

Patří život a myšlení k transcendentálním pojmům?

Tomáš Machula – Martina Pavelková

Setkávání a diskuse přírodní vědy s filozofií (resp. teologií) je u řady problémů žádoucí a potřebné. Originální dílo jezuitského teologa a přírodovědce Pierra Teilharda de Chardin, které se samo pohybuje na hranici přírodní vědy a teologie, přímo vybízí ke komentování zástupce všech zmíněných věd. Ve spektru různých příspěvků na toto téma se jako zajímavý jeví pokus Teilhardova řádového spolubratra Františka Vojtky (1911–1981), který se snažil o tomistickou interpretaci Teilhardových myšlenek, jež by byla francouzskému mysliteli vstřícná. Vojtkův komentář k Teilhardovu myšlení lze nalézt v jeho – bohužel až z pozůstalosti vydané – knize *Cesty k Teilhardovi de Chardin*.¹

V tomto příspěvku bychom se rádi zastavili nad pokusem F. Vojtky zajímavým způsobem obhájit Teilhardovu hypotézu „previtálna“ a „prepsychična“. Nejprve pojednáme o Teilhardově pozici, poté o Vojtkově tomistickém výkladu a nakonec tuto filozofickou obhajobu kriticky posoudíme.

PANVITALISMUS A PANPSYCHISMUS U TEILHARDA

Teilhard ve svých knihách² při popisu evoluce používá hypotézu, která v dějinách myšlení není nijak originální, nicméně Teilhard ji poměrně zajímavě zapojuje do kontextu svého evolučního výkladu. Jde o přesvědčení o všudypřítomnosti života a vědomí, čili o panvitalismus a panpsychismus. Evoluční skok od neživého k živému a od nevnímajícího k vnímajícímu pak vlastně není žádným skokem, ale pouze pozvolným nárůstem intenzity vždy přítomné vitální či psychické kvality.

Jak jsem již řekl, byla živá příroda dlouho považována za náhodnou zvláštnost zemské hmoty. V důsledku toho jsou základy biologie dosud ve vzduchu, bez srozumitelného vztahu k ostatní „fyzice“. To platí ovšem jen tak dlouho, dokud věda nepohlíží na život právě jako na specifický účinek zkomplexněné hmoty, jak to naznačuje křivka korpuskulizace: na život jako koextenzivní vlastnost veškeré kosmické látky, kterou však náš pohled zachytí pouze tam, kde komplexnost vyrostle nad určitý počet prahů, jimiž se ještě budeme zabývat, a překročí konečně jistou kritickou úroveň, pod níž jsou pro nás známky života neviditelné. Abychom mohli pozorovat změnu setrvačné hmoty, musí se rychlost tělesa přiblížit rychlosti světla. Naše oko zaznamenává záření, teprve když teplota tělesa dosáhne 500 °C. Proč by nemohl způsobit podobný mechanismus, že se nám hmota až ke komplexnosti půlmiliónu jeví jako „mrtvá“ – vlastně bychom měli říkat „předživá“ – a pak se začíná „rozžhavovat životem“?³

Diference živý-neživý nebo vnímající-nevnímající tedy podle Teilharda není založena věcí samou, ale pouze schopností našeho poznání. Protože naše poznávací

¹ F. VOJTEK, *Cesty k Teilhardovi de Chardin*, Praha: Křesťanská akademie Řím, 1996.

² P. TEILHARD DE CHARDIN, *Vesmír a lidstvo* (orig. *Le phénomène humain*), Praha: Vyšehrad, 1990, a *Místo člověka v přírodě* (orig. *Le group zoologique humain*), 2. vyd., Praha: Svoboda-Libertas, 1993.

³ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Místo člověka v přírodě*, s. 18–19.

schopnosti mohou život a vědomí identifikovat až od jisté hranice, zdá se nám, že většina hmoty je prostě mrtvá a nevědomá. Věda proto o životě a vědomí jako vlastnostech vztahujících se na kosmos jako celek dosud neuvažovala.

Zdánlivá omezenost fenoménu vědomí na vyšší formy života sloužila vědě dlouho jako záminka, aby tento fenomén ze svých konstrukcí vesmíru vůbec vyloučila.⁴

Teilhard považuje toto omezení chápání života a vědomí za chybu. Život a vědomí jsou podle něj koextenzivní vlastnosti hmoty, a tudíž je třeba s nimi uvažovat v celém rozsahu hmotného bytí. Nejsou anomáliemi malého kousku vesmíru, ale jedním z jeho konstitutivních prvků.

