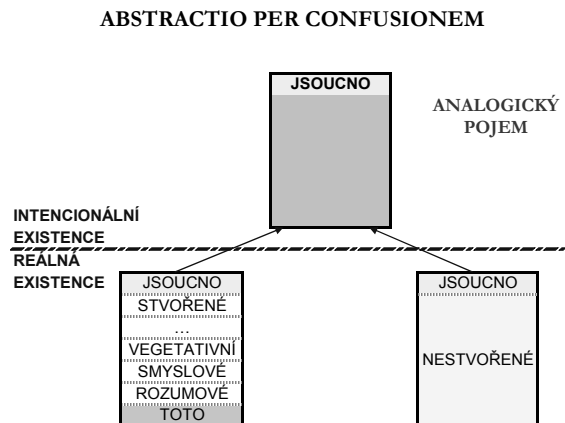
A podobně je tomu podle tomistů s abstrakcí transcendentálního vztahu: pokusíme-li se z reálné věci abstrahovat (konkrétní) pojem transcendentálního vztahu k bytí, abychom získali objektivní pojem *jsoucno* (tj. *to, co se transcendentálně vztahuje k bytí jako jeho nositel*), nepodaří se nám tento transcendentální vztah *precizovat* od všech ostatních diferencí, které danou věc konstituují, nepodaří se nám tyto difference z obsahu abstrahovaného pojmu *vyloučit*. Místo toho dojde k tomu, že se tyto difference *konfundují*, takže ve výsledném pojmu zůstává *explicitně* uchopen pouze onen transcendentální vztah, *implicitně*, avšak *aktuálně* pak jsou uchopeny i všechny ostatní difference – a to nejenom difference původního předmětu, nýbrž i všechny ostatní difference, které s daným transcendentálním vztahem (v našem případě jde o vztah k bytí) mohou být v jednotlivých případech spojeny. To vyplývá právě z *konfúzního* způsobu poznání těchto diferencí – jestliže totiž nějaký znak reprezentuje nějaký předmět A tak, že jej nerozlišuje od jiných předmětů B, C, D, ..., pak nereprezentuje předmět A o nic více, než předměty B, C, D, Pokud je tedy v pojmu *jsoucna* abstrahovaném z Šemíka pojata difference *živý* tak, že není rozlišena od difference *neživý*, znamená to, že je zároveň konfúzně pojata i difference *neživý* – a totéž platí pro všechny ostatní difference.¹⁵

subjektu. Hovoříme-li tedy o *abstrakci transcendentálního vztahu*, nemáme na mysli abstrakci vztahu jako *formy od subjektu* (to je totiž abstrakce *formální*, kterou nevznikají obecnější pojmy z méně obecných, nýbrž abstraktní pojmy z konkrétních), nýbrž abstrakci obecného pojmu *transcendentálně se vztahující tím a tím způsobem* z individua či méně obecného pojmu.

¹⁴ Samotný termín „menší virtuální distinkce“ se v tomistických textech neobjevuje v souvislosti s abstrakcí analogických pojmů příliš často; více se objevuje v teologickém kontextu (distinkce mezi Boží esencí a jeho atributy) a smysl tímto termínem postižený bývá vyjadřován spíše opisem: srov. např. J. Gredt: *EPh*, vol. I, Logica, c. 2, q. 1, a. 2, § 2, n. 176, corr. 3, str. 158: „*Praecisio, qua conceptus univoci ab inferioribus suis abstrahunt, est obiectiva seu cum fundamento in re perfectio. Hoc fundamentum in re perfectum est distinctio virtualis maior, praescindibilitas perfecta. Ens vero non est perfecte praescindibile ab inferioribus suis*“

¹⁵ Srov. Caietanus: *DNA*, c. 5, n. 45–46: „*Cum igitur ex supradictis, et ex ipso analogiae vocabulo pateat, quod analogo nomine non simpliciter una res, sed res proportione una significatur, talis autem idem est quod res diversae, ut similes proportionaliter: facile deduci potest, quod res analogae potest quidem intelligi, non cointellectis analogatis, et consequenter abstrahere ab eis. [46] Sed non sicut in univocis res una, (puta natura sensitiva, seu animal intelligitur, non cointellectis omnino natura humana et equina ut sic), sed sicut duae res ut proportionaliter similes*

