

## SHRnutí PŘEDNÁŠEK Z ONTOLOGIE/METAFYZIKY

Štěpán Holub

### Úvod

*Termín „ontologie“*

Název *ontologie* je odvozen ze dvou řeckých slov ὄν (jsoucí) a λόγος (řeč, nauka). Slovo nemá původ v antice, objevuje se až v 17. století, kdy bylo vytvořeno po vzoru jiných „-logií“.

Ontologie je tradičně nazývána *metafyzikou*, podle jedné z Aristotelových knih, která hraje historicky pro ontologické otázky klíčovou roli. Název *Metafyziky* ovšem nepochází od Aristotela, ale od redaktora Aristotelových spisů Andronika Rhodského (asi polovina 1. stol. př. Kr.). Slovo „metafyzika“, z řeckého τὰ μετὰ τὰ φυσικά, lze vykládat buď formálně jako „spis ležící za fyzikou“ nebo obsahově jako „spis pojednávající o věcech ležících mimo přírodu“. V současnosti bývá termín „metafyzika“ používán často pejorativně, jako označení prázdného a nesmyslného zkoumání, a to i filosofové, kteří přiznávají význam ontologii.

Aristoteles sám vědu, kterou pěstuje ve spisech nazvaných Andronikem souborně *Metafyzikou*, označuje jako *moudrost*, případně *filosofii* nebo s upřesněním jako *první filosofii*.

*Předmět*

Předmětem ontologie je v souladu s etymologií řeč o jsoucím. Podle Aristotelovy formulace je cílem této vědy zkoumat jsoucno jakožto jsoucno (τό ὄν ἢ ὅν, začátek IV. knihy *Metafyziky*). Jsoucno zkoumají všechny vědy, protože nic jiného než jsoucno není, ale žádná jiná věda ho nezkoumá z hlediska toho, že je jsoucnem. Biologie např. zkoumá jsoucno z hlediska jeho života, aritmetika z hlediska jeho počtu, medicína z hlediska jeho zdraví atd. Ontologie se ptá, co dělá jsoucno jsoucnem.

Hledisku, ze kterého se příslušná věda dívá na svůj předmět, se někdy říká *formální předmět* vědy. Zkoumaným věcem odhlédnuto od tohoto speciálního hlediska se potom říká *předmět materiální*. Je důležité si všimnout, že skutečným předmětem příslušné vědy je vlastně pouze předmět formální. Je to vidět např. na tvrzení, že mechanika zkoumá chování hmotného bodu. Chceme tím říct, že zkoumá chování jistých věcí, nakolik je lze chápat jako hmotné body. Je také vidět, že věda svým přístupem svůj formální předmět vytváří; mimo mechaniku totiž pojem „hmotný bod“ nedává valný smysl. Rozstup mezi materiálním a formálním předmětem je dán přechodem od předběžně dané skutečnosti k určitému speciálnímu zaměření na tuto skutečnost. Toto speciální zaměření předmět vymezuje a současně omezuje svůj zájem. Vymezení je předpokladem možnosti o předmětu něco zajímavého, *pozitivního* říci (odtud mj. slovo *pozitivismus*), současně je ale omezením, řada ohledů se tím úplně ztrácí ze zřetele.

Ontologie se výslovně snaží zúžení svého předmětu vyhnout. Její ambicí je proto být vědou o všem. Slovo „je“ zde slouží právě jako označení pro cokoli; žádné jiné slovo nemá takto všeobecný rozsah. Současně se tím ontologie zřídka zájmu o jednotlivé aspekty jsoucna vzniklé zúžením zaměření speciálních věd. To z ní činí vědu velmi zvláštní: její předmět je vymezen odmítnutím jakéhokoli vymezení. Ontologie se proto ocitá v podezření, že je vědou nesmyslnou, případně prázdnou. Je-li absurdním výsledkem specializace příslušné „vědět všechno o ničem“, je nebezpečím ontologie, že bude říkat „nic o všem“.

Protože vymezení předmětu vědy úzce souvisí s její metodou (např. psychologie bude používat jiné metody než medicína, přestože se obě zabývají člověkem), nemá ani ontologie žádnou jasnou metodu. Jakým způsobem tedy přistupuje ke svému tématu? Kde a jak má

hledat a nalézat pro sebe typický pohled na vše, co je? Fakt, že vše *jest*, je prvotně dán v řeči; sloveso *být* je neoddiskutovatelným počátkem ontologie. Ontologie se proto výrazně orientuje na *řeč o jsoucnu*. Onto-logie tedy není jen řečí o jsoucnu, ale také řečí o řeči o jsoucnu; řeč není jen nástrojem, ale i předmětem zájmu.

