

O původním smyslu metafyziky

Mikuláš Lobkowicz

Kdo se chce zabývat metafyzikou, učiní dobře, když začne u Aristotela. Neboť stejně jako napsal první logiku, první teorii vědy, první etiku (a tu v několika zněních), je Aristoteles také prvním autorem metafyziky. Ovšemže ještě neznal výraz „metafyzika“; ten nacházíme prvně u rádce židovského krále Heroda a přítele císaře Augusta, Mikuláše z Damašku, který zřejmě v prvním století po Kr. napsal (dnes již nedochovaný) úvod do Aristotelovy filozofie. Pravděpodobně to byl on, kdo jako první zachytil, co je od té doby opakováno ve všech učebnicích, že totiž původní význam výrazu „metafyzika“ prý byl čistě bibliografický: Andronikos ze Rhodu, desátý vůdce peripatetiků po Aristotelovi a patrně první vydavatel jeho sebraných spisů, prý začlenil v 1. století př. Kr. oněch čtrnáct spisů, které dnes známe jako části *Metafyziky*, za ty, které se zabývají materiálním světem; a tomu odpovídající výraz „metafyzika“ neměl původně znamenat nic jiného než τὰ μετὰ τὰ φυσικά, „ty (knihy) po fyzice“. Avšak protože některé z těchto textů se zabývají věcmi, které bychom mohli označit jako „ležící na opačném břehu“ či „mimo“, a navíc je nasnadě otázka, proč Andronikos texty, které jsou dnes známy jako *Metafyzika*, umístil právě za Aristotelovu filozofii přírody, prosadilo se nejspíše od novoplatoniků pojetí, že metafyzika je disciplína, která se zabývá skutečnostmi, které jsou *mimo* námi zakoušený materiální svět. Přitom μετὰ, „na druhé straně“ či „mimo“ předpokládá jen nepřímý svět, s nímž se máme setkat po smrti (o tom Aristoteles v protikladu k Platónovi sotva co říkal, v jeho spisech nenajdeme nic, co by naznačovalo, že jako filozof předpokládal subjektivně zakoušenou nesmrtelnost), nýbrž tento výraz poukazuje na onu sféru skutečnosti, o níž můžeme něco vědět, jen když svým myšlením „přestoupíme“ svět zkušenosti a vystoupíme nad něj. Tomáš Akvinský spojil později oba významy dohromady: disciplína se dle něho nazývá metafyzika, neboť se jí musíme učit *post physicam*, zároveň však je to *transphysica*.¹ A skutečně byla metafyzika celá staletí většinou chápána jako ta část filozofie, která se zabývá především Bohem a ostatními jsoucnými, která nejsou tělesná, tedy kosmickými inteligencemi nebo anděly, těmi jsoucnými, která v hierarchii bytí stojí výše než všechny skutečnosti našeho světa, a která proto tak či onak musejí být principy skutečnosti, jak ji zažíváme. Již Aristoteles označuje tuto část filozofie či, jak ji často nazývá, vědění několikrát adjektivem θεολογική² a ještě Kant hovoří ve svých *Přednáškách o metafyzice*, poprvé uveřejněných v r. 1821, o vědě, která „přesahuje hranice přírody“.³ Dokonce Nietzsche naráží na tento význam, když na konci sedmdesátých let 19. století označuje metafyziky v jednom aforismu ironicky jako „Hinterweltler“,

Přednáška byla proslovena v českém znění na Cyrilometodějské teologické fakultě UP v Olomouci dne 20. února 2001. Z německého originálu přeložila Marie Maliňáková, redigovala Lenka Karfíková. Překlad byl autorizován.

1. In Boeth. *De Trin.* V, 1, ed. Decker, 166.
2. 1026 a 19 a 1064 b 3.
3. Erfurt 1821, přetisk Darmstadt 1964, 17.

tj. doslova ty, kdo jsou za světem, čímž naráží na slovo „Hinterwäldler“, tj. omezenci, což v němčině označuje lidi, kteří zmeškali jakýkoli pokrok.⁴ Ještě dnes výrazy „metafyzický“ a „metafyzika“ jsou užívány nejčastěji ve vágním smyslu, že se jedná o úvahy, které dosahují „hlouběji“ než naše každodenní myšlení, které tedy nemohou být už empiricky dokázány.

Kdyby to bylo všechno, nebylo by už mnoho co dodat; metafyzika by pak byla to, co bylo později nazváno „přirozenou teologií“, učení o Bohu, jak je možné bez zjevení; rozhodující otázka by pak byla ta, již se zabýval Kant, totiž jak můžeme vědět něco o tom, co je mimo přírodu a tím také mimo naši smyslovou zkušenost. Ale Aristoteles tvrdí, že dotyčná věda, která se mj. nazývá „teologická“, se zabývá *ὁν ἢ ὄν*, jsoucnem jakožto jsoucnem, tedy skutečnostmi, nakolik jsou. Heidegger měl proto bezpochyby pravdu, když s užitím výrazu, který vymyslel Kant, zde však se zcela jiným významem,⁵ hovoří o „ontoteologické podstatě“ metafyziky.⁶ Někteří odborníci 20. století, např. Philip Merlan,⁷ s poukazem na novoplatoniky namítali, že je to zbytečná komplikace, neboť obrat „jsoucno jako jsoucno“ je prý opisem pro oblast nemateriální skutečnosti. Proti tomuto výkladu však nehovoří jen, že ze čtrnácti knih *Metafyziky* jen jediná, kniha Λ, se zabývá podrobněji Bohem, nýbrž že Aristoteles na začátku textu, který Merlan komentuje a který takřka představuje Aristotelův program, říká: „Hledáme principy a příčiny jsoucna, a to samozřejmě do té míry, nakolik jsou jsoucny.“⁸ Ve středověku byla většinou tato věta chápána tak, jako by Aristoteles chtěl říci, že hledá první příčinu všech skutečností, tedy Boha; a tato interpretace byla jistým způsobem pochopitelná, neboť Aristoteles o něco dále začíná mluvit o tom, že existují tři části teoretické filozofie: fyzika, matematika a *θεολογική*. Přitom bychom však přehlédli, že pro Aristotela jsou Bůh a ostatní nemateriální skutečnosti jen v polovičním ohledu příčinami materiálního světa: jsou na jedné straně příčinami pohybu, na druhé straně principy v onom vágním smyslu, s nímž se Aristoteles setkal u Platóna a který mu vždy činil obtíže, neboť jej lze jen těžko vysvětlit, že totiž všechna vnitrosvětská jsoucna se jakoby podílejí na skutečnosti, kterou nejvýše postavená jsoucna v neomezeném smyslu *jsou*. Odhlédneme-li od této participační perspektivy, nejsou pro Aristotela Bůh a kosmické inteligence žádným způsobem příčinami bytí jsoucna, nanejvýš příčinami jistých jejich charakterů. Představa, s níž se setkáváme u Avicenny⁹ a u Tomáše, že předmět metafyziky je jsoucno v nejvšeobecnějším slova smyslu a že se jedná o Bohu jako o příčině všeho jsoucna, je nakonec nearistotelská; mohla přijít na mysl pouze někomu, kdo byl obeznámen s pojmem stvoření „z ničeho“, který v antice znali jedině Židé a později křesťané. Nadto není Bůh u samotného Aristotela dokonce ve vztahu k pohybu účinnou příčinou; je první nehybný hybatel jen v tom smyslu, že druzí hybatelé ho milují a napodobují, zatímco on sám uvádí do pohybu hvězdy a tím všechno ostatní

4. Werke, ed. K. Schlechta, Darmstadt 1997, I, 749.

5. Kant nazývá „ontoteologii“ onu variantu *theologia naturalis*, která chce dokázat Boží bytí a vlastnosti jen díky pojmům, „bez pomoci nejmenší zkušenosti“, tedy především tzv. „ontologický důkaz Boha“, KrV 660.