Přírodní anomálie je vždy jen zvýraznění nějaké vlastnosti, rozšířené v nepostižitelném stavu všude. Fenomén bezpečně zjištěný byt jen v jediném bodě má díky základní jednotě světa nezbytně všudypřítomnou hodnotu a všudypřítomné kořeny. Kam nás zavede toto pravidlo, uplatníme-li je na případ lidského „sebepoznání“? Byli jsme možná nakloněni říci, že vědomí se s naprostou evidencí objevuje teprve u člověka, a je tedy ojedinělým případem, který vědu nezajímá. Musíme se však opravit. Vědomí je v člověku nepochybnou skutečností, a zahlédnuto v tomto jediném záblesku musí tedy být rozšířeno po celém vesmíru a jako takové obklopeno září neomezených prostorových i časových pokračování.⁵

Jak už bylo řečeno, Teilhard považuje difference mezi přítomností a nepřítomností života a vědomí pouze za naše nedokonalé poznání. Jestliže jsme si navykli říkat živé a vědomé jen tomu, co našimi silami identifikujeme, pak tyto kvality v podprahových koncentracích musíme považovat za předživé či předvědomé.

V koherentní perspektivě světa život nevyhnutelně předpokládá do nekonečné minulosti sahající předživot.⁶

Tato pozice je blízká přesvědčení animistickému, tj. pohledu připisujícímu duši (princip života) veškerému jsoucnu. Teilhard toto přesvědčení typické spíše pro primitivní společnosti pozvedá na vyšší úroveň a zapojuje ho do svého výkladu evoluce světa. Tento jeho postoj může být vykládán různě. Teilhard sám neuvádí žádné zásadní argumenty ve prospěch tohoto přesvědčení. Jde u něj spíše o nastolení hypotézy, s níž pak pracuje a kterou rozvíjí. Přejít od „proč by nemohl být život všude...“ k „život je všude“ u něj není dostatečně podložen ani experimentálními daty, ani metafyzickou argumentací. Je tedy třeba chápat tento bod jako hypotézu k diskusi. V Teilhardově myšlení je této věci věnována velká pozornost, ale jeho zásadní teze výkladu a predikce evoluční budoucnosti světa na něm nejsou bezprostředně závislé. Je tedy na každém mysliteli, který reflektuje Teilhardovo myšlení, aby tuto hypotézu kriticky zhodnotil a buď ji zdůvodněně přijal, nebo odmítl. F. Vojtek se ve zmíněné knize snaží Teilhardovu hypotézu obhájit. Věnujme nyní pozornost jeho postupu.

⁴ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Vesmír a lidstvo*, s. 41.

⁵ Tamtéž, s. 48.

⁶ Tamtéž, s. 49.

ŽIVOT A VĚDOMÍ JAKO TRANSCENDENTÁLIE U VOJTKA

F. Vojtek se snaží obhájit Teilhardovu pozici prostředky aristotelsko-tomistické filozofie tím, že zařazuje život a vědomí (doslova: činnost, život, vědomí, láska)⁷ jako tzv. *perfectiones purae*, resp. *perfectiones ontologicae* k transcendentáliím. Toto řešení však na první pohled není ani tak tomistické, jako skotistické.⁸ Transcendentální pojem je pro Scota takový, který lze aplikovat mimo oblast kategorií. Scotus rozlišuje čtyři typy transcendentálních pojmů, kde jedním z nich jsou právě čisté dokonalosti, o které Vojtkovi v jeho argumentaci jde.

Čistá dokonalost je taková dokonalost, v jejímž pojmu není naprosto žádná nedokonalost. Tím se odlišuje od dokonalosti omezené, která nějakou nedokonalost zahrnuje. Koncepti čistých dokonalostí nacházíme již u Anselma z Canterbury,⁹ podle něhož je čistá dokonalost takové určení, které je pro svého nositele vždy lepší než jiné určení s ním slučitelné.