Aristoteles v *Metafyzice* podává několik různých vymezení předmětu první filosofie. Tato různost souvisí s kompilačním charakterem knihy, ale mezi jednotlivými vymezeními je přesto možné vidět větší či menší souvislost. Otázka, do jaké míry je Aristotelova *Metafyzika* jen souborem fragmentů, a do jaké míry je naopak jednotným dílem, je předmětem diskuse. Výše uvedená jednotící snaha ontologie napovídá, že problém jednoty Aristotelovy *Metafyziky* není jen nějakou historicko-literární drobností, ale je problémem zasahujícím samotné jádro ontologie.

Aristotelova vymezení jsou tato:

- První filosofie zkoumá *první a nejvyšší příčiny* toho, co je.
- První filosofie zkoumá *jsoucno jakožto jsoucno*.
- První filosofie zkoumá *podstatu*.
- První filosofie je naukou o *bohu*, je teologií.

Předmět ontologie lze také vymežit otázkou „Proč je vůbec jsoucí a ne spíše nic?“ (např. M. Heidegger v *Úvodu do metafyziky*, před ním už Leibniz či Schelling). Je to otázka navazující na Aristotelovu otázku po příčině. Všimněme si na tomto místě, že nestačí označit nějakou příčinu, která způsobuje existenci jsoucna. Taková příčina (např. Bůh) je také jsoucnem, a tudíž na otázku neodpovídá. „Proč“ v otázce se neptá, odkud se jednotlivá jsoucna vzala, ptá se spíše na původ a význam toho, že jsoucno je. To ukazuje na souvislost mezi hledáním příčiny a tím, co Aristoteles vyjadřuje svou otázkou po jsoucím *jakožto* jsoucím.

V otázce se také hovoří o „nic“. Nic, tedy nejsoucí, je jediným pozadím, vůči němuž se jsoucno může vymezovat. Vymezovat se vůči „nic“ však znamená nevymezovat se vůbec. To opět ladí s předchozím tvrzením, že jsoucno jakožto předmět nelze vymežit (alespoň ne tak jako předměty jiných věd). Snažit se mluvit o příčině jsoucna vždy současně znamená snahu mluvit o „nic“. To ukazuje na zásadní obtížnost, ne-li nemožnost takového podniku. Zrádnost tématu spočívá v tom, že jsoucno je sice tím nejnámějším, ale to, co ho dělá jsoucím tím nejnedosažitelnějším.

### *Terminologie*

„Jsoucí“ je participium praesentis neutri. Z tohoto participia vzniká substantivum „jsoucno“. Ontologie termín „jsoucno“ běžně používá, ale nesmíme zapomínat, že se jedná jen o jakousi zkratku pro participium, se kterým se hůře manipuluje. (Řečtina nemění tvar, pouze přidává člen: τὸ ὄν, doslova „to jsoucí“.)

Dalším posunem je použití slova „bytí“ utvořeného od infinitivu slovesa. Slovem „bytí“ nemyslíme nic jiného, než to, díky čemu říkáme jsoucímu jsoucí, tedy jsoucnost jsoucna (podobně jako teplota je to co dělá teplé teplým).

### *Důležitost*

Ontologie je ve své krajní obecnosti vědou základní a nejpůvodnější, a současně vědou nejméně užitečnou. Např. fyzikův hmotný bod musí nějak *být*, fyzik tento ontologický fakt předpokládá, současně ho ale pro svoji práci nepotřebuje zkoumat. Úvahy nad tím, co to znamená, že věci jsou, fyzikovi a vůbec nikomu, kdo se zabývá nějakou činností, v jeho činnosti nepomohou.

Přesto však úspěch či neúspěch v ontologickém úsilí o jednotný pohledu na svět pro všemožné lidské aktivity důsledky má. Jde o to, zda jednotlivé disciplíny se svými

partikulárními předpoklady jsou schopny mezi sebou komunikovat, zda se všechny, navzdory odlišným formálním předmětům, nakonec zabývají jedním světem, kterému je možné rozumět. Pokud tomu tak není, pak má každá vědecká disciplína a každá lidská aktivita svůj svět a svou pravdu, která je s ostatními neslučitelná a ostatním nesdílitelná. I život každého z nás se rozpadá na nesouvislé části, které netvoří a nemohou tvořit jediný lidský život. V tomto smyslu se Sokrates ve jménu filosofie vymezoval vůči sofistům, kteří učili jednotlivá umění, aniž by byli schopni a ochotni čelit otázce po jejich začlenění do smysluplného a úspěšného života.