Abstrakci skrze precizi tedy můžeme schématicky znázornit následovně (užijme opět příkladu pojmu jsoucna):



Z toho, co bylo řečeno, je zřejmé, že analogický pojem má nepochybně nižší stupeň jednoty, než pojem jednoznačný: difference, které jsou zdrojem nejednoty, totiž z něj nebyly zcela odstraněny, nýbrž byly pouze konfundovány, slity. Přesto zde jakási jednota zůstává, neboť všechny uchopené difference se navzájem shodují právě v onom transcendentálním vztahu, který je v pojmu vyjádřen explicitně. Proto se taková jednota nazývá jednotou *analogickou* či *proporcionální*:¹⁶ spočívá totiž na *shodě vztahů* či *poměrů* (*proporcí*), což je původní význam řeckého slova *analogia*.¹⁷ Tomisté jsou přesvědčeni, že i tato slabší, proporcionální

*intelliguntur, non cointellectis ipsismet duabus rebus secundum suas proprias naturas absolute. Ita quod analogi abstractio non consistit in cognitione unius et non cognitione alterius; sed in unius et eiusdem intellectione ut sic, et non intellectione absolute. Verbi gratia, entis abstractio non consistit in hoc, quod entitas apprehenditur, et substantia aut quantitas non; sed in hoc: quod substantia aut quantitas apprehenditur ut sic se habens ad proprium esse; (in hoc enim similitudo proportionalis attenditur) et non apprehenditur substantia, aut quantitas absolute. Et simile est de aliis rebus analogis, quales sunt fere omnes metaphysicales.”; Joannes a S. Thoma: CPhTh, pars 1, q. 13, a. 5, str. 186b: „Dico secundo: Analoga proportionalitatis propriae possunt habere conceptum unum respectu omnium analogatorum inadaequatum, et imperfectum, nec praescindentem ab inferioribus per aliquod quod in potentia illa includat, et actu excludat, sed per aliquid, quod actu non explicat, actu autem includat, seu implicet. ... Quod vero conceptus ille imperfectus, et inadaequatus, et non ita praescindens ab inferioribus, quod maneat in potentia ad illa, et sit contrahibilis per additionem conceptus differentialis, ex eo deducitur, quia sic esset conceptus univocus... Ergo analogum quod talem [scil. perfectam – L. N.] unitatem non habet, sed secundum quid, non debet solum in potentia includere diversitatem inferiorum, sic enim in actu simpliciter maneret unum, quod est esse univocum, et solum in potentia multiplex, seu diversum. Ut ergo non maneat simpliciter unum, actu debet includere diversitatem, licet actu non explicet illam.”; J. Gredt: EPh, vol. I, Logica, pars 2, c. 2, q. 3, a. 1, § 2, n. 169: „Sicut enim conceptus univocus inferiorum differentias **perfecte** relinquit praecisione perfecta, ita analogus **imperfecte** relinquit **confundendo** eas in aliqua ratione proportionaliter una, quam unice explicat. Ideo conceptus univocus differentias inferiorum suorum **potentia tantum** continet, conceptus vero analogus differentias **actu** continet, implicite et confuse.” (tučné zvýraznění L. N.); J. Gredt: EPh, vol. I, Logica, pars 2, c. 2, q. 3, a. 2, § 2, n. 176m str. 157: „Nam quia ens non abstrahit a differentiis inferiorum suorum, has differentias actu continet et enuntiat, confundendo eas tamen in ratione proportionaliter una *h a b e n d i e s s e* ... ita ens repraesentat omnium entium differentias, perseitatem, accidentalitatem etc., non prout sunt plura et distincta, sed prout sunt unum secundum quid, confundendo pluralitatem et distinctionem in illa ratione proportionaliter una, in qua conveniunt.”*

¹⁶ Srov. Caietanus: DNA c. 6, n. 71: „...analogum non conceptum disiunctum, nec unum praecisum inaequaliter participatum, nec unum ordine; sed conceptum unum proportionem dicit et praedicat.”