6. *Was ist Metaphysik?*, 7. vyd., Frankfurt 1955, 19 (přednáška z r. 1929); *Identität und Differenz*, 2. vyd., Pfullingen 1957, 35nn. (přednáška z l. 1956/57).

7. *From Platonism to Neo-Platonism*, 2. vyd. The Hague 1960, 160nn.

8. 1025 b 3nn.

9. Srov. úvod k jeho *Metafyzice*.

jen jako finální příčina. Jeden komentátor Aristotela proto před půl stoletím ironicky poznamenal, že Aristotelův Bůh by nemusel vůbec existovat, že by stačilo, kdyby kosmické inteligence horlivě následovaly svůj ideál.

Co měl tedy Aristoteles před očima, když přednášel různé texty,¹⁰ které dnes známe jako jeho *Metafyziku*? Někdy je správné, chceme-li pochopit Aristotela, rozpomenout se na jeho učitele Platóna, v případě metafyziky i proto, že ve čtrnácti zmiňovaných knihách pojednával Aristoteles o tom, v čem v antice pokračovali nejspíše novoplatonici. Kupodivu se totiž zdá, že ta část Aristotelovy filozofie, kterou dnes považujeme vedle jeho logiky a etiky za nejoriginálnější a nejvýznamnější, Aristotelovy první žáky sotva zajímala. Existuje sice traktát Theofrasta, prvního vůdce peripatetické školy po Aristotelově smrti, který byl později rovněž označován jako *Metafyzika*, ale již ten v podstatě postupuje tak, jak později činí novoplatonici. První, kdo se po Aristotelovi opravdu vyrovnal s jeho metafyzikou, byl zjevně Alexandr z Afrodisiady, který vedl peripatetickou školu dvě stě let po Kr., tedy více než půl tisíciletí po Aristotelově smrti. A také jeho komentář rozebírá jen první čtyři knihy *Metafyziky*, zbytek komentáře vznikl v 11. století v Byzanci. Základ této pro nás podivné skutečnosti je snad okolnost, že čtrnáct knih *Metafyziky*, tak, jak je dnes známe, nebyly aristoteliky dlouhý čas, přesněji: až do vydání Aristotelových sebraných spisů, chápány jako celek. Jiným důvodem by mohlo být, že Aristotelova ἐπιστήμη θεολογική byla chápána již prvními generacemi Aristotelových žáků jakožto postskriptum k *Fyzice* – výklad, který, jak hned uvidíme, nebyl zcela neopodstatněný.

Co tedy nacházíme u Platóna? Samozřejmě, že ještě neznal výraz „metafyzika“, a ani představu, že bychom mohli „o tom, co je mimo fyzické“ vědět jen díky závěrům, které vyvozujeme z analýzy světa zkušeností, neboť má před očima v sobě spočívající „ideje“, které ztvárňují skutečnost světa tím, že tato skutečnost na nich participuje. Cíl veškerého filozofování je pro Platóna ἐποπτεία, těžce dosažitelný pohled nebo vlastně vize, a sice na ony jsoucnosti, o kterých se ve *Faidru* říká, že jsou „jednoduché, neproměnné a blažené“, ¹¹ tedy nakonec pohled na „ideální krásno“, o němž mluví Diotima v *Symposiu*, ¹² že Platón užívá k označení tohoto pohledu termín eleusinských mystérií, ukazuje, že ho chápe spíše jako zasvěcení než jako výsledek myšlenkových kroků. Avšak v *Ústavě* nacházíme v rámci výkladu podobenství o jeskyni místo, v němž Platón naznačuje, že je tento pohled přece (nebo snad také) dosažen pojmy; o dialektice, platónském ztvárnění toho, co bude později Aristotelovou metafyzikou, se tam říká, že směřuje „bez jakéhokoli smyslového vnímání jen skrze λόγος“, tedy slovo nebo pojem, k tomu, „co je každé jednotlivé“, až „uchopí poznáním samotné dobro“, čímž je pak dosažen τοῦ νοητοῦ τέλος, cíl všeho poznatelného, podobně jako dosahujeme cíle poznání všeho viditelného, když nejprve pohlédneme na věci tohoto světa (Platón tu myslí na zvířata), potom na hvězdy a nakonec se odvážíme pohlédnout „na samotné slunce“. ¹³ Aristoteles tuto úvahu jistě znal; můžeme předpokládat, že byla předmětem diskusí v Akademii. Ačkoli mu chybí smysl pro to, že filozofie předpokládá mystériím podobné zasvěcení nebo dokonce jím sama je,

10. Jsou to zřejmě částečně náčrtky přednášek, částečně zápisy posluchačů.

11. 250 c.

12. 210 a nn.

13. 532 a–b.

muselo mu toto platónské téma naznačit, že můžeme skutečnosti, které jsou mimo tento svět nebo nad ním a tvoří intelektem poznatelný základ skutečností světa, poznat jen tehdy, když se nám podařilo uchopit správně podstatu věcí tohoto, našeho světa.