Historicky lze konstatovat, že řeč o jsovcu je osou západní filosofie, je jejím osudem a spoluurčuje kulturní a duchovní dějiny Evropy. Z hlediska teologie je také zásadní, že vrcholná scholastika akceptovala termín „bytí“ a s ním celý ontologický aparát, jako nejadekvatnější racionální uchopení křesťanského Boha. Toto ztotožnění náboženského a filosofického přístupu má zásadní důsledky pro teologii.

Aristoteles o první filosofii říká, že „každá z věd bude užitečnější než tato, žádná však vyšší“ (ἀναγκαιότεραι μὲν οὖν πάσαι ταύτης, ἀμείνων δ' οὐδεμία, Met I,2,983a). Toto hodnocení vychází z postřehu, že užitečnost je vždy dána nějakou vnější objednávkou; to, co je užitečné, je pouze prostředkem, je nástrojem ve službě nějakého jiného cíle. První filosofie však je cílem sama sobě, jejím cílem je samo poznání, po kterém lidé přirozeně touží. „Všichni lidé přirozeně touží po vědě“ (πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει, Met I,1,980a) je slavnou první větou *Metafyziky*. První filosofie je tedy podle Aristotela vědou neužitečnou v tom smyslu, že je vědou vládoucí, vědou určenou nikoli pro otroky, ale pro svobodné.

### Významy slova „je“

Termín λόγος ukazuje, jak bylo řečeno výše, na možné východisko ontologie, totiž na řeč. Otázku po tom, co je jsovcí jakožto jsovcí, pojímá již Aristoteles jako otázku po tom, jaký význam má slovo „je“ v naší řeči. Ukazuje se však, že toto slovo je „používáno v mnoha významech“ (τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς, Met. IV, 1003a33), což klade další otázník nad možností ontologie. Kdyby totiž slovo „je“ mělo více významů, které spolu nijak nesouvisí, rozpadla by se ontologie na několik odlišných věd (podobně jako jiná věda zkoumá psy jako živočichy, a jiná souhvězdí Psa).

Aristoteles rozlišuje čtyři základní významy jsovcu:

- jsovcu ve smyslu *akcidentálním* (κατὰ συμβεβηκός);
- jsovcu ve smyslu *pravdy*;
- jsovcu ve vlastním smyslu, které se rozpadá do *kategorií*;
- jsovcu ve smyslu *možnosti a skutečnosti*.

Tento seznam vymezuje základní témata, která jsou v nauce o jsovcu důležitá. Budeme se jimi zabývat později. Zamyslíme-li se nejprve nezávisle na Aristotelovi v jakých významech se v naší řeči používá slovo „je“ můžeme rozlišit nejméně čtyři významy (které se s Aristotelovým seznamem kryjí jen zčásti):

- *predikativní*: Obloha je modrá.
- *existenční*: Atlantida je (existuje).
- *identifikační*: A je B (A=B)
- *veritativní*: Je to tak, že...

Za pravý předmět ontologie je přirozené považovat „je“ ve svém plnovýznamovém, tedy existenčním použití. Uvedme několik předběžných poznámek o tomto existenčním významu, které naznačí problematiku ontologického zkoumání.

Řekneme-li „budova jest“, jaký význam zde má slovo „jest“? Máme tendenci nahradit slovo „jest“ slovem „existuje“ a to chápat jako „vyskytuje se“. V tomto smyslu používá angličtina „there is“, němčina „es gibt“ a italština „si trova“. V tomto pojetí vyjadřuje „jest“ jednak přítomnost na nějakém místě, jednak skutečnost, že dané jsoucno je k dispozici, je po ruce. Takový význam je ovšem omezující a nevyjadřuje plnou hodnotu slova „jest“ (např. se nehodí pro věty „pravoúhlý trojúhelník jest“ nebo „hněv jest“).

Slovo „jest“ ke slovu „budova“ nic nepřidává, resp. vyjadřuje totéž, co slovo budova samo. Slovo „jest“ tedy není predikát, který by upřesňoval vlastnosti nějakého dříve neurčeného podmětu. Takový podmět, kterému bychom chtěli přisoudit predikát „jest“ by sám musel být nejsoucí. Jsoucno by pak bylo vlastností nejsoucího, což vede směrem k Gorgiovým paradoxům, podle nichž nic není. Reformulace „budova je jsoucí“, která predikaci předstírá, je v tomto ohledu zavádějící. Význam slova „jest“ tedy jen podtrhuje již jednou řečené nebo poukazuje na jeho srozumitelnost. Slovo „je“ by v tomto smyslu vyjadřovalo nárok řečeného na pochopitelnost.

Příčinou bezobsažnosti slova „jest“ je jeho universalita. Slovo má totiž význam díky tomu, že rozlišuje: „modrý“ něco znamená proto, že odlišuje od zelené. To také patrně z toho, že význam lze vymezit, latinsky *definovat*, což odpovídá řeckému ορίζω (odtud „horizont“: viditelností vymezená část světa). „Jest“ se však vymezuje jen vzhledem k „nic“ a tudíž nevymezuje.