Otázka tedy zní: Jsou *perfectiones purae* totožné se jsoucnem? Vojtek tvrdí, že ano. Sledujme nyní Vojtkovu argumentaci, kterou se snaží zdůvodnit správnost své odpovědi:

Nejprve se vychází z toho, že připisujeme dokonalosti Bohu:¹⁰

Protože tyto dokonalosti nejsou a neříkají nic než dokonalost, musíme je přisuzovat i Bohu, jenž je samo *Esse* – Bytí: kdyby těchto vlastností neměl, bylo by jeho bytí jako takové nedokonalé – což je nemožné. A v Bohu jsou tyto vlastnosti reálně totožné s jeho bytím, ony jsou jeho bytím! A to v naprosté reálné jednoduchosti Bytí, protože Bytí Boží vylučuje jakékoli skutečné složení: v Bohu je všechno jedno.

Zdá se, že zde Vojtek používá analogický způsob mluvení, kdy určité dokonalosti pozorované ve stvoření přisuzujeme (po důkladném očistění, *per viam eminentiae*) Bohu. Následuje tvrzení o totožnosti Božího bytí a Božích vlastností. Vojtek vychází od Boha jakožto nejvyššího Bytí opět směrem ke stvořeným jsoucnům a tvrdí, že tato totožnost je zachována i u jsoucen stvořených.

Jestli tedy tam, kde je bytí v nejvyšším stupni, jsou tyto vlastnosti reálně i formálně totožné s ním, pak i všude jinde, kde se nachází nějaké bytí nebo jsoucno, musí se i v něm nacházet tyto dokonalosti v míře odpovídající tomuto bytí.

Tuto argumentaci Vojtek dále rozvíjí směrem opačným, tj. od Boha k tvorům. Boží dokonalosti připisujeme (v omezené míře) tvorům – zde Vojtek používá teologický argument vycházející ze stvoření:

Bůh v aktu stvoření je nejen příčinou účinkovou (*efficiens*), nýbrž i příčinou vzorovou (*exemplaris*) toho, co tvoří. To znamená, že netvoří ani slepě, ani si pro vzor a látku svého tvoření nejde jinde mimo sebe (protože mimo něj nic není), nýbrž z hlubokého božského pohledu a poznání sebe sama vidí možnost svého napodobení ve tvorech mimo sebe.

⁷ F. VOJTEK, *Cesty k Teilhardovi de Chardin*, s. 38.

⁸ S. SOUSEDÍK, *Jan Dunis Scotus doctor subtilis a jeho čeští žáci*, Praha: Vyšehrad, 1989, s. 91–98.

⁹ ANSELM Z CANTERBURY, *Monologion* 15.

¹⁰ F. VOJTEK, *Cesty k Teilhardovi de Chardin*, s. 38.

Bůh tvoří všechno ke svému obrazu. Chceme-li tedy zjistit, jaký je tento obraz, musíme svou pozornost zaměřit nejprve na vzor, kterým je Bůh. Jak se to tedy má s dokonalostmi v Bohu? Jsou možné dva způsoby:¹¹

- dokonalosti v Bohu jsou totožné reálně, ale nikoli formálně – to by znamenalo, že stvořená jsoucna neobsahují všechny dokonalosti, které v Bohu jsou, ale každé jsoucno napodobuje pouze „určitou stránku“ Boží dokonalosti
- dokonalosti v Bohu jsou totožné jak reálně, tak formálně – to by znamenalo, že každé stvořené jsoucno obsahuje (samozřejmě v menší míře) všechny Boží dokonalosti.

Z důvodu zachování absolutní jednoduchosti Boží je správná druhá varianta. Je ale nutné ozřejmit, jaký je vztah mezi dokonalostmi v Bohu jakožto nejvyšším Bytí a v ostatních jsoucnech. Za tímto účelem zmiňuje Vojtek princip proporcionality:

Princip proporcionality neboli analogie: ontologické vlastnosti jsou společné všem bytostem, každé podle jejího stupně (důkaz: nejsou ničím jiným než různými aspekty bytí; bytí je společné, tedy...). ...i ty nejmotnější vlastnosti nejsou ve své nejvnitřnější podstatě než účastí na inteligenci a lásce...¹²

Všimněme si nyní důkazu v závorce:

Bytí je společné všem jsoucnům.

Ontologické vlastnosti jsou různé aspekty bytí.

Ontologické vlastnosti jsou společné všem jsoucnům.

