

Distance

REVUE PRO KRITICKÉ MYŠLENÍ

Vydává: **TRIALITY, spol. s r. o.**
Zámecká 175
538 42 Ronov n / D
Česká republika
Tel.: 0455/69 04 32
E-mail: triality@iol.cz

Redakce: Jiří Fuchs, šéfredaktor
M. Semín, D. Černý, J. Šmíd,
P. Alexander, R. Cardal, R. Joch,
M. Hliseniková (korektorka)

Adresa redakce: Jiří Fuchs
K rovinám 538
158 00 Praha 5 - Jinonice

**Korespondenci zasílejte na adresu redakce.
Objednávky předplatného jen na adresu vydavatele.**

Distanci najdete na internetové adrese:
web.telecom.cz/triality

Předplatné:

Česká republika: Cena jednoho výtisku včetně poštovného:
65 Kč – Roční 260 Kč.

Slovenská republika: Cena jednoho výtisku včetně poštovného:
75 Sk – Roční 300 Sk.

Evropa: Cena jednoho výtisku včetně poštovného (letecky):
4 US\$ – Roční 16 US\$.

Zámoří: Cena jednoho výtisku včetně poštovného (letecky):
6 US\$ – Roční 24 US\$.

**Dosavadní odběr končí až po jeho písemné
nebo telefonické výpovědi.**

Platbu je možno provést v české koruně poštovní složenkou nebo bankovním převodem na bankovní konto: KB Čáslav, č. ú. 195053500247/0100. Při platbě uvádějte variabilní symbol, který je uveden NA OBALU VLEVO nad vaši adresou. V Evropě a USA můžete zaplatit pomocí International Money Order, osobním šekem nebo jakýmkoliv jiným šekem v US\$ vystaveným na TRIALITY.

Registrováno MK ČR pod č. 8228.

Podávání novinových zásilek povoleno ČP, s. p.
OZ Východní Čechy č. j. : P/2-8251/97 ze dne 17. 12. 1997

© **TRIALITY, spol. s r. o.**, ISSN – 1212-7833

1. ČÍSLO – 4. ROČNÍK 2001

OBSAH

DAVID ČERNÝ KORESPONDENČNÍ TEORIE PRAVDY	5
PETR BAHNÍK KOŘENY NÁRODNÍ KULTURY	23
ROMAN CARDAL ABELARD V INTERPRETACI T. TÝNA	30
JAN HORNÍK TŘÍDNÍ REVOLUCE: EVOLUČNÍ PŘECHOD DO PRACOVNÍHO RÁJE	42

OHLASY

JIŘÍ FUCHS JAKÁ APOLOGIE JAKÉ TRADICE?	60
ŠTĚPÁN PLAČEK TOTALITNÍ DUCH V DIALOGU	63
ROMAN JOCH EUTHANASIE	67
JIŘÍ FUCHS FILOSOFIE A POTRATY	71
RADOMÍR MALÝ O SPRAVEDLIVÉM SPOLEČENSKÉM ŘÁDU	77

RECENZE

ROMAN CARDAL BŮH V EKUMENICKÉM POHLEDU	87
---	-----------

JIRÍ FUCHS
ETICKÉ REFLEXE E. FROMMA **101**

• • •

JANA PETROVÁ
FILOSOFIE NESTRAŠÍ, ALE BOLÍ . . . **106**

GLOSA

JIRÍ FUCHS
ÚLOHA OSOBNOSTI V POLITICE **109**

• • •

JAN ŠMÍD
TOMÁŠSKÁ TEORIE
K MOŽNOSTI PŘIROZENÉHO PRÁVA DNES - ZÁVĚR **113**

ROMAN CARDAL

ABELARD V INTERPRETACI T. TÝNA

ÚVOD

Významný český filosof a teolog Tomáš Tým se narodil před jedenapadesáti lety (1950) v Brně. Týmův význam však nestojí na známosti jeho jména v široké veřejnosti, anebo alespoň v odborných filosoficko-teologických kruzích. Musíme bohužel konstatovat, že takové pocty se tomuto pozoruhodnému mysliteli zatím nedostalo. Zatímco se v českých poměrech nemnohý filosoficko-teologický diletant může pyšnit vysokými akademickými tituly a požívat díky obratné propagaci přejících kruhů značné popularity, zůstává geniální Týnova osobnost v hlubokém stínu (záměrného?) zapomenutí. Částečnou omluvou tohoto nedostatku je fakt, že Tým nikdy nepůsobil na našem území, celý svůj krátký život prožil v zahraničí. Jako mladý odešel studovat na univerzitu do Dijonu, díky stipendiu, které mu bylo pro jeho mimo-

řádné nadání přisouzeno touto akademickou institucí. Od roku 1968 pobýval v Německu, kde vstoupil do dominikánského řádu (28.9.1969) a vystudoval obor filosofie a teologie. V roce 1973 se přesunul do italské Bologne, aby tam dosáhl licenciátního teologického titulu. 29. 6.1975 byl papežem Pavlem VI. vysvěcen v Římě na kněze a o tři roky později dosáhl rovněž v Římě (Angelicum) titul doktora teologie. Jeho hlavním působištěm se stala Bologna, kde vyučoval filosofii a teologii na Studio Teologico Accademico Bolognese (STAB). 1. ledna 1990 umírá ve svých pouhých 39 letech, za sebou nechal obrovský kus práce na poli filosofie, teologie a konkrétní pastorače. Českého intelektuála by mohlo zajímat, že těsně před smrtí dokončil své jedinečné, téměř tisícistránkové dílo *Metafisica della sostanza. Partecipazione e analogia entis*. Kniha obsahuje dvě hlavní části, jednu spekulativně histo-