Podobně je tomu s veritativním významem. Je universální vlastností všech výpovědí, a proto k výpovědi samé nic nepřidává, jen znovu zdůrazňuje její vypovídací nárok.

Universalisovat lze i predikativní „je“ v každé výpovědi. Tak „Sokrates běží“ lze formulovat jako „Sokrates je běžící“. Tento postup však může zastánce zbytečnosti slova „je“ také obrátit a např. predikaci „Strom je zelený“ formulovat jako „Strom se zelená“. Podobný postup lze dokonce rozšířit na význam existenční. „Strom jest“ bychom mohli nahradit novotvarem „Strom stromí“ a podobně v každém dalším případě. Zdánlivá universalita „jest“ by se tak rozpadla na celou řadu partikulárních sloves, která by vyjadřovala existenci jednotlivých jsoucnen. Tento postřeh znovu poukazuje na závislost ontologie na konkrétní struktuře indoevropských jazyků. Krajním případem takového postupu je nahrazení problematického „jest nejsoucí“ formulací „nic nicuje“. Ontologie by pak byla otázkou po povaze takového „nicování“ (srv. Heideggerovu přednášku *Co je metafyzika*).

## Etymologie a gramatika slovesa „být“

Sloveso být má ve svých různých tvarech různé kmeny a to v mnoha indoevropských jazycích (je-být; is-be-was; ist-sein-war). Podle jazykovědců vzniklo toto sloveso spojením tří různých indoevropských kořenů:

- *bhu*: růst, kvést
- *es*: žít
- *wes*: přebývat, bydlet

Z kmene *bhu* pochází řecké φύσις, původní význam tázání po φύσις je tedy ontologický. (Aristoteles ve svém popisu „přírodních filosofů“ své předchůdce záměrně a téměř nepřijatelně snižuje.)

Z kmene *wes* získala své jméno bohyně Hestia, lat. Vesta, ochránkyně rodinného krbu, jedna z nejdůležitějších antických bohyň (nejstarší sestra Dia).

Spojení uvedených významů dává slovu „je“ význam *trvající aktivní a sebeudržující přítomnosti*. To je vidět i na tom, že sloveso být chápeme spontánně jako infinitiv od tvaru „je“ (nikoli byl, bylo by, bude apod.). Gramaticky má v našem pochopení bytí přednost přítomnost. To se projevuje ve slově pro přítomnost v mnoha jazycích:

- par-ousi/a
- praes-ens
- An-wesen(heit)

Důraz na přítomnost lze chápat jako jeden ze základních a nejhlubších „předsudků“ západní filosofie. Pomáhá to také pochopit, proč problém změny a téma času jsou pro filosofii tak obtížné.

Dalším důležitým gramatickým aspektem je přednost *třetí osoby neutra*. Také to připravuje jistou překážku pro filosofické chápání *osoby* (tj. „jsoucna, kterým jsme my sami“, řečeno s Heideggerem).

Poslední gramatickou poznámkou je tendence vytvářet ze slovesa „být“ podstatné jméno („jsoucí“ měnit na „jsoucno“ a „být“ na „bytí“). Také tento rys připravuje přednost „podstaty“, substance (srv. „podstatné jméno“, „substantivum“) a souvisí nepochybně s důrazem na přítomnost a trvalost. Sloveso totiž uchopuje skutečnost v její změně a v její časové dimenzi, zatímco (podstatné) jméno od času odhlíží. Nesamozřejmé je již ostré oddělení obou slovních druhů. Jméno i slovo (odtud „podstatné jméno“ a „sloveso“) totiž původně obě vyjadřují *jakýkoli* výraz (podobně je tomu v řečtině s termíny ῥῆμα a ὄνομα).

Můžeme tedy shrnout, že gramatické okolnosti prozrazují silnou tendenci k přítomnosti a trvalosti a podcenění změny a času.

## Parmenides

Za zakladatele ontologie můžeme považovat presokratika Parmenida z Eleje. Parmenides se ptá po možnosti racionálně zachytit skutečnost; jeho úsilí je zaměřeno současně na vyjasnění toho, co je skutečné, i toho, co je racionální. Odpovědi na obě otázky jsou podle Parmenida úzce propojeny. Skutečné je to, co lze myslet, a racionální je to, co odpovídá jsoucnu (tedy skutečnosti). Jsoucno a rozum se tedy vzájemně kruhově podmiňují. Kruh se uzavírá ve formulaci „je třeba říkat a myslet, že jsoucí je a nejsoucí není“, která tedy současně vymezuje jsoucno i rozum.