Nejprve je třeba poznamenat, že důkaz je po formální stránce problematický, protože střední pojem je zdvojený (bytí – různé aspekty bytí). Těžiště argumentace je však zřejmé. Je jím přesvědčení, že ontologické vlastnosti (*perfectiones ontologicae*, resp. *purae*) jsou jen jiným vyjádřením bytí. Je to však skutečně tak? Má jsoucno tyto vlastnosti z pouhého faktu, že je jsoucnem? Tedy: Jsou *perfectiones purae* současně transcendentálními pojmy? K tomu je třeba se podrobněji zmínit o koncepci transcendentálních pojmů.¹³

KONCEPCE TRANSCENDENTÁLNÍCH POJMŮ

V aristotelsko-tomistické filozofii se jako transcendentální označuje:¹⁴

1. to, co je mimo kategorie (např. Bůh)
2. to, co náleží mnohým kategoriím (např. pohyb)
3. to, co se nachází ve všech kategoriích (např. mnohost)
4. jsoucno a to, co se vypovídá o každém jsoucnu jakožto jsoucnu

Obvyklé užití tohoto termínu v metafyzice odpovídá čtvrtému ze zmíněných bodů, tedy tzv. konvertibilním pojmům, které jsou zaměnitelné s pojmem jsoucna

¹¹ Tamtéž, s. 39.

¹² Tamtéž, s. 41.

¹³ K tomu srov. např. B. WEISSMAHR, *Ontologie*, 2. vyd., Stuttgart: W. Kohlhammer, 1991.

¹⁴ J. GREDT, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, sv. 2, 8. vyd., Barcelona: Herder, 1946, čl. 621–644, s. 11–32.

(*ens, unum, verum, bonum convertuntur*). Za transcendentální se považují pojmy *unum, verum, bonum*, někdy se doplňují ještě o *res, aliquid a pulchrum*.¹⁵

Sledujme nyní postup, kterým Tomáš Akvinský dochází k ustavení transcendentálních pojmů ve svém díle *De veritate*.¹⁶ O transcendentálních pojmech Tomáš říká, že „...vyjadřují způsob samotného jsoucna, který pojmem jsoucna vyjádřen není.“¹⁷ To můžeme provést dvěma způsoby:

Podle prvního vyjádříme *konkrétní způsob jsoucího (specialis modus entis)*. Protože existují různé stupně jsoucen (*diversi gradus entitatis*), můžeme vyjádřit také různé způsoby bytí těchto jsoucen. Jako příklad uvádí Tomáš substanci, která ke jsoucnu nepřidává nic nového, pouze vyjadřuje určitý zvláštní způsob bytí jsoucího (v našem případě jsoucí *per se*), který samotným pojmem jsoucno vyjádřen není.

O to nám ale v našem zkoumání nejde. Nám nejde o způsob bytí nějakého konkrétního jsoucna, nýbrž o to, co můžeme připsat všem jsoucnům obecně.

Za druhé můžeme vyjádřit *obecný způsob bytí (modus generalis)*, který přísluší každému jsoucnu. Z metodického hlediska uvažuje Tomáš nejprve jsoucno samo o sobě (*ens in se*) a poté jsoucno ve vztahu k jinému (*ens in ordine ad aliud*). Nahlížíme-li jsoucno samo o sobě, můžeme o něm vypovídat buď pozitivně, nebo negativně. Pozitivně lze o jsoucnu vypovídat pouze jeho esenci. Tím jsme ustavili první transcendentální pojem, kterým je *věc (res)*.¹⁸ Negativně o jsoucnu vypovídáme, když řekneme, že je *nerozdělené*. Což se dá vyjádřit též slůvkem *jedno (unum)*. Nyní uvažujme jsoucno ve vztahu k jinému (*in ordine ad aliud*). Nejprve postihneme odlišnost určitého jsoucna od jiného jsoucna. Ve vztahu k jinému jsoucnu je každé jsoucno „jiné co“, tedy *něco (aliud quid = aliquid)*. Nyní uvažujme shodu nějakého jsoucna s jiným jsoucnem. Existuje něco, co by se shodovalo s každým jsoucnem? Tomáš s odvoláním na Aristotela tvrdí, že je to duše, která je „quodammodo omnia“. V této duši se pak nachází mohutnost poznávací a žádací. Skutečnost, že jsoucno je cílem žádací složky duše, postihujeme vlastností *dobré (bonum)*¹⁹ a podobně docházíme ke zjištění, že každé jsoucno je *pravdivé (verum)*, protože může být předmětem našeho poznání.²⁰

Tomáš Akvinský by zřejmě nenazýval čiré dokonalosti transcendentáliemi, protože kritériem pro to, aby něco mohlo být transcendentálií, je u něj konvertibilita se jsoucnem. A zde je rozdíl mezi pojetím Tomášovým a Scotovým. Jan Duns Scotus totiž definuje transcendentálie jinak – kritériem je pro něj neexistence nadřazeného pojmu bez ohledu na to, zda se takový transcendentální pojem vypovídá o všech jsoucnech, či nikoliv.