¹⁷ Jak objasňuje příspěvek Petra Dvořáka, ve scholastice bylo vypracováno více koncepcí analogie; analogie ve smyslu shody poměrů či vztahů se nazývá *analogie proportionalitatis*.

jednota je dostatečná pro zachování integrity analogického pojmu v logických vztazích, jak požaduje Scotus pro jednoznačné pojmy.¹⁸

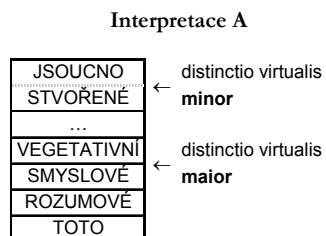
F. KRITIKA TOMISTICKÉ TOERIE

Dostáváme se k poslední části příspěvku, v níž bych si chtěl položit otázku, do jaké míry je výše vyložená tomistická teorie analogického pojmu přijatelnou koncepcí. Předložím přitom tři různé její interpretace a pokusím se ukázat, že ani jedna z nich se nevyhne vážným problémům formálně logického charakteru. Pro jednoduchost se přitom omezím na zkoumání aplikace tomistické nauky na pojem *jsoucna*, která se zdá být zdaleka nejvíce diskutovaná i věcně významná – vždyť na způsobu pojetí *jsoucna* závisí povaha celé metafyziky.

Pro stanovení schůdnosti tomistické teorie abstrakce skrze konfúzi se ukazuje jako klíčové přesně si ujasnit, jaký je vlastně vzájemný poměr jednotlivých metafyzických částí individua, které je této abstrakci podrobena – řečeno konkrétně, je třeba si ujasnit, „kde přesně“ se nacházejí které distinkce. Abychom si usnadnili vyjadřování v tomto směru, zaveďme následující jazykové konvence:

- je-li mezi A a B maximálně *menší virtuální distinkce*, budeme říkat, že A a B jsou *silně virtuálně identická*.
- je-li mezi A a B maximálně *větší virtuální distinkce*, budeme říkat, že A a B jsou *slabě virtuálně identická*.

Jestliže tomisté popírají jednoznačnost pojmu *jsoucna* na základě toho, že tento pojem nelze „precizovat“ od příslušných diferencí kvůli absenci větší virtuální distinkce, se pak první přirozená interpretace této nauky zdá být taková, jaká odpovídá následujícímu schématu. Nazvěme tuto interpretaci **interpretací A**:



¹⁸ Srov. Caietanus: *DNA*, c. 10, n. 111–113: „Unde, cum fit huiusmodi processus: Omnis perfectio simpliciter est in Deo; sapientia est perfectio simpliciter; ergo etc.; in minore ly sapientia non stat pro hac vel illa ratione sapientiae, sed pro sapientia una proportionaliter, idest, pro utraque ratione sapientiae non coniunctim vel disiunctim; sed in quantum sunt indivisae proportionaliter, et una est altera proportionaliter, et ambae unam proportionaliter constituunt rationem. [112] Significantur enim analogo nomine in quantum eadem sunt; unde non oportet analogum distinguere, ad hoc quod contradictionem fundet, et enuntiationis subiectum, aut praedicatum fiat; sed ratione identitatis preportionalis in se clausae, et quam principaliter dicit, ex se ad hoc sufficit. Contradictio enim dicitur consistere in affirmatione et negatione eiusdem de eodem etc., et non in affirmatione et negatione univoci de eodem univoco. Identitas siquidem tam rerum quam rationum, ut pluries replicatum est, ad identitatem proportionalem se extendit. [113] Ex hoc autem apparet, Scotum in I Sent., dist. 3, q. I, vel male exposuisse conceptum univocum vel sibi ipsi contradicere: dum, volens univocationem entis fingere, ait: «Conceptum univocum voco, qui ita est unus, quod eius unitas sufficit ad contradictionem, afirmando et negando ipsum de eodem». Et sic univocum vult esse ens. Si enim identitas sufficiens ad contradictionem, univocatio dicitur; constat quod, ponendo ens esse analogum, et secundum proportionalitatem tantum unum, satisfiet univocationi: quod scoticae doctrinae adversatur, tenenti ens habere conceptum unum simpliciter, et omnino indivisum, (ut de univocis diximus). Si autem non omnis talis identitas sufficit ad univocationem, non recte igitur univocatio conceptus declarata est esse eam, quae ad contradictionem sufficit, quasi proportionalis identitas ad hoc non sufficiat.“