rickou, v níž T. Týn prezentuje a hodnotí vývoj západního filosofického myšlení v oblasti metafyziky od počátků až do současnosti, druhou systematickou, v níž řeší teoretický problém vztahu mezi analogií jsoucna a participací. Z díla je cítit mohutná intelektuální potence, o které si slavní čeští filosofové a teologové mohou nechat jenom zdát. Nevole našich tvůrců katolického kulturního vědomí ve věci prezentace osobnosti T. Týna patrně souvisí s tím, že moravský myslitel trpěl nevyčísitelnou chorobou konzervatismu. V příklonu ke klasickému myšlení je spatřován jeho neodpuštělný hřích a podle slov jednoho výše postaveného dominikána i nesmazatelná skvrna na jeho osobnosti.

Osobně se domnívám, že se vzhledem k intelektuální orientaci našich „středových“ teologů Týnovu jménu patří čího ohodnocení v dohledné době nedostane. Rád bych tedy v rámci malého odškodnění předložil čtenářům Distance jeho zajímavou interpretaci noetické pozice významného středověkého filosofa-teologa Petra Abelarda (zemřel roku 1142). Jméno tohoto rozporuplného myslitele se pojí ke slavné kontroverzi o tzv. univerzálie. O co se vlastně jedná? Spor o tzv. univerzálie je jeden z hybných momentů intelektuálního středověkého života, podobně jako spor o investituru hýbal vodami tehdejšího života církevně-politického. To však neznamená, že bychom zde chtěli otevřít myšlenkový archív obsahující historicky sice cenné, ale dnes již dávno bezvýznamné problémy. Otázka univerzá-

lií, neboli všeobecných pojmů se neváže k žádné konkrétní dějinné epoše, protože přímo souvisí s vlastní povahou lidského myšlení. Má proto nadčasovou, stále aktuální povahu.

Zvláštnost lidské bytosti spočívá v tom, že disponuje dvojúrovňovým poznáním: smyslovým a rozumovým. Našimi vnějšími smysly zachycujeme hmotné předměty v jejich výlučné jednotlivosti a individuálnosti, zatímco jim prostřednictvím rozumu přisuzujeme všeobecná určení, platící ve stejném smyslu o více jedincích zároveň. Smysly vnímáme jenom jednotliviny, z nichž jedna není druhá, takže o sobě nejsou vzájemně vypovídatelné (tento vizuální vjem není onen vizuální vjem, tak jako tento konkrétní, zrakem zachycený předmět není oním viděným předmětem). Pojmy vytvořené rozumem však naopak přidělujeme více jednotlivinám *bez rozdílu* (např. o více jednotlivých třepotajících se fenoménech říkáme, že jde o motýly, přičemž žádný z jednotlivých motýlů není více nebo méně motýlem ve srovnání s jiným, nýbrž všichni jsou ve stejném smyslu, *bez rozdílu*, motýly), navzdory tomu, že na smyslové úrovni existují naprosto rozdílné, nijak neslučitelné fenomény (tento poleující jev není oním poleující jevem). Jaké právo tedy máme sjednocovat o sobě různé věci pod jedním, bezrozdílným (univocitním) určením? Nefalšuje náš pojem skutečnost tím, že mu unikají ty nejhlubší individuální difference věcí, které jsou přeci pro ně nejpodstatnější?

Na tuto věcnou otázku existují různé odpovědi. Odpověď *přehnaného realismu*

zní, že obecnému pojmu odpovídá ve skutečnosti univerzální, obecná realita, která se skrývá za hmotnými jevy a která reálně sjednocuje participativní vazbou různě se jevící věci, takže mnohost fenoménů vlastně subsistuje v jednom individuálním jsoucnu. Tak například podle této pozice našemu obecnému pojmu „člověk“ ve skutečnosti odpovídá reálně jsoucí univerzální člověk, na němž mají jednotliví lidští jedinci reálnou účast a jsou jeho pouhou modifikací. Jedinci se mezi sebou neliší substanciálně, nýbrž jenom akcidentálně, protože ve skutečnosti existuje jenom jedna individuální lidská bytost se svými případkovými modifikacemi - fenomenicky se jevícími jedinci. Jednomu pojmu odpovídá jedna realita. V těchto hranicích se v antice pohybovali např. Parmenides a Platón (podle dosti hrubé interpretace), ve středověku Remigius z Auxerre (tvrdící, že *homo est multorum hominum substantialis unitas!*), Odo z Tournai či Vilém z Champeaux (alespoň ve svém prvním období), v době nové např. Spinoza.

Konceptualismus řeší problém jinak, když vidí ve všeobecnosti nesmazatelný rys pojmu (*conceptus*), zatímco ponechává věci v jejich originální jedinečnosti, takže obecnému pojmu vlastně ve skutečnosti nic neodpovídá a lidské pojmové poznání ztrácí hodnotu, protože je beznadějně abstraktní, obecné, neschopné zachytit jedinečnou rozmanitost jednotlivin. Podle rozšířené interpretace je právě Petrus Abelardus zastáncem konceptualistického pojetí.

Extrémní pozici stojící na protipólu přehnaného realismu zaujímá *nominalis-*

mus. V něm se obecnost chápe jako charakteristika slovního výrazu (*nomen*), který nemá nic společného s existující, jednotlivě diferencovanou skutečností a funguje jenom jako designace utilitární klasifikace věcí do arbitrárních, v ničem reálně nezaložených tříd (Herakleitos, Roscelin, Hume).