Aristotelská *Metafyzika* tedy nenásleduje jen – až do dneška – v celkovém vydání po knihách o fyzice a nepojednává jen o skutečnostech, které jsou mimo fyzický, tzn. empiricky zakusitelný svět, nýbrž fyziku přímo *předpokládá*. V jistém smyslu není pro Aristotela to, co dnes známe jako jeho metafyziku, nic jiného než poslední dodatek k fyzice, což by mohl být důvod pro to, že se první generace aristoteliků tímto tématem příliš nezabývaly, nýbrž rozpracovávaly téměř výlučně otázky jednak z filozofie přírody (někdy dokonce otázky přírodovědné), jednak z etiky. Ve svých spisech k fyzice (která má za téma veškerou skutečnost světa včetně člověka a jeho duše) se Aristoteles zabýval otázkou, co jsou podstatné rysy námi zakoušené materiální skutečnosti. Při studiu různých druhů „duší“ zjistil, že duše člověka τὰ ὄντα πῶς ἐστὶ πάντα, „je jistým způsobem všechno“, protože přece veškeré jsoucno se může buď shodovat se smysly nebo být uchopeno νοῦς (intelektem).¹⁴ Teprve Tomáš vysloví, co to přesněji znamená (a tím explicitně vyjádří, co již Aristoteles vlastně mínil): že totiž konečný intelekt všechno, co pojímá, chápe implicitně jako jsoucno.¹⁵ Ať je to cokoli, je to, nakolik to je, νοητόν, *intelligibile*, „poznatelné rozumem“, tedy intelektu zásadně přístupné; ačkoli jsme snad jako lidé fakticky neschopni to skutečně poznat, protože náš intelekt má přístup ke skutečnosti jen oklikou přes smysly. Jestliže a pokud něco je, spadá to podstatně do kompetence intelektu, νοῦς, neboť – jak později říkali scholastici¹⁶ – „být“ je formálním objektem intelektu. Samotné nic chápeme, jako by to bylo něco, což později – již u Augustina – vzhledem k židovsko-křesťanskému učení, že Bůh stvořil všechno „z ničeho“, povede k sémantickým úvahám. Hovořit o jsoucnu jakožto jsoucnu – nebo v Platónově formulaci: chápat, co je jedna každá věc – není v podstatě nic jiného než úvaha o tom, co vlastně přesně pojímáme a chápeme, když chápeme něco jako jsoucno, tedy něco, co je. *Quod intellectus concipit quasi notissimum*, řekne Tomáš, *et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens*.¹⁷ Tato úvaha je zároveň úvahou o krajním předpokladu všeho, co myslíme. Přemýšlet o ὄν ἢ ὄν, *ens ut sic*, znamená ptát se, co znamená „být“, a tím na jedné straně přijmout nejobsáhlejší myslitelnou perspektivu, na druhé straně přemýšlet o zároveň posledních a prvních předpokladech toho, co je možné myslet. Není to náhoda, že Aristoteles rozebírá větu o sporu ne snad, jak to činíme dnes, v rámci logiky, nýbrž v metafyzice, a sice v knize Γ, která začíná slovy: „Existuje vědecké poznání (ἐπιστήμη) o jsoucím jakožto jsoucím a všem tom, co jsoucímu z něho samého (καθ'αυτό) náleží.“¹⁸ Proto je metafyzika, jak Aristoteles hned dodává, nejobecnější a nejobsáhlejší ze všech disciplín, a do té míry πρώτη φιλοσοφία, „první filozofie“, a zároveň σοφία, moudrostí, neboť se zabývá tím nejzákladnějším z našeho poznání. Neexistuje nic, o čem by nemluvila, přičemž o tom však hovoří nejabstraktnějším

14. 431 b 20nn.

15. *De ver.* I, 1.

16. Srov. již Tomáš, *S. Th.* I–IIae, 18, 2 ad 2: obiectum non est materia *ex qua*, sed materia *circa quam*; et habet quodammodo rationem formae, inquantum dat speciem.

17. *De ver.* I, 1.

18. 1003 a 21nn.

myslitelným způsobem; když hovoří o tom, co je mimo vše, o čem v tomto světě můžeme mít zkušenost, potom proto, neboť i toto *je*. Metafyzika není jen vědou o bytí, nýbrž také teologií, protože a nakolik existuje něco toho druhu, co by bylo možno označit jako „teologické“. Je dokonce jediným místem v rámci filozofie, kde může být zpracováváno takové „teologické“ téma. „Fyzika“, tak se říká v knize E, „pojednává o skutečnostech, které nejsou abstrakcemi, podléhají však změně; matematika pojednává přinejmenším částečně¹⁹ o skutečnostech, které jsou neměnné, které však asi existují jen jako abstrakta, zatímco ve skutečnosti existují jen v látce; první věda (tedy metafyzika) pojednává (je asi třeba dodat: mimo jiné) o skutečnostech, které sice nejsou abstrakce, ale jsou neměnné (ἀκίνητα). Nyní musejí,“ pokračuje Aristoteles, „být sice všechny příčiny věčné, ale tyto zvláštním způsobem; neboť jsou to příčiny božského, pokud je nám přístupno,“²⁰ tzn. příčiny těch dimenzí vnitrosvětského, které rozeznáváme vzhledem k jejich podstatné neměnnosti jako θεία, božské. Dodávám, že právě citované místo činilo překladatelům od nepaměti největší těžkosti, především proto, že je, jak se zdá, už v nejstarších rukopisech porušeno; proto jsem zvláště obě slova χωριστά/ἀχωρίστα, která doslovně znamenají „oddělený/neoddělený“, přeložil ne doslovně, nýbrž interpretací, a to tím způsobem, že „oddělený“ znamená tolik co „v sobě spočívající“, tedy „žádná abstrakce“, ἀχωρίστα oproti tomu „v sobě nespočívající“, tedy „existující jen jako abstrakce“.²¹

Důležitým důsledkem tohoto konceptu je, že metafyzika existenci Boží nebo všeobecněji nemateriálních skutečností nedokazuje, nýbrž předpokládá. Aristoteles naznačuje sice v *Metafyzice* jakýsi důkaz boží existence, ale ten je nakonec – jako také tzv. důkaz boží existence v osmé knize *Fyziky* – jen důkazem pro to, že řada hybatelů nemůže být nekonečná, nýbrž musí být první hybatel, který sám již není hýbán. Nekonečná řada původců pohybu nevysvětluje více než konečná, tak zní v podstatě tento argument; aby bylo možno objasnit pohyb, musí nejprve existovat něco nehybného. V *Summa contra gentiles* bude Tomáš proto provádět obtížný důkaz boží existence tak, že předpokládá domněnku, že svět – jak sám Aristoteles míní – již vždy existoval. Že svět (a s ním i čas) má počátek, je článkem víry, ne filozofickým úsudkem; proto, domnívá se Tomáš, by mělo být možné provést důkaz boží existence *ex motu*, který nepředpokládá takovýto počátek, tedy důkaz, který by platil i potom, kdyby čas byl věčný.²² V tom případě by nehybný hybatel nestál na počátku řady pohybů, a přesto by bez něho žádný pohyb nebyl možný.

Tomáš měl před sebou dříve citovaný odstavec první kapitoly knihy E v porušené verzi; v ní se říká, že předměty fyziky jsou ἀχωρίστα, tedy „neoddělené“, ne jak dnes čteme ve vydáních řecké metafyziky: χωριστά, *separabilia*.²³ To mu vnučko představu, že uvedené tři disciplíny, fyzika, matematika a metafyzika, se rozlišují stupněm abstrakce, která náleží předmětu jedné každé z nich. Pro jeho genialitu hovoří, že pochopil, že jsoucno jako jsoucno, tedy předmět metafyziky, se neodlišuje od předmětu fyziky tím, že abstrahuje od materiálnosti zakoušené skutečnosti „silněji“

19. „Přinejmenším částečně“ proto, že existuje také „užitá matematika“, zejména astronomie, ale také optika a harmonie, které pojednávají o matematických skutečnostech, „nakolik jsou uskutečněny v látce“.

20. 1026 13nn.