Alternativy k tomuto postupu uvádí Parmenides dvě. První z nich hovoří o nejsoucím, což podle Parmenida není možné. Nejsoucím je nemyslitelné. O nejsoucím lze říct jen to, že není. Bytí jsoucna se vymezuje právě proti nejsoucnu. Jinak řečeno, nejsoucí je to jediné, co jsoucno vymezuje, dává mu význam. To je ovšem problematické, protože jsoucno a nejsoucno se tím ukazují jako vzájemně symetrické. Parmenides to ve zlomku B6 připouští. Volba primárnosti jsoucna je sice závazná, ale není argumentačně podepřena.

Přednost jsoucna je nejsilněji přítomna v povaze tvrzení. Každé tvrzení říká, jak to se jsoucnem *je*. I tvrzení „nejsoucím není“ říká, jak to s věcmi *je*. V tomto smyslu je námitka, kterou nacházíme v Gorgiově spisu *O nebytí čili o přirozenosti*, závažná, není to pouhá hříčka. Je-li tvrzení „nejsoucím není“ pravdivé (racionální), pak skutečně nejsoucímu přiřazuje charakter (nějak) jsoucího. Nejsoucím je potřeba jako garant *rozdílu* mezi jsoucím a nejsoucím. Pokud by nejsoucí bylo opravdu zcela nemyslitelné, pak by tvrzení „nejsoucím není“, a stejně tak „jsoucím není nejsoucí“, nedávalo smysl. Připustit jsoucno nejsoucna naproti tomu znamená zrušit základní definici jsoucna, jako toho, co je a nemá žádný podíl na nejsoucím. Pak by stejně tak platilo, že jsoucno není a nejsoucno je.

Zdá se, že při popisu světa, a to nejen smyslového, zbývá jen Parmenidova třetí cesta, která jsoucno a nejsoucno směšuje. Tu ovšem Parmenides odmítá jako cestu nevzdělaného zmateného davu. (Uvidíme, že snaha zachránit racionalitu tohoto postupu je základním úkolem následujících dějin ontologie).

Zbývá se zamyslet nad možností, která se nám zdá nejpřirozenější a kterou Parmenides překvapivě vůbec nezmiňuje. Co když existuje jsoucno, které nelze myslet, ale přesto je? Odpověď je velmi snadná. Parmenida na jsoucnu nezajímají žádné jiné vlastnosti než to, že je

(všechna ostatní určení spadají do cesty nevědomých). O jsoucnu, o kterém jsme řekli, že je nemyslitelné, jsme současně řekli, že je (označili jsme ho přece jako jsoucno). Jakožto jsoucno je tedy myslitelné, za předpokladu, že naše řeč je rozumná. A rozumná řeč je právě to, co Parmenida zajímá.

Viděli jsme, že Parmenidovo pojetí jsoucna není zaměřeno na „realitu“, na názorně se dávající jsoucno, jsoucno, které se poznání nabízí jako takové a takové. Jeho jsoucno je naopak zcela formální, je to jsoucno nenázorné, jehož jedinou důležitou vlastností je myslitelnost. Parmenidovo použití slova „je“ odpovídá významu identitnímu, existenčnímu a veritativnímu. Jeho přístup však neumožňuje zvládnout význam predikace. To je zásadní důvod, proč je Parmenides (a Zenón) nucen popřít existenci každé mnohosti. S tímto problémem se pokusil vypořádat Platón.

## Mnohost a různost

Důležitou vlastností jsoucna je pro Parmenida jednota. Jsoucno je jedno, mnohost je příznakem nejsoucna. (Toto spojení jsoucna a jedna západní ontologie nikdy neopustila.) Jednota jsoucna vyplývá z přísnosti Parmenidova přístupu. O jsoucnu lze říci pouze to, že *je*. Současně lze jsoucno vypovídat pouze o jsoucnu, nikoli o nejsoucnu. Žádná střední cesta mezi jsoucnem a nejsoucnem není možná. Jednota jsoucna odtud vyplývá proto, že mnohost lze formulovat pouze pomocí nejsoucna, tj. pomocí negace. Je-li vedle jsoucna ještě něco dalšího, pak toto další, právě tím, že je od jsoucna odlišné, je nejsoucnem, tedy není. To je základní schéma vyvrácení každé mnohosti pomocí jednoznačného chápání významu jsoucna.

Rozeberme tento jednoduchý krok ještě podrobněji: Řekneme-li „*B není A*“ a o *A* tvrdíme, že je *jsoucnem*, pak prostým dosazením do věty dostáváme „*B není jsoucnem*“.