Konečně *umírněný realismus* vyznává nejen obecný rozměr pojmů, nýbrž i jeho reálné založení ve skutečnosti. Tvrdí, že např. pojmu „člověk“ sice ve skutečnosti odpovídají jednotlivě (a tedy reálně neslučitelně) existující jedinci, avšak nelze popřít, že každý z nich je reálně člověkem (že zde tedy paradoxně jakási reálná slučitelnost je). Obecnost pojmu má tak základ v jednotlivinách, z nich pochází úkonem abstrakce. Je pravda, že někteří zastánci umírněného realismu mnohdy nedokáží vysvětlit, jak je vůbec možné, že obecnost pojmu pramení z konkrétní, jednotlivé, a tedy neobecné zkušenosti. T. Tým se o takové ospravedlnění snaží, když zastává tezi, podle níž se obecnost uskutěčňuje nejen na úrovni pojmu, nýbrž nutně též v extramentální realitě, protože každá jednotlivina je *obsahově transcendována* specifickým určením, které jí nepopíratelně intimně náleží (např. každý jednotlivec je reálně, intimně člověkem). Jinými slovy, esence ustavující jedince má také reálný specifický rozměr, který není zredukovatelný na pouhý aspekt našeho abstraktního pojmu. Říci, že obecnost vyplývá jenom z úkonu abstrakce a že je tudíž produktem lidského rozumu neschopného postihovat neopakovatelnou výlučnost jednotlivin, rovnalo by se

konceptualistické pozici, která není sluchitelná s nárokem na objektivitu našeho poznání. Realistické řešení proto implikuje reálnou participaci každé jednotliviny na tom, co ji vnitřně ustavuje a zároveň přesahuje.

Následující kapitola obsahuje text T. Týna, v němž analyzuje řešení problému předložené Petrem Abelardem (srov. *Metafisica della sostanza. Partecipazione e analogia entis*, ESD, Bologna 1991, str. 165-172). Považuji tuto pasáž za zajímavou, protože obsahuje netradiční pohled na Abelardovo myšlení a činí ho zodpovědným za vážnou deviaci filosofie směrem k nominalismu, která se sice plně projevila až dlouho po Abelardově smrti, ale již by bez jeho přispění scházel jeden důležitý opěrný sloup. Jelikož se místy vyskytují složité formulace, budu do textu zasahovat v příslušných vysvětlujících poznámkách.

TÝNOVA FILOSOFICKÁ EXEGESE

První a rozhodující náznak „modernity“, který se však plně prosadí až v nominalistickém rozkladu scholastiky, se nachází v Abelardovi, jenž v sobě spojuje tyto ne náhodou vzájemně související charakteristické znaky: a) sekularizaci racionalistické povahy, b) fideismus v otázkách týkajících se Boha, c) upřednostňování logických reflexí, d) rozhodně antimetafyzickou mentalitu (do té míry, nakolik kontrastuje s vyššími skutečnostmi než jsou smyslově postižitelné jednotliviny). Na rozdíl od Roscelina je Abelard mnohem jemnější a delikátnější, ale

je taktéž, ne-li více, nominalistou. Tak ho popisuje Jan ze Salisbury, tak o něm smýšlí jeho současníci a jsou marné pokusy moderních historiků filosofie učinit z něj „umírněného realistu“, či dokonce předchůdce samého Tomáše Akvinského.¹ Vytěsnění božského ze „světského“, trhlina mezi náboženstvím, svěřeným citu, a vědou, která se zmocňuje racionality, toto všechno se váže k nominalistické koncepci jsoucna, která sice připouští (jinak ani nemůže, neboť by negovala evidenci) podobnost mezi věcmi, ale nepozvedá se již na úroveň ontologicky nadřazené formy,² která ji zakládá a která je v ní manifestována; omezuje se na shrnování skutečností objektivně podobných ve společném diskurzu obdařeném pojmovým významem (sermo). Není zde tedy tvrzení - typické pro umírněný realismus - rozdílu mezi obecností logickou a separovanou (abstraktní) z věcí a obecností ontologickou vloženou do věcí a ustavující je, nýbrž teze - otevřeně nominalistická - obecnosti lingvisticko-pojmové bez korespondence v esenci reálných skutečností, ať jsouc v jednotlivinách nebo mimo ně (vztahy podobnosti jsou uznány za reálné, ovšem jsou a zůstávají čirými fakty, případy inherující ke konkrétním subjektům).

Neudivuje tudíž, když se Abelard chlubí, že donutil změnit názor svého učitele Viléma z Champeaux,³ který přešel z extrémního realismu hlásajícího reálnou a esenciální identitu všech jednotlivin rozdílných pouze případkově k tezi realismu umírněného, podle něž jednotliviny nejsou identické esenciálně,

nýbrž indiferentně, tj. zahrnutý v jednotě esence, jež je otevřena (indiferentní) k všeobecnosti a individuálnosti. Abelard bezpochyby nepřijímal ani takové zmírnění realistické teorie (...). Nelze popírat, že Vilémova nová teze se vyznačuje jistou temností, enigmatičností a nepřesností, ale zůstává stále pravdou, že trvá na „duálním“ charakteru konečné esence, která na jedné straně potřebuje něco odlišného od sebe k tomu, aby existovala v jednotlivině subsistentním způsobem,⁴ na straně druhé tihne k prosazení autonomie svého *způsobu* bezprostředně konnaturálního spočívajícího ve všeobecnosti schopné ustavit se jako jednotlivina (alespoň tendencí, která je jí vlastní z titulu „být esencí“ *ut sic*)⁵ a v extrémním případě (v případě Esence subsistující o sobě) i jako substance bez přispění jiných určení,⁶ respektuje mnohem lépe dimenze reálného jsoucna. Neuznat toto vzepětí formy „vzhůru“ - ne nakolik je touto partikulární formou, realizovanou v materiální konkrétnosti, nýbrž nakolik je jednoduše formou - znamená položit základy antimetafyzické, a tedy v sobě rozporné filosofie (filosofia a filósofos), která se fakticky koherentně uskutečňuje v nominalismu.⁷