21. Srov. vydání řeckého textu *Metafyziky* od W. D. Rosse, Oxford 1953, I, 355.

22. C. G. I, 13: *dicendum quod via efficacissima ad probandum Deum esse est ex suppositione aeternitatis mundi*.

23. *In Met.*, ed. Cathala-Spiazzi, 1163nn. ve spojení s číslem 537 *textus Aristotelis*.

než fyzika nebo matematika, nýbrž že předpokládá negativní soud, který by patrně zněl: „Jsoucno, nakolik je jsoucnem, není jako takové materiální.“ Proto Tomáš ve slavném oddíle svého komentáře k Boethiovu *De Trinitate*²⁴ vykládá, že předmět metafyziky není tvořen jako předmět fyziky nebo matematiky skrze *abstractio*, nýbrž skrze *separatio*, totiž negativním soudem, který zachycuje, že být nemusí nutně znamenat být materiálně.

A opravdu, kdyby neexistovaly od těles plně oddělené nemateriální skutečnosti, nebyla by nejobecnější věda nic jiného než jakási ontologie fyzikálního světa, jak se jí v podstatě zabývá již sama fyzika. Obsáhlejší disciplína než fyzika, která má za předmět materiální skutečnost, bude teprve potom smysluplná, přesněji: vůbec možná, když bude existovat vedle materiálního světa (a tím jak pro antiku, tak pro středověk nepopíratelně „před“ a „nad“ ním) ještě svět jiný, v němž materie nehraje žádnou roli. Není náhoda, že všechny formy ne pouze agnostického ateismu, které se počínají vytvářet v 17. století, jsou materialismy;²⁵ jak můžeme vidět na příkladu stoiků, kteří považovali dokonce i bohy za tělesné, je sice myslitelný ne-ateistický materialismus, avšak sotva – zvláště pro Řeky – je představitelný ne-materialistický ateismus. Co by vlastně byly nemateriální bytosti, kdyby jedna z nich nebyla nejvyšší jsoucno?²⁶

Již Platón, který snad jako první myslitel Západu jasně pochopil nebo aspoň koncipoval rozdíl mezi tělesnými a nemateriálními bytostmi, se vyrovnával s představou těch, kteří tvrdili, že všechno vzniklo φύσει καὶ τύχῃ, skrze přírodu (pod čímž Platón rozuměl čtyři elementy: oheň, vodu, zemi a vzduch) a náhodu, a označuje je proto jako ἀσείης, tedy „bezbožné rouhače“.²⁷ Také on uvádí důkaz *ex motu*, přičemž ovšem nesměruje k prvnímu nehybnému hybateli, nýbrž – v analogii k lidské duši – k „pohybu, který hýbe sám sebe“.²⁸ Přesto ze systematických důvodů asi nebudeme moci tvrdit, že to, co Aristoteles mnil svou „metafyzikou“, předpokládalo důkaz Boží existence; zde mohlo nejprve zcela stačit, *přijmout za platné*, že existují i od hmoty zcela oddělené skutečnosti, abychom se mohli ptát na to, co to znamená *být*, tedy ptát se na bytostné znaky jsoucna, nakolik je jsoucnem (v protikladu k nakolik je tělesné).

Aristotelova odpověď na otázku, co je jsoucno jako takové, tedy co vlastně znamená být, je mnohem subtilnější, než se často domníváme. Když se totiž ptáme, co vlastně činí jsoucno jsoucnem nebo: co všemu jsoucnu, již tím, že je, náleží, případnou badateli obeznámenému se scholastikou na prvním místě tzv. „transcendentálie“, jak je Tomáš představil kupř. v prvním článku svých *Quaestiones disputatae*

24. In Boeth. *De Trin.* V, 3, ed. Decker, 181nn. Tento text fascinoval tomášovské badatele již jen proto, že se uchoval v rukopise z Tomášovy ruky, z něhož je zřejmé, že Tomáš musel třikrát začít, než se mu podařilo jeho myšlenky správně formulovat, srov. ed. Decker, 231nn.

25. Srov. k tomu pro její pečlivost fascinující studii W. Schrödera, *Ursprung des Atheismus*, Stuttgart 1998.

26. Stoikové považovali všechna jsoucna za tělesná, s jednou výjimkou: *λέκτα*, tzn. významy slov. Podobně podivnou konstrukci najdeme v sovětském dialektickém materialismu nedobré paměti: myšlení prý je netělesná vlastnost hmoty. Důvod pro tuto konstrukci byl text Engelse, ve kterém Marxův přítel tvrdí, že rozdíl mezi materialismem a idealismem je odpověď na otázku: Co je první, hmota nebo duch? Tato otázka pochopitelně vyžadovala uznat existenci něčeho, co není tělesné. Srov. můj článek, o kterém se zmiňuji v poznámce 32.

27. *Zákony*, 891 c nn.

28. Tamtéž, 895 b nn.

de veritate: všechno, co je, je „podle své přirozenosti“ „věcí“ (*res*), tedy něco, jedno, dobré a pravdivé; to jsou jakoby rysy všeho jsoucího, neboť označují totéž jako slovo „jsoucno“, ale ozřejmují, co není tímto slovem výslovně zachyceno: *exprimunt ipsius modum qui nomine ipsius entis non exprimitur*.²⁹ Aristoteles by to, co zde Tomáš říká, velmi pravděpodobně podepsal; ale neříká to ještě, učení o transcendentáliích je myšlenkový pokrok, k němuž dojde teprve ve středověku. Místo toho rozvíjí Aristoteles své učení o substanti a akcidentech, což jsou ovšem obojí výrazy, které on sám ještě neznal.

Výrazy, kterých Aristoteles užívá, jsou οὐσία a συμπεφυκός. Οὐσία (slovo, které lze doslovně přeložit jako „bytí jsoucnem“) znamená původně „vlastnictví“ nebo „majetek“, především ve smyslu „venkovského statku“; přesto však už Plátón používal tento výraz jako filozofický termín. Míni tím jednak podstatu skutečnosti, která přetrvá každou změnu, tedy cosi na způsob ideje, která se v jsoucnech uskutečňuje, jednak totéž, co τὸ ὄν, tedy „jsoucno“. Také výraz συμπεφυκός používal již Plátón, je odvozen od slovesa συμβαίνω, které znamená přibližně „sejít se dohromady“, „spojit se“, ale může být použito také ve smyslu „dostane se mi něčeho“, „něco se mi přihodí“ (odtud odvozeno: co mi připadne – případek) ; συμπεφυκός je umělé slovo, které můžeme přeložit „to, co se nějaké věci přihodí, co jí potká“, podobně jako původní význam latinského *accidens*: *id quod aliquo, alicui accidit*. V Aristotelových spisech se objevuje rozlišování mezi οὐσία a συμπεφυκός poprvé v prvním spisu logiky, *Kategoriích*, které pravděpodobně patří k jeho raným spisům.