V této interpretaci bychom předpokládali, že *větší virtuální distinkce* schází pouze mezi metafyzickou částí *jsoucno* (která má povahu transcendentálního vztahu k bytí) a bezprostředně přístupujícími diferencemi – tedy *stvořené/nestvořené*, případně ještě *substanciální/lakcidentální*. Toto pojetí by zhruba odpovídalo představě, že pokud postupujeme při abstrakci od méně obecných pojmů ke stále obecnějším, můžeme nejprve provádět skutečnou *precizi* diferencí a získávat tak jednoznačné pojmy *člověk, živočich* atd. až k pojmu *substance* resp. *stvořené jsoucno*,¹⁹ pokud se však pokusíme dovést abstrakci o krok dál, nedojde již k *precizi* diferencí, nýbrž pouhé *konfúzi* a vzniklý pojem tak bude toliko analogický.

Takováto interpretace však nevystihuje dobře povahu tomistické teorie. Tomisté se totiž domnívají, že metafyzická část *jsoucno* není silně virtuálně identická toliko s „nejvyššími rody“, nýbrž *s každou diferencí, každou metafyzickou částí vůbec*. To vyplývá z důvodů, na základě kterých tomisté analogii pojmu *jsoucna* vůbec hájí: a jedním z nich je (do jisté míry transformovaný) známý Aristotelův argument „*aporie rodu*“,²⁰ který Tomisté chápou v tom smyslu, že dokazuje nerozlučnou spjatost „*jsoucnosti*“ s kteroukoliv diferencí. Takto například argumentuje Jan od sv. Tomáše proti těm, kdo by chtěli diferencím upírat nutný status *jsoucna*:

Někteří odpoví, že diferencující charakter nejsou jsoucno, nýbrž spíše něco na jsoucnu. Ale dejme tomu, že diference je modus 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, že se neliší. Pokud je něčím mimo nic, pak je jsoucnem, protože v tomto nejobecnějším smyslu „jsoucno“ zahrnuje cokoliv, co není nic. ...

*A proto je třeba říci, že jsoucno je s těmito mody vnitřně spjata, neboť jsou vskutku něčím reálným a odlišným od nicoty.*²¹

Z tohoto důvodu bychom měli tomistické teorii rozumět spíše tak (**interpretace B**), že metafyzická část *jsoucno* jde jakoby „*napříč*“ všemi ostatními metafyzickými částmi²² a je s nimi *silně* virtuálně identická, zatímco tyto ostatní metafyzické části jsou navzájem pouze *slabě* virtuálně identické:

¹⁹ Podle toho, budeme-li za analogický pojem považovat pouze pojem *jsoucna* společný Bohu a stvoření, nebo také pojem konečného *jsoucna*, společný kategoriím stvořených věcí.

²⁰ Aristotelés, *Metafyzika* III, 998b24–27.

²¹ Joannes a S. Thoma, *CPhTh*, pars 1, q. 14, a. 4, str. 192b–193a: „*Respondent aliqui, rationes differentiales non esse ens, sed modo entis. Sed esto sit differentia nodus entis, vel ille nodus est aliquid in rerum natura, vel nihil. Si nihil, ergo facit differe per nihil, quod est non differe. Si extra nihil, ergo ens, quia in hac generalissima acceptione entis dicitur ens quidquid opponitur nihil. ... Quare dicendum est, quod in illis modis intrinsece imbibitur ens, quia vere sunt aliquid reale, et extra nihil.*“ Srov. J. Gredt: *EPh*_vol. 1, Logica, pars 2, c. 2, q. 3, a. 2, § 2, n. 175, str. 157: „*Atqui ens non abstrahit a differentiis inferiorum suorum, nam etiam haec differentiae, ut substantialitas seu perseitas, accidentalitas etc., sunt aliquid seu entitates.*“ V uvedeném citátu, který je součástí jediného Gredtova argumentu proti jednoznačnosti *jsoucna*, sice Gredt zmiňuje pouze bezprostřední diference (konečného) *jsoucna*, avšak jak zkratka „*etc.*“, tak fakt, že uvedený důvod, pokud platí, platí pro všechny diference bez rozdílu, nás nezanechávají na pochybách, že Gredt vztahuje silnou virtuální identitu se *jsoucnem* na všechny diference.