V tom všem nám ale nesmí uniknout další rys typicky antimetafyzický, ničící každý ontologický vzestup, na který narážíme, ne tak v obsazích, jako spíše ve způsobech řešení problémů. V Abelardovi je nepřehlédnutelný jakýsi „hravý“ (ludico) postoj, charakteristický pro každé čistě dialektické myšlení, negativní a kritické, od sofistiky dál. Poté, co konstatuje

vážnost problému univerzálií („de universalibus...precipua semper est apud dialecticos quaestio“) a obtížnost nalézání přiměřeného řešení tak složité otázky, což ostatně přiznával i sám Porfyrios,⁸ Abelard popisuje (ne bez jistého zalíbení v nečekaném úspěchu, kterého dosáhl) diskreditaci, do níž uvrhl svého učitele tím, že ho donutil změnit názor v této materii, a vyjadřuje své překvapení, jak problém tohoto druhu může být považován za tak důležitý: „quasi in hac, scilicet de universalibus, sententia tota huius artis consisteret summa...“. Ironický tón, v němž vyjadřuje tento údiv, je významný pro změnu intelektuálního zájmu, neboť zatímco se otázka jeví značně druhotná v logice, v metafyzice na sebe bere prvotní důležitost. Také pro svou ontologickou necitelnost si Abelard zaslouží svou pověst předchůdce moderní doby; zbývá se jen zeptat, zda se v oblasti filosofie ne jedná spíše o provinění než o zásluhu.

V souvislosti s Roscelinem⁹ a radikálním nominalismem, který nevidí v univerzalitě nic víc než „flatus vocis“, si Abelard myslí, že se vyhne jeho úskalí stejně jako se mu to podařilo v případě realismu, který zastává možnost vypovídání jedné věci o věci druhé („rem de re praedicari monstrum esse dicunt“).¹⁰ Předkládá tedy jako platné řešení teorii všeobecnosti ve smyslu *sermo* (diskurzu), do míry, nakolik něco znamená, anebo ještě lépe, teorii *významu* sic et simpliciter¹¹ : Est alia de universalibus sententia rationi vicinior, quae nec rebus nec vocibus communitatem attribuit, sed sermones sive singulares sive universales esse disse-

rit.¹² Neschází odkaz k Aristotelovi, který skutečně definuje všeobecnost v termínech predikace (*quod natum est praedicari de pluribus*), ovšem v aristotelském realismu odpovídají všeobecnému predikátu stejně společné esenciální znaky, takže „*praedicari*“ se často rovná „být součástí esence subjektu“. Ne náhodou je pro Abelarda obsah predikátu nejen rozdílný od skutečnosti, nýbrž dokonce v opozici vůči reálnému bytí vyskytujícímu se *in re* *natura*. A nejen to. Všeobecná predikace pochází z tzv. „*nativitas*“, z kon-naturálního původu, jenž má pro Aristotela formální povahu (esence, znamená predikátem, je společná více jedincům), zatímco pro Abelarda je řádu kauzálního: jak *res*, tak i *vox*, braná jako fonetická, a tudíž fyzická jednotka, je zba-vena veškerého nadřazeného rozměru, který by přesahoval její nejkonkrétnější fyzickou bezprostřednost; funkce signifikátu přistupující k *vox* ve smyslu diskurzu (*sermo*), od povahy vlastní *vox* rozdílná, ba separovaná semantická intence tento rozměr sice má, jenže - a zde se nachází základní problém - nejde už o rozměr s reálným dopadem ve skutečnosti, nýbrž jen o intencionální rovinu (*esse cognitum*). Zkrátka, zatímco realita věcí se propadá do bezprostřednosti singularity, univerzálie je oddělena od jakéhokoliv dotyku s realitou a přesouvá se na úroveň racionálního *jsoucna*, kterému, jak ještě uvidíme *ad abundantiam*, ve věcech již nic esenciálního neodpovídá, takže pojem spíše než přítomnost poznané věci prezentuje produkt lidské mysli na věci nezávislý.¹³ Opuštění metafyzického rea-

lismu¹⁴ má za následek zánik realismu epistemologického; subjektivismus, přicházející občas do módy, „destruktivní běs“, jak by řekl Hegel, veškeré metafyziky, má své kořeny v nominalismu, po jehož boku věrně kráčí: „*Quid enim aliud est nativitas sermonum sive nominum quam hominum institutio? Hoc enim quod est nomen sive sermo, ex hominum institutione contrahit.*“