Na druhou stranu, má-li existovat mnohost, musí platit, že *B není A*, protože *B* je *B* jedině díky tomu, že není *A*. Tím se znovu vracíme k poznatku, že význam libovolného slova je dán tím, co vymezuje, tedy odlišností od toho, co není. V krajním případě to platí i o jsoucnu, které je jsoucnem právě a jen v tom smyslu, že o něm můžeme (ba musíme) říkat, že je jsoucnem a nikoli, že je nejsoucnem. Jsoucno je jsoucnem díky tomu, že *není* nejsoucnem. Význam jsoucna je vymezen možností *negace*. Jsoucno a negace jsou pro Parmenida v jistém smyslu dvěma principy. Toho právě využívá Gorgiův spis *O nebytí čili o přirozenosti*, který chce ukázat, že tyto dva principy jsou rovnocenné a tudíž nerozlišitelné. Parmenides ovšem nikde nepřipouští, že negace je také jistým jsoucnem. Jeho „je třeba říkat, že nejsoucno není“ lze naopak chápat právě jako varování před formulací „nejsoucno je nejsoucí“. Nutnost říkat, že nejsoucí není, je tedy jen jiným vyjádřením a potvrzením nutnosti říkat, že jsoucno je. O nejsoucnu nesmíme mluvit ani uvažovat jako o samostatném principu, nejsoucno je pouze označením pro rozumu neschůdnou cestu.

Dichotomie jsoucno/nejsoucno je tedy krajním případem mnohosti, který ovšem podle Parmenida právě jako mnohost chápat nesmíme. Mnohost Parmenides popírá a jeho popření lze rozdělit do několika vrstev. Nejkrajnějším případem mnohosti je mnohost smyslového světa, kterou vyjadřuje rozlehlý prostor a plynoucí čas. Mnohost prostoru a času je vpravdě „bezdná“, lze je do nekonečna dělit, aniž bychom se dobrali nějakého pevného základu. Právě této vlastnosti, jak uvidíme, využívá Zenón ke konstrukci svých paradoxů.

Mnohost ovšem existuje i v oblasti myšlené, nejen v prostoru a čase. Každé dvě odlišné myšlenky, odlišné pojmy, např. *kůň* a *slon* svědčí o mnohosti, která přináší obtíže formulované výše v obecné formuli *A není B*.

Základ vši mnohosti lze studovat ve sféře čísel. Základní otázkou je, jak může existovat *dvojka*. Dvojka je dvěma jednotkami. Je zřejmé, že jednotka je ze všeho nejméně schopna být zdrojem dvojitosti. Dvě jednotky tedy nejsou *dvě* proto, že jsou jednotkami, ale proto, že jsou od sebe odlišné. Pokud jsou však obě jednotkami, jsou naopak totožné, protože jednotka je

(opět nejvíce ze všech jsoucen) sama se sebou totožná. Principem dvojitosti je tedy různost jednotek, ale odkud by taková různost mohla pocházet? Různost, která by měla sílu udržet dvě jednotky v odlišnosti. Různost, která stojí v protikladu k jednotě, stojí také v protikladu ke jsoucnu, je pravým nejsoucne a tudíž vůbec není. Nemůže tedy nic, natož pak vzdorovat jednotě jednotek. Právě problém dvojky je tedy jedním z nejtajemnějších míst spekulativní ontologie.

Platón se s tímto problémem vyrovnává radikálně v dialogu *Sofista*, kde elejský cizinec páchá „otcovraždu“, tj. porušuje Parmenidův příkaz varovat se tvrzení o jsoucnosti nejsoucna. Pokud bychom přijali Parmenidovu radikální logiku, pak je snaha o vysvětlení mnohosti marná. Je nutné porušit samotný základní princip „jsoucno je a nejsoucno není“. Toto porušení opět schematicky vyjádříme pomocí věty „*B* není *A*“, spolu s tvrzením „*A* je jsoucno“. Podle Platóna (resp. jeho cizince) tu slovo „není“ neznamena pro *B* popření jsoucnosti *A*, ale pouze vyjádření odlišnosti od *A*. *Ne-A* tedy neznamena *ne-jsoucí*, ale *jsoucí-různé-od-A*. Cizinec však jde ještě dál. Protože *B je B*, je jeho bytí *ne-A* důležitou součástí, toho, že je. Neboli *B není A* vypovídá o jsoucnu stejně jako *B je B*. *Nejsoucno tedy je, a to jako různost*. Platón dokonce používá formulaci, že různost je *ideou* nejsoucna.

Touto revoltou v samotném srdci Parmenidova učení se otevírá prostor pro *predikaci*, o které jsme řekli, že nezapadá do Parmenidova pojetí jsoucna. Výrok „Růže je červená“ čerpá svou výpovědní sílu z toho, že „Růže není červená“ ve smyslu „,ružé‘ není (totéž co) ,červená‘“. Jednotlivé obecné pojmy jsou tedy nejen různé, ale navíc se navzájem „mísí“, jak říká cizinec v *Sofistovi*. Toto „míšení“ je vyjádřeno vypovídáním, tj. predikací.