Tento spis se zabývá nejjednodušší částí řeči, slovy. Avšak Aristoteles, ačkoli ze slov vychází, nemá zájem o gramatiku, která ostatně jako samostatná disciplína vznikla teprve o století později.³⁰ To, co ho ve spise o kategoriích zaměstnává, jsou základní útvary významů slov, o nichž se domnívá, že odrážejí základní strukturu skutečnosti. Říkáme o koni, že je kůň; ale říkáme o něm také, že je hnědý nebo bílý, velký nebo malý, pomalý nebo rychlý, že stojí nebo běží, je ve stáji nebo na louce a mnoho podobného. Tím již je naznačen rozdíl mezi οὐσία a συμπεφυκός: skutečnost se skládá – zhruba řečeno – ze jsoucna a jejich vlastností. Také vlastnosti jsou jsoucna, podstatně se však od jsoucna ve vlastním smyslu odlišují: když řekneme o nějakém koni, že je bílý, mluvíme o něčem, co je v koni nebo na něm; když naproti tomu řekneme o nějakém koni, že je tímto, tedy právě koněm, mluvíme o něčem, co není v ničem jiném, nýbrž spočívá samo v sobě. Aristoteles to vyjadřuje pomocí dvou pojmů: „být v něčem jako ve svém předpokladu“ a „být o něčem vypovídatelný“. Existují výrazy, píše, které se o něčem vypovídají a jejichž vypovídání obsah je na něčem jako na substrátu (ὑποκείμενον); to jsou συμπεφυκότης, vlastnosti. Existují však výrazy, které se o něčem vypovídají a jejichž vypovídání obsah *není* na něčem jako na substrátu; to jsou slova či významy jako „kůň“ nebo „člověk“. A konečně existují skutečnosti, které se ani o ničem nevypovídají, ani „na ničem“ nejsou; to jsou οὐσίαι.

Aristoteles volí tento zdánlivě krkolomný opis zjevně proto, že vidí následující problém. Označíme-li koně jako bílého, přisuzujeme mu něco, co „má“. Co se však děje, označíme-li koně jako koně? Zřejmě existují dva druhy οὐσίαι: οὐσία jako predikát

29. *De ver.* I, 1. Pozdější scholastikové, především Duns Scotus, se pokusili ukázat, že existují ještě jiné transcendentálie než těchto pět, kupř. že všechno jsoucí je buď *in actu*, nebo *in potentia*.

30. Za prvního řeckého gramatika platí Dionysios Thrax, který žil ve 2. století př. Kr.

a οὐσία jako skutečnost. Οὐσία jako skutečnost (Aristoteles píše: „v nejvlastnějším, nejpřednější a nejurčitějším smyslu“) je zjevně něco, co se ani nevypovídá o jiném, ani není na jiném jako na substrátu; a abychom přesně pochopili, co tím míní, dodává „jako tento člověk nebo tento kůň“.³¹ Ale řekneme-li o tomto člověku nebo koni, co jsou, právě člověk nebo kůň, používáme rovněž jakousi οὐσία, ale právě οὐσία jakožto predikát.

Zde bych chtěl krátce poukázat na potíže, kterou Aristoteles, zdá se, neviděl, v každém případě k ní nepřihlížel. Co vlastně přesně míníme slovem „kůň“, když řekneme „tento kůň je bílý“: znamená to bílého koně, nebo koně bez jeho barvy? Aristoteles se zjevně domnívá, že v tomto případě „kůň“ znamená koně bez ohledu na jeho bělost: bílou barvu připisujeme skutečnosti, kterou myslíme ve větném subjektu bez této barvy. Kdyby tomu tak bylo, byla by však věta „tento kůň je bílý“ také a právě tehdy chybná, kdyby ten kůň skutečně bílý byl; neboť kůň, myšlený bez své bělosti, právě není bílý. Kdyby naproti tomu znamenal „kůň“ koně bílého, potom je věta sice správná, neplatí však, že vlastnost *bílá* na οὐσία, tj. koni, pouze „ulpívá“; kůň je bílý, ne méně než je koněm. Nechci zde již tento problém dále rozebírat, nýbrž jen poukázat na to, že tato potíže má zjevně co do činění s Aristotelovou představou, že predikáty vyjadřující συμπεφυκός či spíše to, co takové predikáty označují, jsou kvality nebo struktury³² „ulpívající“ na οὐσία.

Tyto úvahy nejsou metafyzické, nýbrž „logické“, podle toho, jak Aristoteles logiku chápal, dnes bychom je asi označili jako sémantické. Nabízejí však přesto jisté předpoklady, z nichž metafyzika může a dokonce musí vycházet. Jsoucná v prvotním a vlastním slova smyslu jsou οὐσίαι; proto zní otázka po ὅν ἢ ὅν, po jsoucnu jako jsoucno: „Co je vlastně οὐσία?“ K účelům logiky stačilo podat příklady: tento člověk, tento kůň, obecněji každá konkrétní jednotlivina. Ačkoli to pro metafyziku není dostačující, už z toho samotného vyplývá důležitá výpověď, jejíž význam sahá daleko za metafyziku. Tato výpověď zní: Jinak než v myšlení neexistuje nic, co není konkrétní jednotlivá skutečnost nebo co není v takovéto jednotlivé skutečnosti zakotveno jako „vlastnost“. Tato výpověď je důležitá ze dvou důvodů. Za prvé neexistují jakési volně se vznášející síly nebo mocnosti, jak si někteří novodobí filozofové představovali např. Boha. Snad Bůh je οὐσία zcela vlastního druhu; kdyby však nebyl οὐσία, neexistoval by. Za druhé přemýšlí Aristoteles zcela důrazně „anti-holisticky“, tedy popírá, že existují skutečnosti, které jsou víc než jejich části a vztahy mezi těmito částmi: když mluvíme o něčem jako o státu, národu, společnosti, demokracii a podobných „velkých skutečnostech“, jedná se o pojmy, jimž odpovídají jako realita jen jednotlivé skutečnosti, konkrétněji: lidé a jejich vzájemné vztahy, ne entity zvláštního druhu. Existuje jen jediné místo, kde se zdá, že Aristoteles nedbá tohoto základního přesvědčení, když totiž píše ve své *Politice*, že πόλις je ze své přirozenosti dříve než jednotlivce, a dodává, že jednotlivce se chová k πόλις jako jiné části k celku.³³ Říci něco takového je snad v rámci úvah o politice možné, jakkoli je to jistě povážlivé –

31. 2a 11nn.

32. Před mnoha lety jsem se touto otázkou zabýval v jednom článku o pojmu látky v marxismu-leninismu, srov. E. McMullin (ed.), *The Concept of Matter*, Notre Dame 1963, 430–464, zejm. 450nn., též 116.

33. 1253 a 25nn.

pomysleme třeba na Hegela nebo na marxismus; metafyzicky je to však nesmysl, také a právě pro Aristotela.³⁴

Avšak zpět k vlastní metafyzice. Existují, zdá se mi, přinejmenším tři způsoby, jak se přiblížit aristotelskému pojmu οὐσία: na základě Platóna, na základě aristotelské fyziky a systematickou úvahou. Platón se domníval, že vlastní skutečnost je to, co nazývá „ideje“. Aristoteles podrobil tuto představu ve dvou posledních knihách *Metafyziky* podrobné kritice, kterou můžeme shrnout ve smyslu, že zůstává zcela nejasné, co to znamená, když o idejích řekneme, že *jsou*. Ve skutečnosti jsou pouze do vnějšího světa projektovanými pojmy. Přesto vidí Aristoteles na Platónově představě i to, co je oprávněné: skutečnost je strukturována, a to tak, že můžeme hovořit o druzích a rodech, ačkoli snad *jako* druhy a rody (moderní logik by mluvil o „třídách“) existují jen v myšlení. Platónův omyl, jak se domnívá Aristoteles, spočívá v tom, že přiřkl idejím samostatnou existenci. Struktury, které Platón nazýval „ideje“, existují jen v individuích, materiálních nebo nemateriálních.