Subjektivistický ráz Abelardova postoje se dále prohlubuje jeho málo skrývaným empirismem. To, co je evidentní, jasné, bezprostředně dané v rovině poznání, spočívá ve hmotných jednotlivostech, které se vyznačují dvojí předností: a) prezentují se jako zásadně, tj. individuálně rozlišené a b) jsou bezprostředně přístupné smyslovému poznání: „...*cum singularia res ut discretas et ab omnibus aliis diversas dignificent et quasi ad oculum proprio sensu eas capiamus.*“¹⁵ Hle, proč ne smyslově vnímatelné jednotliviny, nýbrž inteligibilní univerzálie činí problém. Poznání, včetně rozumového, vychází ze smysly zachycené konkrétní reality, a nejen to, nutno si všimnout, že pro Abelarda se oba druhy poznání téměř neliší, neboť úloha rozumu je jím redukována na mnemonickou evokaci poznatků, které v jeho pojetí nejsou nic jiného než smyslové počítky: „*omnis sanus intellectus ex aliqua persona scil. individuo surgere videtur, cum ea quae sensu capimus, per intellectum recordamur.*“ Proto je zcela zmatečné, když se Abelardova teze ztotožňuje s distinkcí, přijímanou rovněž sv. Tomášem, mezi *modus intelligentis in intelligendo* a mo-

dus rei in essendo, protože vše záleží na úloze abstrakce, která, jak se zdá, není Abelardem příliš pozitivně hodnocena.

Nutným důsledkem nominalistické tendence k empirismu je *zalíbení v konkrétnosti věcí*. Pojem odpovídá univerzálnímu výrazu, který „communem et confusam imaginem multorum concipit“, kdežto naopak jméno vytvořené jako jednotlivá vox „propriam unius et quasi singularum formam tenet, hoc est ad unam tantum personam se habentem“. Jak zřejmo, všeobecné je pro Abelarda synonymem konfuze, a tudíž neinteligibility: „Universalia...nullam personam (i.e. individuum) distinguunt, unde sanum intellectum facere non videntur.“¹⁶ Co se většinou zamlčuje, avšak je nanejvýš důležité: tato filosofická pozice se nalézá na protipólu platonismu a ve stejné míře i aristotelismu, ba obecně každého realistického, metafyzického myšlení, neboť natolik vyznává inteligibilitu jednotliviny, nakolik je jednotlivinou. Jenže pokud jednotlivina (smyslová, hmotná) reprezentuje vrchol poznatelnosti, pak vytváření abstraktních pojmů se ukazuje nejen jako neúčinné, ale dokonce i škodlivé pro poznání samé, protože znejasňuje a nerozlišuje. Zůstává pouze otázka, jejímž zodpovězení se nominalisté pečlivě vyhýbají, proč člověk, pokud není absurdní bytostí existencialistů, vlastní tak kontraproduktivní schopnost. Jestliže všeobecné neslouží k inteligibilnímu prosvětlení jednotliviny, o to méně se může podílet na její ontologické konstituci, jak mimo ni (Platón), tak v ní samé (Aristoteles). Hmotné konkrétno tudíž nevlastní žádný

rozměr, který by ho nějak převyšoval, a metafyzika, zachová-li se důsledná věrnost takovým východiskům, zůstává pouhou iluzí. Jinak řečeno, přechod od existujícího subjektu k bytí je zprostředkován esencí, a pokud ji negujeme, každý přístup k *esse ipsum* a k *ens ut ens* se uzavírá. Když tedy každá univerzálie, i ta univocitní, ztrácí sympatie pro svou nejasnost, není složité si představit, s jakým odporem by nominalismus jednal s analogií a participací, kdyby dospěl k adekvátnímu pochopení těchto skutečností, což je mu naštěstí díky jeho anti-metafyzické uzavřenosti znemožněno. Jednotliviny, jasné a rozlišené v jejich empirické singularitě, nám dávají dobrý obraz tohoto pojetí jsozna: racionální inteligibilita jednotliviny na základě jejich konkrétních a samozřejmě univocitních jednoznačných propriet (do té míry, do které náleží *pouze* této jednotlivině), mezi samotnými jednotlivinami pak panuje naprostá ekvivocita, neboť jednotlivá jsozna paradoxně propadají do neinteligibility, iracionality a neexistence (negace esence fatálně předznamenává negaci substance) - podobnost se zakládá na proprietách, zatímco mezi subjekty vládne absolutní nepodobnost.¹⁷ Na obzoru se tak objevují první obrysy kultury rozdělené mezi póly racionalismu a empirismu na jedné straně a kultury tíhnoucí k fenomenismu na straně druhé.

Abelardovo řešení vztahu mezi obecným-společným a částečným zcela vylučuje skutečnost univerzální esence, a proto opouští každou myšlenku na participaci. Seriózní teorie participace je to-

tiž možná jen na solidních realistických základech, a tak není náhodou, že vytěsnění univerzality z věcí a z pojmové roviny vede k její nutné negaci. Dva lidské jedinci se liší numericky, ale shodují se v tom (a ani nominalisté to nemohou popírat), že jsou lidmi: taková společnost rysů jistě nevyplývá z jejich individuality, která je per se různá. Podle Abelarda však neplyne ani z žádného reálného, oba jedince přesahujícího rozměru, který by byl oběma společný a na němž by jeden i druhý měli účast - s vyloučením všeobecnosti padá i participace: „neque ex aliqua re, quam inter se participant, eos convenire dico...“. V čem se tedy zakládá společný souběh individuů v jednom? V ničem jiném než v jednotlivině samé: „et tamen dico eos ex aliquo convenire, id est aliquam convenientiam habere, ex eo scilicet quod sunt homines“. Jde o to, co Abelard nazývá jako „status“, stav věci, v našem případě člověka. Ten je pak něčím reálným, takže by mělo být překonáno pohoršení realistů, kteří se děsí vidět fundament reálné shody věcí v nicotě. Dva lidské jedinci jsou reálně lidmi a v tom se neliší, ačkoliv tento fakt „ad nullam vocemus essentiam“.¹⁸