²² Srov. Caietanus, *DNA* c. 4, n. 32: „*Analogo autem nomine res diversae ita significantur, quod ut sic ad res diversas secundum proportionem unam uniuntur. Vocatur autem in proposito res, non solum natura aliqua, sed quicumque gradus, quaecumque realitas, et quodcumque reale in rebus inventum.*“

Interpretace B

| | |
|-------------|---------|
| STVOŘENÉ | JSOUCNO |
| ... | |
| VEGETATIVNÍ | |
| SMYSLOVÉ | |
| ROZUMOVÉ | |
| TOTO | |

dist. virt. minor ↑

Ovšem zde vzniká problém: takováto koncepce je totiž sporná, neboť jak silná, tak slabá virtuální identita jsou tranzitivní vztahy,²³ a tudíž platí následující argument (vyjadřujeme jej třemi ekvivalentními způsoby):

Argument proti interpretaci B

| | | |
|--------------------|--|---|
| $\check{Z} \neq R$ | <i>živočich</i> lze pojmut bez <i>rozumový</i> (a naopak) | $\neg(P(\check{Z}) \Leftrightarrow P(R))$ |
| $\check{Z} = J$ | <i>živočich</i> nelze pojmut bez <i>jsoucno</i> (a naopak) | $P(\check{Z}) \Leftrightarrow P(J)$ |
| $R = J$ | <i>rozumový</i> nelze pojmut bez <i>jsoucno</i> (a naopak) | $P(R) \Leftrightarrow P(J)$ |

| | | |
|-----------------|---|---|
| $\check{Z} = R$ | <i>živočich</i> nelze pojmut bez <i>rozumový</i> (a naopak) | $P(\check{Z}) \Leftrightarrow P(R) - \text{SPOR}$ |
|-----------------|---|---|

Písmena \check{Z} , R, J používáme pro označení metafyzických částí *živočich*, *rozumový* a *jsoucno*. Symbolem „=“ v levém sloupci míníme *silnou virtuální identitu*, symbolem „≠“ pak její popření; symbol „ \Leftrightarrow “ v pravém sloupci značí striktní (nutnou) ekvivalenci, predikát P interpretujeme jako „...je pojat“, tj. „je aktuálně předmětem intencionálního aktu (formálního pojmu)“.

Tento argument ukazuje, že připustíme-li silnou virtuální identitu metafyzické části *jsoucno* s každou diferencí, zrušíme tím vlastně jakékoliv *větší virtuální distinkce* vůbec, a tím i možnost abstrakce *jakéhokoliv* jednoznačného pojmu. Předpoklad *větší virtuální distinkce* mezi jakýmikoliv dvěma metafyzickými částmi je neslučitelný s jejich silnou virtuální identitou s metafyzickou částí *jsoucno*.²⁴

Někdo by se mohl pokusit vyhnout se uvedenému argumentu tím, že by popřel jednotu samotné metafyzické části *jsoucno* a modifikoval teorii v tom smyslu, že každá diference má *svůj* transcendentální vztah k bytí. Takto bychom dostali ještě jinou **interpretaci C** (pro nedostatek místa značím metafyzickou část „jsoucno“ pouze šipkou naznačující, že jde o transcendentální vztah):

Interpretace C

| | |
|-------------|---|
| STVOŘENÉ | ↑ |
| ... | ↑ |
| VEGETATIVNÍ | ↑ |
| SMYSLOVÉ | ↑ |
| ROZUMOVÉ | ↑ |
| TOTO | ↑ |

²³ Tranzitivitu těchto vztahů lze nahlédnout jednak úvahou *a fortiori*, neboť je-li „slabší“ vztah *reálné* identity tranzitivní, tím spíše bude tranzitivní silnější vztah identity virtuální, a jednak z definice těchto vztahů, jak je naznačeno interpretací v prostředním a formalizací v pravém sloupci důkazu.