## Zenónovy paradoxy

Parmenidův žák Zenón z Eleje se svými paradoxy pokouší podpořit Parmenidovy závěry názornými příklady. Jeho paradoxy ale také ve své názornosti Parmenidovu nauku omezují na smyslový svět (netýkají se tedy např. mnohosti čísel), přesněji řečeno na prostor, čas a pohyb (což je souvztažnost prostoru a času). Společným jmenovatelem všech paradoxů je problém nekonečné dělitelnosti spojitého časového nebo prostorového úseku, tedy problém povahy *kontinua*. Tento problém má úzkou souvislost s geometrií a matematikou a nejdůležitější nástroje pro práci se spojitostí v matematice pocházejí až od Newtona a Leibnize, zakladatelů infinitesimálního počtu. Dodnes se ovšem i o jejich přístupu vedou polemiky. To ukazuje na hloubku Zenónových paradoxů, které mohou na první pohled vypadat nevině.

Účelem paradoxů je ukázat nemyslitelnost smyslového světa. Snaha podložit argumentačně naši smyslovou evidenci je podle Parmenida a Zenóna odsouzena k neúspěchu, který spočívá v nutnosti současně tvrdit i popírat nějaké tvrzení; to je podle Parmenida (a podle principu identity) základním znakem nesmyslného myšlení.

Popíšeme jádro tří Zenónových paradoxů, přičemž snahou nebude primárně historická věrnost Zenónově textu, ale myšlenkové jádro argumentu.

### *Achilles a želva*

Představme si závod mezi Achillem a želvou. Na začátku závodu má želva nějaký náskok, např. 1 m. Závod má skončit ve chvíli, kdy Achilles želvu dohoní. Pro jednoduchost předpokládejme, že Achilles se pohybuje (pouze) dvakrát rychleji než želva, např. Achilles rychlostí 1 m/s a želva ½ m/s. Zenón rozdělí závod na následující etapy:

První etapa: Od začátku do chvíle, kdy se Achilles dostane do místa, na kterém startovala želva.

Druhá a každá další etapa: Od konce předchozí etapy do chvíle, kdy se Achilles dostane do místa, na kterém želva začínala probíhající etapu.

Je vidět, že etap bude nekonečně mnoho, což znamená, že neexistuje žádná poslední etapa a závod tedy nemůže skončit. Proti tomu stojí jednak to, co nám říkají smysly, ale také alternativní způsob výpočtu: náskok želvy se snižuje rychlostí  $\frac{1}{2}$  m/s, a Achilles ji tedy dohoní přesně za 2 s. Parmenidův komentář k tomuto rozporu by byl následující: není divu, že docházíme k rozporným výsledkům, zabýváme se totiž neexistující a nesmyslným smyslovým světem. Paradox lze řeči moderní matematiky vyřešit konstatováním, že nekonečná řada trvání jednotlivých etap má konečný součet ( $1 + \frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \dots = 2$ ). To ovšem samo o sobě nezní jako řešení, spíše jako jiná formulace téže paradoxnosti.

### *Letící šíp*

Tento paradox je mnohem sevřenější, a proto méně názorný. Útočí přímo na povahu pohybu. Zenón se ptá, zda je letící šíp v daném okamžiku na nějakém místě. Pokud na žádném místě není, pak zjevně neexistuje. Pokud ale na nějakém místě je, můžeme se zeptat, jak dlouho tam setrvává. Správná odpověď je, že tam není po žádnou nenulovou dobu. Dává ale smysl říct o šípu, že je na nějakém místě, pokud tam není po žádný čas? A jak je možné složit let šípu z událostí, které netrvají žádný čas? Do obtíží se dostaneme také, když se zeptáme, kde bude šíp v následujícím okamžiku, případně jak se dostane na další místo, na kterém teď není. Zdá se, že se jedná o mnoho šípů, z nichž každý se objeví a okamžitě („po žádném čase“) opět zmizí. Navíc chceme tvrdit, že těchto mnoho šípů ve skutečnosti tvoří šíp jediný. Absurdita smyslového světa se těmito formulacemi ukazuje velmi sugestivně.