Toto poslední tvrzení má primární důležitost: shoda mezi jednotlivými existujícími subjekty je reálná, ale neplyne z metafyzického, esenciálního rozměru obou jsoucn. Všimněme si dobře: jednota mezi věcmi se uskutečňuje jen na základě konkrétního faktu podobnosti, a tudíž má za výlučný fundament vzájemný vztah na prosté rovnosti (podobně se vztahuje k podobnému a naopak: řádově diferenco-

vané, participované podobnosti nejsou brány v úvahu). A zde opět vidíme, kam vede rozlomení analogické jednoty jsoucná - nestojíme před něčím opravdu jedním, protože rozrušená jednota po sobě zanechává jenom své fragmenty. A protože jednota jsoucná může být vzhledem k její esenciální struktuře pouze analogická, znamená negace analogie vždy a za všech okolností, s fatální nevyhnutelností, rozpad jsoucná samého. Je dobré nepřehlédnout, že nominalistická negace reálné všeobecnosti (esence) uveřejněných s její konstitutivní funkcí ponechává prostor pouhému vztahu, který však nesměruje od subjektu, z něhož vychází, k něčemu subjektu přesahujícímu, nýbrž vždy a jen k jinému subjektu, stejně konkrétnímu jako onen výchozí. Na jedné straně se tedy jedná o tu nejšedivější a nejuniformnější univocitu - vztah podobnosti platí bez variací obousměrně, v čemž spočívá první fraktura jednoty jsoucná. Na straně druhé se vynořuje více než drásající a odcizující ekvivocita - podobnost není shodou na úrovni formy, nýbrž na úrovni vztahu, což je ten nejslabší entitativní modus, jenž vychází z konkrétního a směřuje ke konkrétnímu a který místo aby sjednocoval od sebe různé skutečnosti (rekurs k esenci je zakázán), spokojuje se s konstatací jejich různosti s překvapivým znakem relativní podobnosti, v níž vidí pouhý fakt, jenž není fundujícím faktorem a nemůže být vysvětlen. Ba dokonce jakákoliv snaha o bližší vysvětlení faktu podobnosti je rozhodně potlačena. Tato vzájemná cizost jsoucn, mezi nimiž, kdo ví asi proč, panuje nepo-

piratelná podobnost, tvoří druhou, analékticky nesananou, nýbrž dialekticky kontraponovanou frakturu vůči oné první.¹⁹

ZÁVĚR

T. Týn spatřuje v noetické pozici Petra Abelarda anticipující tezi moderního nominalismu, v níž dochází k definitivnímu znehodnocení kognitivní hodnoty obecných pojmů. Proto zásadně odmítá snahy zařadit Abelarda po bok umírněných realistů typu Tomáše Akvinského, pro které je pojem v jeho obecnosti platným, i když jistě omezeným nástrojem myšlenkového průniku do hlubin jed-

notlivých věcí. Ve své době revoluční teze sice může fascinovat pokrokově založené myslitele, kritéria „moderní-nemoderní“ však nerozhodují o pravdivostní hodnotě názoru, která jediná filosofa zajímá. Rebel Abelardova založení by i dnes slavil zářný úspěch u těch, kdo nejsou schopni hlubší teoretické analýzy předpokladů poutavých a nezvyklých postojů a kdo se nekompetentně povznášejí nad klasická filosofická řešení jenom proto, že patří minulosti. Týnův odkaz chce říci právě toto, je výzvou k náročnému filosofickému zkoumání moderních přístupů bez apriorní předpojatosti o nutné pravdivosti čerstvým nátěrem opatřených pozic.²⁰

POZNÁMKY:

1. V tom spočívá teze T. Týna - snaží se prokázat, že navzdory převládající interpretaci Abelardova myšlení, znázorňující ho jako zastánce realistického pojetí obecnin, jedná se o myslitele, který rozhodujícím způsobem přispěl ke zrodu nominalistického pohledu na skutečnost, takže ho nelze počítat k umírněným realistům, nýbrž k těm, kteří jsou přímo zodpovědní za neblahou deprivaci západního filosofického myšlení. Na tomto místě T. Týn připojuje následující poznámku dokumentující historickou desinterpretaci Abelardovy skutečné pozice: F. COPLESTON, *A history of Philosophy*, vol.II, part I, New York (Image Books) 1962, p. 172: „As Abeardian doctrine is an adumbration, in spite of some ambiguos language, of the developed theora of moderate realism.“ E. F. Überweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Bd. II, Basel/Stuttgart (Schwabe) 1967, p. 218: „Über diese Bestimmungen sind auch die späteren Versuche des Thomas von Aquin, Duns Scotus und der Nominalisten nicht hinausgekommen.“ Jaké budou pozdější konsekvence nominalismu naznačuje mimořádně jasně M.-D. Philippe ve svém díle *L'Étre*: „Le nominalisme théologique va impliquer une philosophie d'une type nouveau où la métaphysique est réduite à jouer un role de logique - ce qui explique en partie la réaction de Descartes: L'intelligence voudra se libérer.“
2. T. Týn obhajuje postoj, podle něž se podobnosti mezi věcmi (např. podobnost mezi lidmi v jejich lidství) zakládá v objektivně existující formě (lidství), na níž mají jedinci účast. Způsob existence formy nekoncepuje platonicky, chápe ji aristotelsky jako formální, esenciální ústavní princip konkrétně daných jsoucen. Jednotliviny jsou tak nositeli univerzálního rozměru, který je přesahuje (universale in re). Na jiném místě uvádí, že „obecniny jsou pojmy, kterým odpovídají dimenze reálné se vyskytující ve věcech. Obecnina se proto nachází také *in re*, i když ne jako obecnina. A přesto něco vlastně uni-