Z této perspektivy můžeme číst Aristotelovu *Fyziku*; je analýzou φύσις, přírody, a to ne přírody v širokém slova smyslu, nýbrž ve smyslu „podstaty materiálních jsoucen“. Aristoteles vychází z analýzy změny, která je ostatně pěkná ilustrace toho, že Stagirita je první a zároveň nejméně jednostranný zástupce toho filozofického proudu, který dnes nazýváme *ordinary language analysis*. Uvažuje, jak přemýšlíme a mluvíme o změnách, a staví na této úvaze svou rekonstrukci skutečnosti. Člověk je nejprve kojeneček a dítě, potom dospívající a dospělý a nakonec stařec; listy stromu vyraší a na podzim uvadnou; kůň má jinou barvu jako hříbě a jinou v době, kdy na něm začínáme jezdit. A přesto dobře víme, že je to tentýž člověk, tentýž strom i tentýž kůň. Συμβεβηκότα, vlastnosti, se mění, zatímco οὐσία přetrvává nezměněna. Potom však člověk zemře, strom uhynie a kůň je poražen. Nyní to, co zbývá, zjevně už není člověk, nýbrž hromada rychle se rozkládajícího masa, strom je pouze mrtvé dřevo, kůň je mršinou. Jak máme tento rozdíl popsat? Aristoteles zavádí pojmy εἶδος, popř. μορφή, a ὕλη; Zřejmě se také οὐσία skládá ze substrátu a něčeho, co připomíná vlastnost, ale zjevně to žádná vlastnost není – jinak by mrtvola byla totéž, co byl dříve člověk. Zatímco barvy nebo velikost a podobná συμβεβηκότα určují svůj subjekt jen mimochodem a dodatečně, je u οὐσία rozhodující forma: *ta* určuje, „co“ daná jednotlivina je, člověk, strom, kůň nebo cokoli dalšího. Ὑλη (slovo znamená původně „dřevo“ a potom jakýkoli „materiál“, z něhož se něco vyrábí) sice umožňuje – podobně jako οὐσία u συμβεβηκότα – kontinuitu změny (jinak by člověk zmizel v okamžiku své smrti a nestal by se mrtvolou), je to však jen beztvará látka, která jakoby ležela pod všemi materiálními skutečnostmi a v tom smyslu je také spojuje.

Tím je v podstatě řečena většina z toho, co dokáže metafyzik říci o jsoucnu jako jsoucnu a tím o οὐσία. Ovšem se změnou to už nemá co do činění; jen těla se mění, podléhají tomu, co Aristoteles nazývá κίνησις, „pohyb“. Protože jsoucnost, jak jsme viděli, není nutně materiální, nepodléhá jako takové ani změně. Proto musí metafyzik mluvit jinak; a to je pro Aristotela mimořádně obtížné, neboť mu ještě chybí pojmy. Zjevně existují dva základní druhy οὐσίαι: ty, které se skládají z formy a látky, tvoří σύνθετον, „cosi složeného“, a ostatní, jejichž εἶδος, formě, je vlastní mohoucnost existovat

34. K tomuto textu srov. mj. komentář E. Schütrumpfa v Aristoteles, *Werke in deutscher Übersetzung*, sv. IX, díl I, 219nn.

bez látky jako konkrétní jednotlivina. Látka – v tomto ohledu zůstává Aristoteles Platónovým žákem – umožňuje, že může existovat mnoho skutečností téhož druhu: tatáž Platónova idea, u Aristotela tatáž forma může utvářet jakoby různé části látky. Závěr, který z toho Aristoteles vyvozuje pro duchovní *οὐσίαι*, zní: duchovní bytosti – např. andělé, u Aristotela jsou to hybatelé nebeských sfér – se od sebe navzájem neliší jako Petr a Karel nebo jako tento buk od onoho, nýbrž jako žába od zajíce, snad jako komár od člověka. Nejsou to exempláře téhož druhu, nýbrž každé individuum je rodem samo pro sebe – rodem, který je schopen existovat jako *οὐσία*, ne jako obecina, nýbrž je veskrze konkrétní.

Aristoteles nejde ve svém myšlenkovém pochodu dále než k tomuto bodu. Přesto dnes můžeme s naší diferencovanější pojmovostí v jeho myšlenkách o krok postoupit, ovšem o krok velmi obtížný. Co se vlastně stane, když „přeměníme“ Platónovy ideje v podstatné struktury konkrétních věcí? Jsou zcela a úplně konkrétní, jen v myšlení je můžeme uchopit jako něco všeobecného (a potud abstraktního). Co potom znamená, že Petr je člověkem zrovna tak jako Karel, že zajíc je právě tak savcem jako kuň, že komár je zrovna tak živá bytost jako člověk? Dnes se přikláníme k tomu, jak myslí nominalisté: pojmy nejsou víc než jakési škatulky, podle nichž můžeme třídit skutečnosti. Aristoteles je až příliš Platónovým žákem, aby uvažoval tak povrchně; pojmy, které máme o skutečnosti, pro něho skutečnost doslova odrážejí, jsou s ní dokonce *obsahově* (tedy částečně) identické. Jak to vyjádřit? Nevidím jinou možnost než říci, že cokoli reálně existuje, je až do svého nejmenšího detailu konkrétní individuum nebo jeho právě tak konkrétní vlastnost, jsoucna jsou však navzájem propojena vztahy, které umožňují – veskrze realisticky – subsumovat je pod všeobecné pojmy. To jsou relace částečné identity, přičemž je možné přít se o tom, zda jsou to vztahy reálné (jako vztah syna k rodičům) nebo jen *relationes rationis* (jako např. má vlastní identita se mnou samým), neboť i pouze myšlené vztahy jsou skutečně vztahy.³⁵

Tento myšlenkový pochod lze těžko provést, aniž bychom upadli zpět do platonismu. Neboť jak mohou být struktury různých jsoucen v přísném slova smyslu identické, aniž by kdy samy existovaly? Už jen proto vybočuje metafyzika brzy po Aristotelovi do modifikovaného platonismu: ideje existují, jenže to nejsou volně se vznášející skutečnosti, o nichž nelze přesně říci, nakolik vlastně *jsou*, nýbrž jsou to myšlenky jakési duchovní bytosti, v křesťanské tradici pak myšlenky Boha, který stvořil svět. Aristoteles patrně mohl svou představu o *οὐσία* podržet jen proto, že jeho metafyzika se musela vymezit od myšlení Platónova, a proto na něm zůstala částečně závislá.