¹⁵ E. CORETH, *Základy metafyziky*, Svitavy: Trinitas, 2000, s. 143.

¹⁶ TOMÁŠ AKVINSKÝ, *De veritate*, q. 1, a. 1.

¹⁷ „...exprimunt ipsius modum, qui nomine ipsius entis non exprimitur.“

¹⁸ „...non autem invenitur aliquid affirmative dictum absolute quod possit accipi in omni ente nisi essentia eius secundum quam esse dicitur, et sic imponitur hoc nomen res...“

¹⁹ Čímž se myslí dobro metafyzické, nikoli etické. Jsoucno je dobré proto, že může být předmětem našeho žádání.

²⁰ „...in anima est autem vis cognitiva et appetitiva; convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum, ...convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum.“

Výše již letmo zmíněné Scotovy čtyři typy transcendentálních pojmů jsou:

1. jsoucno
2. konvertibilní pojmy
3. transcendentální disjunkce
4. čisté dokonalosti

V tomto pojetí čisté dokonalosti sice patří k transcendentáliím, ale nesplývají s konvertibilními pojmy.

KRITICKÉ ZHODNOCENÍ VOJTKOVY ARGUMENTACE

F. Vojtek říká,²¹ že ve významu *posvěceném užíváním* používáme slov *život* nebo *vědomí* jen od určitého stupně těchto ontologických dokonalostí. Jaký charakter má tento „určitý stupeň“, od něhož začínáme používat v běžné mluvě slova *život* a *vědomí*? Je to buď:

1. subjektivní schopnost člověka identifikovat něco jako živé či oduševnělé, nebo:
2. objektivní odstupňování dané samým bytím té či oné věci.
 - a) difference odpovídá rozdílu potenciálního a aktuálního bytí
 - b) i předživot je aktuální život, ale v nižším stupni (podobně jako vitální je nižší stupeň než senzitivní)

Pokud platí první možnost, pak je skutečně veškeré jsoucno živé a vědomé. Difference, kterou používáme, je pak ryze subjektivní a není věcně nijak odůvodněná. Fakt, že vizuálně pozorujeme teplo až od určitého stupně, kdy např. železo červená, nezpůsobuje žádný objektivní „skokový“ zlom v samé kvalitě věci. Podobně tedy ani naše rozpoznání života není dáno zásadní změnou kvality pozorované věci, ale o víceméně náhodný okamžik, při kterém shodou okolností naše poznávací schopnosti cosi identifikují. Mohli bychom se domýšlet, že podobně jako teplotu pod vizuálně pozorovatelnou mezí můžeme detekovat jiným způsobem, je teoreticky možné zjistit přítomnost života pod jeho pozorovatelnou mezí i jinak, např. po zdokonalení našich poznávacích možností. Tak bylo kdysi zjištěno, že zdánlivý kal je ve skutečnosti množící se bakteriální kultura. Nastane čas, kdy dalším zjemňováním měření najdeme život i v nerostech? Logika daná výchozím předpokladem by tomu nasvědčovala. To, jak definujeme pojem *život*, však hovoří proti. Naše poznávací možnosti se rozvojem vědy a techniky nesmírně zlepšily, ale přesto se od určitého stupně o životě nemluví. Tradiční aristotelsko-tomistické pojetí (ke kterému se F. Vojtek explicitně hlásí) definuje život jako samopohyb,²² a ten ani po masivním zdokonalení možností pozorování u nerostů prostě nedetekujeme. Kromě přání udržet panvitalismus tedy nemáme žádné rozumné důvody hypotézu všudypřítomnosti života vůbec nastolovat. Je samozřejmě možné si termín *život* předefinovat, ale to už bychom se dostali mimo problém. Definujeme-li si například *žít* jako synonymum k *být*, není problém říci, že život je tam, kde je bytí. Ale to by

²¹ F. VOJTEK, *Cesty k Teilhardovi de Chardin*, s. 43.

²² J. GREDT, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, sv. 1, 8. vyd., Barcelona: Herder, 1946, čl. 410, s. 323.

bylo sofistické řešení, které nic nemění na rozdílnosti dvou pojmů, které označujeme slovy *život* a *bytí*.