verzální nutno připustit i ve věcech samých, natdik, nakolik jsou mezi sebou objektivně podobné, neboť tato podobnost není projekcí intelektu“ (*op.cit.*, str.135). V tom náš autor vidí poslední garanci objektivitu lidského poznání.

3. Petrus Abelardus, *Epist. I. seu Historia calamitatum*, cap.2, Migne PL, vol.178, col.119 A-C. T. Týn zde naráží na známý konflikt mezi Abelardem a jeho mistrem Vilémem z Champeaux. Vilém z Ch. nejprve zastával ultrarealistickou pozici, takže učil substanciální (numerickou) jednotu všech jednotlivin označovaných jedním specifickým termínem (např. člověk, kočka, motýl atd.). Abelard podrobil tento názor ostré kritice tím, že odhalil jeho kontradiktornost. Ukazoval, že pokud by měl Vilém pravdu, pak by např. Sokrates a Platon byli jedním člověkem, existujícím však v různých místech a časech, podléhajícím opačným určením (smutný-veselý, zdravý-nemocný, živý-mrtvý) atd. Vilém poté přestal trvat na nutnosti přímé korespondence mezi obecným pojmem a realitou a přiklonil se k tzv. teorii indiference. Tím myslel, že když označují dva jednotlivce (např. Sokrata a Platona) jedním obecným pojmem (člověk), neoznačují jím jednu substanci (jde o dvě rozdílné podstaty), ale protože se jedná o dva reálně existující lidi, nutno bránit jejich identitu (indiferenci) na úrovni jejich specifických esencí (oba jsou indiferentně, tj. nerozlišeně a stejným způsobem lidmi). Abelard tuto modifikaci Vilémova postoje neuznal za platné řešení problému.
4. Autor naráží na fakt, že esence nemůže existovat sama ze sebe na způsob jednotliviny. K tomu potřebuje substanci, kterou ustavuje a od které se reálně-modálně liší.
5. T. Týn interpretuje esenci jako akt, který z titulu svého aktuálního charakteru (díky formálnímu principu) ontologicky tíhne k separaci. Ve své knize se snaží dokázat, že koexistence aktu a potence v hylemorficky komponovaných jsoucních není ontologicky původní a že tedy nutně existují aktuální jsoucná nezávislá na hmotě. I když ale přihlédneme ke kontextu celého Týnova díla, nezbavujeme tím jeho výrok značné nejasnosti. Domnívám se, že zmíněné směřování univerzálního rozměru k vlastní individualizaci je přijatelné jenom tehdy, míní-li se *universale in causando*, tedy vposledku Absolutno. Jinak zde hrozí nepřekonatelná kontradikce.
6. Moravský filosof naráží na to, že v Bohu je esence identická s jeho substancialitou. Ve světle této pravdy lze snad lépe rozumět výše zmíněnému tvrzení zastávajícímu tendenci esence k vlastní individualizaci. V Bohu, v nejpůvodnější skutečnosti a v prototypu všeho, se esence identizuje s individualitou a to se projevuje ve stvoření tíhnutím bytostně neautonomních esencí k subsistenci (ne ze sebe, ale přes substanci). T. Týn dále v systematické části knihy ukazuje, že pokud existují nehmotné substance, musí mít jednodušší esence ve srovnání s esencemi hmotných skutečností, takže podmínkou jejich subsistence je už jenom formou ustavená substance, bez matérie přítomné v jejich esenci. V Bohu pak panuje naprostá jednoduchost a esence je nadána subsistencí. Myslí-li tedy filosof na esenci jako takovou, nahlíží její „tendenci“ k zjednodušování a k vlastní subsistenci, neboť v tom spočívá její původní, v Absolutnu realizovaný stav.
7. „Forma“ má v Týnově pojetí nejen význam esenciálního, ústavního momentu jsoucná. Označuje tímto termínem také každý aktuální, třeba i neústavní princip jsoucná. Všechny věci jsou konstituovány nějakou formou a úkol filosofie spočívá právě ve zkoumání forem. Jelikož i existence má povahu formy (aktu), nehrozí žádné nebezpečí abstraktního formalismu. Žádá se jenom uznání trans-