²⁴ To lze názorně demonstrovat, pokud si představíme, že bychom měli výše uvedené schéma rozstříhat podél čar vyznačujících větší virtuální distinkce – nepodařilo by se nám tak izolovat („precizovat“) ani jedinou z metafyzických částí.

Ovšem ani tato interpretace se nezdá přijatelná, jakkoli jí nahrávají některé tomistické formulace, a to na základě následujícího argumentu:

Argument proti interpretaci C

Transcendentální vztah k bytí v metafyzické části *živočich* a transcendentální vztah k bytí v metafyzické části *rozumový* se buď *samy sebou* nějak liší, nebo nikoliv. Ale ani jednu z možností nelze připustit: Jestliže se totiž *samy sebou* liší, pak nemohou jako takové zakládat proporcionální jednotu analogického pojmu, která přece spočívá v tom, že tento pojem vyjadřuje explicitně *jeden* vztah. Pokud se však *samy sebou* tyto vztahy nijak neliší, pak není možné, aby v rámci jednoho individua byl jeden z nich *silně virtuálně totožný* s metafyzickou částí *živočich* a druhý z nich pouze *slabě virtuálně identický* – neboť za takových okolností neexistuje důvod, proč by jeden z nich *měl* a druhý z nich *neměl* být dokonale abstrahovatelný od jedné a téže metafyzické části. Vskutku, samotná teze, že mezi dvěma ničím se nelišícími metafyzickými částmi je přesto *větší virtuální distinkce* se zdá být sporná – pokud se A a B *nijak* neliší, pak mezi nimi nemůže být *žádná* distinkce.

Jsou-li uvedené argumenty správné, jsme nuceni připustit závěr, že přinejmenším v interpretacích B a C je tomistická teorie analogie pojmu jsoucna rozporná. Jak je tomu však s teorií A? Nebyla by snad ona východiskem, i když zřejmě nepředstavuje správnou interpretaci tomistické nauky?

Bohužel se ukazuje, že nikoliv, neboť argument proti interpretaci B lze snadno obrátit i proti interpretaci A – ovšem musíme vzít v úvahu metafyzické části nikoliv pouze jednoho a téhož individua, nýbrž dvou individuí konstituovaných protikladnými diferencemi – vezměme například diference *stvořené* a *nestvořené*:

Argument proti interpretaci A

| | | |
|------------|---|---|
| $S \neq N$ | <i>stvořené</i> lze pojmtout bez <i>nestvořené</i> (a naopak) | $\neg(P(S) \Leftrightarrow P(N))$ |
| $S = J$ | <i>stvořené</i> nelze pojmtout bez <i>jsoucno</i> (a naopak) | $P(S) \Leftrightarrow P(J)$ |
| $N = J$ | <i>nestvořené</i> nelze pojmtout bez <i>jsoucno</i> (a naopak) | $P(N) \Leftrightarrow P(J)$ |
| <hr/> | | |
| $S = N$ | <i>stvořené</i> nelze pojmtout bez <i>nestvořené</i> (a naopak) | $P(S) \Leftrightarrow P(N)$ – SPOR |

Jinými slovy: jestliže je (přinejmenším) větší virtuální distinkce mezi dvěma neslučitelnými diferencemi (např. *stvořený* a *nestvořený*), pak nemohou být obě zároveň silně virtuálně totožné s nějakou třetí metafyzickou částí.