V Aristotelově *Metafyzice* jsou však úvahy, které naznačují – aniž by se tím aristotelské učení stalo snazším –, že zůstával Platónovi věrnější, než si sám myslel. Tak naznačuje, a to vícekrát,³⁶ že jsoucno v nejpůvodnějším slova smyslu není celá

35. Tato představa (pouze myšlený člověk nebo pouze myšlená vlastnost není skutečný člověk či skutečná vlastnost, ale myšlený vztah je skutečně vztahem) je důležitá pro teologický přístup ke svaté Trojici. Božské osoby se mohou rozlišovat jen vzájemnými vztahy, jinak bychom nemohli mluvit o *jednom* Bohu. Ale Bůh nemá vlastnosti, je sám sebou vše, co je (není spravedlivý, ale sama spravedlnost atd.). Proto vztahy rozlišující božské osoby mohou být jen myšlené – a přesto musí být skutečnými vztahy. Srov. A. Krempel, *La doctrine de la relation chez St. Thomas*, Paříž 1952, 537 nn.

36. Srov. v *Historisches Wörterbuch der Philosophie* X, 506, č. 49, udaná místa.

konkrétní jednotlivina, nýbrž její „být-čím-bylo“ obsažené v definici (τὸ τί ἦν εἶναι); neboť ačkoli to, co definice zachycuje, existuje mimo myšlení vždy jen v konkrétních jednotlivinách, je právě jen toto nadčasové, zatímco individuum vzniká a zaniká a nelze je ani postihnout definicí. Jinak vyjádřeno, v nejpůvodnějším slova smyslu je jsoucí εἶδος, forma, která však ve skutečném světě existuje vždy jen buď jako tvar ὕλη (látky) nebo jako nehmotná jednotlivina, a potud je zcela konkrétní.³⁷ Úvahy tohoto druhu, s kterými se ve spise o kategoriích ještě vůbec nesetkáváme, použil Aristoteles patrně proto, neboť ulehčovaly představu, že by mohly být εἶδη, formy, které pro svou reálnou existenci nepotřebují látku. Ovšem úvahami tohoto druhu – které Aristoteles v podstatě jen naznačuje – se nestává jeho postoj lehčím k porozumění, a proto ani snáze filozoficky tradovatelný. Můžeme ho shrnout takto: Platón měl jistým způsobem pravdu, když trval na tom, že jen ideje jsou v plném smyslu jsoucí; tyto ideje neexistují však v tělesné oblasti jako takové, nýbrž jsou „zhmotněny“ v konkrétní jednotlivině (zatímco u duchových skutečností jsou jednotlivinami *eo ipso*). Žádný div, že tato těžce pochopitelná představa velmi rychle ustoupila již dříve naznačené představě, totiž že formy jsou myšlenkami ducha, z něhož přímo nebo nepřímou vyvěrají (tolik novoplatonici) nebo jímž jsou „stvořeny“. To je zcela zřejmé již u Plotina: kritizuje Aristotela za to, že neuchopil správně rozdíl mezi bytím a stáváním se, protože jsoucno ve vlastním smyslu, doslova: „soucno jako jsoucno a to, čím je každá věc sama o sobě, a pravé jsoucno, je třeba hledat ἐν τῷ νοητῷ, v inteligibilní oblasti“, tedy v oblasti ducha.³⁸ Οὐσία ve vlastním smyslu je potom jen Bůh, nebo pro novoplatoniky intelekt, v němž má každá skutečnost svou nejvznešenější podobu.

Že οὐσία je skutečně jsoucno, to, co každé jsoucno činí jsoucnem, ovšem neznamená, že συμπεφυκῶτα jsoucny nejsou. Jedna z centrálních myšlenek Aristotelovy *Metafyziky* přece je, že τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς,³⁹ že slovo „soucno“ má různé, i když zároveň vzájemně související významy. To je jádro slavného učení o *analogia entis*,⁴⁰ které novotomisté chápali ne neprávem jako centrální pro Tomášovo filozofické myšlení. Ovšem Aristoteles ještě nepoužíval své učení o analogii bytí, tak jako později Tomáš, pro řeč o Bohu, a toto učení u něho přísně vzato není teorie jsoucna, nýbrž teorie řeči. Ta vypadá u Aristotela v podstatě ještě velmi jednoduše. V první kapitole *Kategorií* Aristoteles krátce uvedl, že existují výrazy souznačné a výrazy různoznačné; prvními označujeme věci, které nemají jen stejné jméno, nýbrž i stejnou definici (kupř. označujeme člověka a vola jako „živou bytost“), druhými označujeme naproti tomu věci, které mají sice stejné jméno, ale různé definice (kupř. když člověka

37. To je také důvod, proč konkrétní jednotlivina není postižitelná definicí ani vůbec pojmem: intelekt může totiž něco hmotného postihnout, jen když to oddělí od jeho smyslovosti, a tedy látkovosti. V tomto světě je možné „být konkrétní jednotlivinou“ jen díky látce, kterou jakožto čistou potencialitu dokáže intelekt postihnout jen nepřímo. Srov. *Fyzika*, A 7, 191 a 8nn. K. Rahner věnoval této problematice v její tomášovské podobě svou – geniální – disertaci *Geist in Welt*, 2. vyd., Mnichov 1957.

38. *Enn.* V, 6, 6, 13nn., ed. Harder–Beutler–Theiler, 1962, II, 84nn., 87. Patrně to byla místa jako toto, která Philipa Merlana svedla k tomu, aby pojem jsoucna jako jsoucna ztotožnil s oblastí transcendentního; nikoli náhodou se zabýval zvláště Jamblichem.

39. 1003 a 33nn.

40. Neoriginálnější je v této souvislosti slavné dílo jezuita Ericha Przywary *Analogia entis*, Mnichov 1932. Z novějších publikací shrnuje Tomášovu nauku velmi spolehlivě R. M. McInerny, *The Logic of Analogy*, The Hague 1961.

a postavu na obraze nazveme „živou bytostí“). V odborné literatuře je sporné, zda jsou pro Aristotela analogické výrazy odrůdou výrazů různoznačných, nebo zda tvoří – jak to novotomisté, zdá se mi mylně, předpokládali u Tomáše – jakousi prostřední skupinu mezi souznačnými a různoznačnými výrazy. Naproti tomu je jasné, co míní, když píše, že výraz „jsoucno“ je užíván analogicky: συμπερηκότα jsou jsoucno (popř. jsou nazývány „jsoucno“) jen díky svému vztahu k οὐσία. Americký badatel zabývající se Aristotelem Joseph Owens vytvořil pro tento druh analogie (kterou později nazvali scholastikové *analogia secundum attributionem*)⁴¹ dobré označení: *systematic ambiguity*,⁴² tzn. víceznačnost, za níž se skrývá něco „systematického“. Toto „systematické“ spočívá v případě výrazu „jsoucna“ v tom, že jen οὐσία je schopna existovat samostatně, zatímco vlastnosti závisejí tak velmi na tom, čemu jsou přiřazeny, že jsou jen díky této závislosti. Jak Aristoteles zdůrazňuje, v tomto ohledu je podstatný rozdíl i mezi nejobecnějšími rodovými pojmy, tedy „kategoriemi“, a pojmem jsoucna. Zatímco strom, komár, člověk a Bůh, nedbaje všech rozdílů, jsou ve stejném smyslu οὐσία, jsoucno není rodový pojem. Spíše bychom ho mohli s Wittgensteinem označit jako „rodinný pojem“:⁴³ „jsoucno“ má mnoho různých významů, které jsou však všechny navzájem spřízněny. Slova „člověk“, „savec“, „živá bytost“, „substance“ označují každé něco jako „strukturu“. Když hovoříme o jsoucnu, nesmíme naproti tomu myslet na jednu strukturu, nýbrž na více struktur. Οὐσία je sice jsoucnem v prvním a vznešeném významu slova „jsoucno“, avšak „být jsoucnem“ není ani εἶδος, ani γένος, ani forma, ani druh.