U druhé možnosti už se tvrdí určitý věčný základ našeho rozlišování živého a neživého (významu *posvěceného užíváním*, jak říká Vojtek). Na první pohled jsme se takovým řešením dostali zpět ke stejnému problému, neboť šlo přece o to, zda je objektivní rozdíl mezi tím, co označujeme jako živé a jako neživé. Podívejme se však na to, jak lze druhou možnost pochopit.

Pochopíme-li diferenci jako rozdíl mezi potenciálním a aktuálním (2a), pak jde o banalitu. Každý ví, že se ta či ona látka může stát za jistých okolností součástí živého organismu. Podobně můžeme konstatovat, že křemen je potenciálně sklo, a nijak se tím nedotkneme tvrzení, že křemen je něco jiného než sklo. Být něčím potenciálně znamená ještě tím aktuálně nebýt. V tomto smyslu bychom mohli vyrábět „transcendentálie“ jako na běžícím pásu. Ale problém by zůstal nedotčen.

Druhá možnost (2b) je problematická tím, že tento nejnižší stupeň života nijak nedefinuje a nevíme tudíž, o čem je vlastně řeč. Existuje jasně definovaná diference mezi stupni života racionálního a senzitivního, senzitivního a vegetativního, existuje i jasná diference živého a neživého. Má-li být ještě jeden stupeň života (nazvěme ho třeba s Teilhardem a Vojtkem *předživé*), jaká bude diference mezi vegetativním a předživým? Pokud diference spočívá v absenci samopohybu, splývá předživé s neživým. Pokud spočívá v našem poznání, nemá základ ve věci a argumentace se vrací do prvního bodu.

Čisté dokonalosti, jako je život nebo myšlení, lze tedy zařadit ve Scotově terminologii mezi transcendentálie, ale rozhodně je nelze považovat za pojmy konvertibilní s pojmem *jsoucna*. Pro to, aby bylo něco transcendentálií, není pro Scota nejdůležitější konvertibilita se *jsoucnem*, ale to, že nad sebou nemá kromě *jsoucna* jiný nadřazený pojem. Sám Scotus komentuje tento problém následujícím způsobem:

Jak je možné klást pojem moudrosti mezi transcendentální určení, když moudrost není společná všem *jsoucňům*? O transcendentálních pojmech se totiž zdá, že jsou všem *jsoucňům* společné.

Odpovídám: Tak jako k pojmu nejvyššího rodu nenáleží mít pod sebou více druhů, nýbrž nemít nad sebou nějaký vyšší rod (jako např. kategorie „kdy“, protože nemá vyšší rod, je nejvyšším rodem, třebaže má jen málo nebo spíše nemá vůbec žádné druhy), tak i každý transcendentální pojem nemá žádný rod, do něhož by náležel. A tak tedy k povaze transcendentálního pojmu náleží nemít žádný nadřazený pojem s výjimkou pojmu *jsoucna*. Že je však společný mnoha podřazeným entitám, to je něco, co mu připadá jen nahodile.

Některé transcendentální pojmy se ovšem vypovídají pouze o Bohu, jiné zas o Bohu i o stvořených věcech. Není však nutné, aby se transcendentální vypovídalo o všech *jsoucnech*, leda v tom případě, že má stejný rozsah jako první z transcendentálních určení, totiž „*jsoucno*“.²³

Shrňme-li výše řečené, je třeba konstatovat, že Vojtkův návrh na vyargumentování Teilhardova panvitalismu a panpsychismu vychází z neodůvodněného rozšíření oblasti konvertibilních pojmů. V jeho argumentaci je zkombinováno skotistické a tomistické pojetí transcendentálií. Ve Scotově pojetí by bylo možné zařadit čisté dokonalosti do oblasti transcendentálií, nicméně transcendentálie nesplývají s kon-

²³ JAN DUNS SCOTUS, *Ordinatio* 1, dist. 8, pars 1, quæst. 3, in: S. SOUSEDÍK, *Jan Duns Scotus doctor subtilis a jeho čeští žáci*, s. 209–210.

vertibilními pojmy. V tomistické tradici jsou transcendentálie sice obvykle chápány jako konvertibilní pojmy, avšak toto pojetí zase neumožňuje do této skupiny zařadit čisté dokonalosti. Vojtkova argumentace je proto neudržitelná.