G. ZÁVĚRY A SOUVISLOSTI

Všimněme si, že pokud je poslední uvedený argument platný, pak zcela padá koncepce *menší virtuální distinkce* jako ontologického základu pro abstrakci analogického pojmu od různých diferencí – jinými slovy, padá koncepce *abstrakce skrze konfúzi*. Tento závěr je však možný pouze díky jistému předpokladu, který jsme doposud nezpochybňovali: a sice že *silná virtuální totožnost je symetrický vztah*. Tato skutečnost se odráží v oné klauzuli „a naopak“ ve výše uvedených argumentech, a v užití ekvivalence a nikoliv implikace příslušných formalizací. Je však *nutné* silnou virtuální identitu chápat takto? Proč by nemohl nastat takový vztah dvou metafyzických částí A a B, že by bylo možné koncipovat A bez B, ale nikoliv B bez A, tj. silná virtuální identita by platila pouze „jednostranně“?

Mám za to, že takovému předpokladu nic nebrání. Můžeme bez potíží v intencích Aristotelovy aporie rodu připustit, že pojmy diferencí nelze dokonale abstrahovat od pojmu

jsoucna, ale z toho ještě neplyne (a v tom spočívá, jak se domnívám, chyba aristotelské argumentace, kterou tomisté přejímají), že pojem jsoucna nelze dokonale abstrahovat od diferencí! Přijmeme-li takovouto teorii, výše uvedený argument je blokován:

Blokováný argument proti interpretaci B

| | | |
|--------------------|--|---|
| $\check{Z} \neq R$ | <i>živočich</i> lze pojmout bez <i>rozumový</i> (a naopak) | $\neg(P(\check{Z}) \Leftrightarrow P(R))$ |
| $\check{Z} = J$ | <i>živočich</i> nelze pojmout bez <i>jsoucno</i> | $P(\check{Z}) \Rightarrow P(J)$ |
| $R = J$ | <i>rozumový</i> nelze pojmout bez <i>jsoucno</i> | $P(R) \Rightarrow P(J)$ |

(žádný spor neplyne)

Tím se ovšem ztrácí hlavní argument pro analogii jsoucna, jímž je pro tomisty právě aporie rodu, a zdá se, že i v případě jiných transcendentálních vztahů není důvod nepřipustit pouze „jednosměrnou“ platnost silné virtuální identity.²⁵

Zdá se tedy, že pokud jsou uvedené argumenty správné, tomistická teorie analogických pojmů tváří v tvář Scotově kritice neuspěla při pokusu vyčlenit prostor pro ne-jednoznačné, přesto však v logických operacích použitelné pojmy. Jako příčina tohoto neúspěchu se ukazuje pojetí virtuálních distinkcí jako *symetrických vztahů*; odstranění tohoto předpokladu z teorie však vede k odstranění prvotní motivace, která k zavedení analogických pojmů původně vedla. Otázkou tudíž zůstává nejenom *zda* je možné dát teorii analogických pojmů nějaký plausibilní smysl, nýbrž i *proč* vlastně potřebujeme analogické pojmy jako teoretické entity zavádět.

²⁵ V této souvislosti lze uvést, že ani druhý obvyklý argument pro analogii jsoucna, totiž obava z přílišného umenšení Boží transcendence, pokud by měl být postizitelný jednoznačným pojmem vzhledem k Němu a ke stvoření, není zcela průkazný, neboť máme-li spolu s tomisty za to, že pro dokonalou abstrakci postačuje větší virtuální distinkce a není třeba scotistické distinkce formální, pak připuštěním jednoznačnosti pojmu jsoucna nevnášíme do Boha žádnou skutečnou složenost ani nedokonalost, ani neuменьujeme Boží transcendenci, neboť shoda s tvory na základě pouze virtuálně odlišné metafyzické části nevyžaduje, aby měl Bůh s tvory cokoli reálně společného – i charakter *jsoucna*, který Bůh v pojmu sdílí s tvory, je v Boží esenci reálně identifikován s Boží nekonečnou dokonalostí a tudíž *reálně* nekonečně odlišný od charakteru jsoucna, který se vyskytuje v jednotlivých konečných tvorech. Jednoznačný pojem jsoucna můžeme získat právě pouze tím, když od této nekonečné difference abstrahujeme.