Chtěl bych zakončit své úvahy poukazem na patrně nejzávažnější rozdíl mezi metafyzikou Aristotelovou a Tomáše Akvinského. Samozřejmě je zde mnoho rozdílů: Tomáš není ovlivněn jen Aristotelem, nýbrž také novoplatoniky jako Porfyriem⁴⁴ a především Augustinem; mimoto je oproti Aristotelovi křesťanem, což se v jeho metafyzice projevuje především v učení o Bohu a jeho vztahu ke světu. Ale ten nejpodstatnější rozdíl mezi těmito dvěma metafyziky, či spíše mezi řeckým zakladatelem metafyziky a jeho středověkým učněm teologem, spočívá v tom, že Aristoteles nerozvíjel explicitní filozofii *esse*, bytí. Najdeme u něj sice častěji slovní obrat τὸ εἶναι, který odpovídá latinskému substantivizovanému slovesu *esse*, bytí. Používá ho však téměř vždy v konstrukcích, které poukazují spíše na bytnost než na bytí nějaké skutečnosti, tak ve slavném aristotelském opisu bytnosti jako τὸ τὸ ἦν εἶναι,⁴⁵ které latiníci překládali barbarismem *quod quid erat esse* (doslova asi „co-něčím-bylo-být“, což připomíná, že bytnost nějaké skutečnosti je nejen to, čím tato bytnost je, nýbrž též, čím byla), nebo když používal εἶναι v souvislosti se substantivem v dativu, např. τὸ ἀνθρώπων εἶναι.⁴⁶ což bychom mohli přeložit jako „být člověkem“. Aristoteles zastává názor, že bytí nějakého jsoucna, εἶναι nějakého ὄν, spočívá v jeho podstatě. Protože pokládá nejen skutečnost světa, nýbrž také veškerá εἶδη, jsoucnosti, za věčné a potud nepodléhající času, nezná pojem „kontingence jsoucna“, který dovoluje křesťanskému myšlení rozlišovat mezi bytností a bytím. Samozřejmě ví, že veškeré

41. Srov. Cajetan, *De analogia nominum* (1498), v též, *Scripta philosophica*, Řím 1952, C. 8.

42. J. Owens, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto 1951, 53.

43. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen – Philosophical Investigations*, Oxford 1958, č. 67.

44. Vzpomeňme na *Liber de causis*.

45. Kupř. 983 a 28.

46. Kupř. 1006 a 33.

materiální skutečnosti mohou také *nebýt*; ale to ho zajímá v podstatě jen ze zorného úhlu bytí a zanikání. Naproti tomu Tomášova filozofie *esse* předpokládá představu, že všechno jsoucno mimo Boha by mohlo zrovna tak dobře nebýt (neboť být nenáleží k jeho podstatě). To umožňuje opisovat Boha jako *esse ipsum*, bytí samo, a proto všechno ostatní jsoucno chápat jako účast na Bohu. Aristotelský Bůh se naproti tomu odlišuje od ostatních jsoucen jen tím, že je čistý akt,⁴⁷ tzn. nezná nejen materii, nýbrž vůbec žádnou možnost. Cokoli činí, tím je; ale přísně vzato nečiní nic jiného, než že pojímá sám sebe. Je *νοησις νοησεως*, myšlení, které myslí samo sebe a které žádným způsobem nemůže mít zájem na tom, poznávat něco jiného než samo sebe. Proto také nemůže do ničeho „zasahovat“; další hybatelé universa jsou činní, jak jsem již řekl, neboť milují Boha, ne proto, že je Bůh jakkoli k čemukoli přiměl. Při vši vznešenosti tohoto pojmu Boha – v knize *Λ Μεταφυσικης* užívá Aristoteles, když píše o Bohu, téměř hymnický jazyk, což je proto tak nápadné, že jeho sloh je jinak střizlivý a suchý – je na tomto místě zřejmé, jak velké muselo být myšlenkové úsilí křesťanské tradice, než se jí podařilo pojmut dohromady do jediné metafyziky dvě, ve svých kořenech tak zcela rozdílné tradice – platónsko-aristotelickou⁴⁸ a židovsko-křesťanskou.

Pro nás křesťany je to, jak říkával můj učitel I. M. Bocheński, nesmírná výzva. Neboť dnes nemůžeme jednoduše pokračovat ve scholastické filozofii; od středověku bylo již myšleno a napsáno příliš mnoho, správného i chybného. Potřebujeme, a to naléhavě, filozofy, kteří budou v křesťanském duchu (a tzn. mj. s výslovným zřetelem k teologii) nově promýšlet myšlenky a dějiny evropské filozofie a snažit se alespoň co do přístupu o novou syntézu – tak, jak to učinil Tomáš s Aristotelem s ohledem na křesťanskou víru a platónskou tradici. Přitom nemůže jít o to, přibírat jen Tomáše a jeho žáky nebo jen samotné scholastiky. Také Kant a Hegel, Blondel a Heidegger, Husserl, Whitehead, Wittgenstein a analytická filozofie nám mají co říci. Jestliže se o takovou syntézu nepokusíme, bude tím trpět i teologie; neboť dnešní dobrá teologie předpokládá „vysoce karátovou filozofii“. Velcí teologové právě uplynulého 20. století to ještě dobře věděli, Karl Rahner neméně než Urs von Balthasar, dnes na to však poněkud zapomínáme...

47. Tomášova nauka o tom, že Bůh je *esse ipsum*, je samozřejmě rozvinutí teze, která praví, že je čirým aktem. Aristoteles však neměl jasnou představu o tom, co dnes míníme „existencí“ (nebo o to neměl zájem). Myšlenka, že by i ryzí duchové byli „složení“, ho vůbec nenapadla; rozlišoval pouze mezi jsoucím a nejsoucím.

48. Je nápadné, že antičtí myslitelé, zejména novoplatonikové, neviděli mezi Platónem a Aristotelem téměř žádný rozpor. Že k tomuto rozporu došlo, je snad vysvětlitelné tím, že středověk byl pod vlivem Augustinovým orientován platónsky – a pak Albert a Tomáš objevili Aristotela. K Tomášově kritice Platóna srov. R. J. Henle, *Saint Thomas and Platonism*, The Hague 1956. Jiným důvodem mohla být podivná historická náhoda: zatímco od Platóna se nám krom několika dopisů uchovaly jen jeho dialogy, sestává se *corpus aristotelicum* výlučně z materiálů k přednáškám a zápisů přednášek. Aristoteles přitom také psal dialogy (kterých si Cicero cenil více než Platónových) a Platón jistě jako představený a učitel Akademie mluvil jinak než ve svých dialozích.