- cendence aktu-formy vůči jednotlivině, což je, jak známo, hlavním kamenem úrazu nominalistického pohledu na svět.
8. Problém univerzálí se dostal do středověkého myšlení díky dílu řeckého filosofa Porfyria zvaném „Isagoge“. Na něj svým komentářem později navázal Boethius. V úvodu známého spisu se Porfyrius vyjadřuje o problému objektivity všeobecných pojmů jako o těžko zodpověditelné otázce. Proto se zde o něm T. Týn explicitně zmiňuje.
 9. T. Týn ve shodě s obecně rozšířenou interpretací vidí v Roscelinovi čistého nominalistu, přisuzujícího všeobecnost pouze jazykovému výrazu (*flatus vocis*).
 10. To svědčí o Abelardovi Jan ze Salisburie v *Metalogicus* II,17; cit.in N. Abagnano, *Storia della filosofia*, vol. I, Torino (Unione tipografica) 1949, p. 343.
 11. V poznámce k tomuto místu T. Týn uvádí: „Je zajímavé všimnout si příbuznosti tohoto řešení se stoickým učením, které ztotožňuje *asómata* s *lektá*, zapomínajíc tak na výsledky platónské „druhé navigace“.“
 12. Lunel n. 6 f. 15 v - *Logica „Nostrorum petitioni sociorum“* (Luneler Glossen), cit. in F. Überweg, *Grundriss* etc., Bd.II, Basel/Stuttgart (Schwabe) 1967, p. 217
 13. Pro zjednodušení obtížně formulované myšlenky dodáváme, že T. Týn poukazuje na to, jak Abelard vybavuje pojem (*sermo*) všeobecnými rysy, které ovšem nereflektují nijaký všeobecný rozměr poznávaných věcí. Například všeobecný predikát „člověk“ je pojem, který nezachycuje nic reálného o svých přirozených subjektech, protože podle Abelarda „být člověkem“ se v realitě kvůli své univerzalitě nenachází. Tím se ale trhá pouto mezi lidským myšlením, jež nemůže než pracovat s univerzálními pojmy a realitou, v níž zase existují pouze jednotliviny. Tento odvrát od realistické mentality považuje T. Týn u Abelarda za zásadní a přikládá mu značnou historickou váhu.
 14. „Metafyzickým realismem“ míní T. Týn pozici, která brání všeobecnost jsoucí ve věcech - „být člověkem“ platí pro každého jednotlivého člověka, a proto nelze všeobecnost považovat jenom za propriety pojmu. Právě to by byla Abelardova pozice, od níž se náš autor kriticky distancuje.
 15. F. 16 v; srov. ed. Geyer 186 - cit. in F. Überweg, *Grundriss* etc., II, p.218
 16. *ibid.*
 17. T. Týn zde maluje paradoxní podobu Abelardovy nominalistické koncepce, která však postihuje veškerý nominalismus bez rozdílu. Na jedné straně totiž hlásá „inteligibilitu“ jednotliviny, neboť konfunduje univerzální pojem se smyslovou představou. Na straně druhé se však inteligibilita věcí rozplývá, protože člověk nemůže než operovat všeobecnými pojmy, kterým singulární propriety jednotlivin beznadějně unikají. Odmítnutí esence vede k přímé negaci substance, takže jednotliviny ztrácejí svoji vlastní konzistenci. Pozdější Humeova pozice v sobě dokonale syntetizuje všechny tyto důsledky.
 18. Ed. Geyer, 20 1-6, cit.ib.
 19. Náš autor zamýšlí svými závěrečnými větami následovně: jelikož Abelard zaujal de facto nominalistickou pozici při interpretaci ontologického statutu univerzálí (konceptualistický akcent je z filosofického hlediska irelevantní, protože ve svých důsledcích participuje na oněch plynoucích z postoje nominalistického), nepovažuje jednotu obsaženou v pojmu jsoucna za reálně fundovaný fakt. Jsoucna tak nejsou *reálně* jednotná díky své reálné jsoucnosti, protože tato jednotna pochází z lidského rozumu,

který ji aktivně produkuje - pojem jsoucna postrádá objektivního významu, a tedy ani jeho jednota neplyne z reality. Ve skutečnosti tedy existuje pouze žádnou ontologickou dimenzí nesjednocená pluralita komponovaná jednotlivými jsoucnými. Na druhé straně lidský rozum nepopíratelně a nezrušitelně myslí ve všeobecných pojmech a tíhne k postupnému sjednocování mnohých dat v jednoduchých, stále větším rozsahem kvalifikovaných pojmech. Maximální unifikace nepřehledného množství kognitivních údajů se děje prostřednictvím subjektivního pojmu „jsoucno“. Protože však jednota pojmu „jsoucno“ nijak nereflektuje reálnou analogickou jednotu skutečnosti, zůstává toto jednotné myšlenkové postižení reality naprosto odcizené skutečnému stavu věcí (čirá pluralita). Mezi oběma termíny (myšlení-reality) vládne kontrární vztah (jednota-pluralita), takže protiklad nelze sladit v nějakém vyšším celku obsahujícím jak jednotu, tak i mnohost. Tím se vytvářejí podmínky pro dialektické napětí mezi myšlením a realitou. V realistické koncepci se reálná jednota v mnohosti založená v participaci reflektuje prostřednictvím analogie.

20. Týnova filosofická exegese se nepřímo potvrzuje také tím, jak k osobě Abelarda přistupují pokrokoví historici. Např. v silně antikatolicky laděném díle „Das philosophische Denken im Mittelalter“ jásá marxista Kurt Flasch nad velikými dějinnými zásluhami Petra Abelarda. Doslova píše: „Er (tj. Abelard) zeigte, wie der Mensch in seiner Welterfahrung mitgestaltend tätig ist. Er dachte den Menschen nicht langer als rezeptiv, auch nicht nur als Bewunderer der gottfischen Werke. Er thematisierte den tätigen Anteil des Menschen an seiner Welt - insofern war er unzweifelhaft von einer gewissen Modernität“ (K. Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli*, Reclam, Stuttgart 1987, str. 216-217). Flaschova slova by mohla být dokonalou charakteristikou třeba také I. Kanta.