### *Dělení krychle*

Tento paradox se zabývá pouze prostorem. Jde o vztah celku a jeho částí, nebo-li o otázku, z čeho se v posledku skládá prostorová věc. Uvažme např. krychli. Ta se skládá z osmi krychlíček poloviční hrany. Tyto menší krychle ovšem nejsou základním stavebním kamenem velké krychle, protože i je můžeme dále dělit. Pokud ale nedojdeme k žádné základní části, nedostaneme ani žádnou odpověď na to, z čeho se krychle vlastně skládá. Pokud k nějaké základní části dospějeme, můžeme se zeptat, jestli má, nebo nemá nějakou velikost. Pokud velikost má, můžeme ji opět, alespoň myšlenkově, rozdělit na části (např. rozpůlit). Pokud naopak velikost nemá, nemůže se z ní krychle skládat, protože složením libovolně mnoha částí nulové velikosti dostaneme opět nulovou velikost. Geometricky lze tento problém formulovat takto: jak se může něco, co má velikost (např. úsečka), skládat z bodů, které velikost nemají?

Zenónovy paradoxy představují provokativní inspiraci pro mnoho pozdějších myslitelů. Jsou např. výzvou, na níž Aristoteles formuluje svou teorii pohybu a nauku o možnosti a skutečnosti. Problém Zenónovy argumentace je podobný jako problém argumentace Parmenidovy. Zenón všechny výpovědi absolutizuje. Vnucuje nám např., že pokud je šíp na nějakém místě, musí tam být v klidu, jinak by tam nebyl. Tím poukazuje na to, že bytí pohybu je jiné, než bytí jsoucen nepohyblivých (jako jsou např. čísla nebo geometrické útvary). V tom je jeho přínos, propast mezi myšlením a smyslovým světem tu je. Parmenidovi následovníci, především Platón a Aristoteles, se ovšem pokoušeli tuto propast překlenout. Tato snaha se děje pod heslem „zachránit jevy“, úkolem je vytvořit takové myšlení, které umožní smyslový svět smysluplně a bezrozporně vysvětlit.

### **Ideje: problém participace**

Jestliže se Platón pokouší „zachránit jevy“, a neváhá kvůli tomu dokonce mluvit o ideji nejsoucna, neznamená to, že opouští Parmenidovu distinkci mezi různými „cestami“ poznání, různými způsoby řeči, z nichž jeden je správný, a díky tomu něco vyjadřuje, zatímco druhý upadá do nesmyslnosti a vlastně tak přestává být řečí.



Řeč je přitom smysluplná právě tehdy, když hovoří o jsovcu. Parmenidova zásada „je třeba říkat, že jsoucí je“ není opuštěna a otázka pravdy a správnosti zůstává tematikou ontologickou. Platónova distinkce ovšem otupuje Parmenidovu destruktivní radikalitu a nerozlišuje prostě mezi jsovcem a nejsoucím, ale mezi jsovcem pravým (ὄντως ὄν) a nepravým (viděli jsme dokonce, že i nejsoucno je v jistém smyslu „pravým“ jsovcem). Je dobré si všimnout, že Platón pro pravé jsovcno používá pojem οὐσία, tedy pojem, který je překládán jako „podstata“ a obvykle spojován s Aristotelem. Platón současně navazuje na Parmenida v tom, že pravé jsovcno musí být racionální (vzpomeňme na Parmenidovo „myslit a být je totéž“, τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν καὶ εἶναι). Tuto racionalitu uchopenou skrze smyslový svět, ale smyslový svět překračující, nazývá Platón slovem εἶδος nebo známějším „idea“ (ἰδέα). Podobně jako Platón používá „aristotelský“ termín οὐσία, používá i Aristoteles pojem εἶδος, což se ovšem v jeho textech obvykle překládá jako „forma“. Jak εἶδος, tak ἰδέα jsou odvozeny od slovesa vidět, a znamenají tedy nejspíš „vzhled“ (ve starších českých překladech „vid“), „aspekt“, nebo „rys“. Co je podle Platóna idea, je pěkně vidět v dialogu *Euthyfrón*, kde Sókrates obě řecká slova používá v zápětí po sobě, aby vysvětlil Euthyfrónovi, který není filosoficky vzdělaný, co po něm chce, když ho žádá o definici zbožnosti:

μέμνησαι οὖν ὅτι οὐ τοῦτό σοι  
 διεκελευόμην, ἔν τι ἢ δύο με διδάξαι τῶν  
 πολλῶν ὀσίων, ἀλλ' ἐκείνο αὐτὸ τὸ εἶδος ᾧ  
 πάντα τὰ ὀσια ὀσια ἐστίν; ἔφησθα γὰρ που μιὰ  
 ἰδέα τὰ τε ἀνόσια ἀνόσια εἶναι καὶ τὰ ὀσια  
 ὀσια·

Vzpomeň si přece, že jsem po tobě nechtěl, abys mi z mnoha zbožných věcí ukázal jednu nebo dvě, ale abys mně vysvětlil ten *podstatný rys* (εἶδος), který dělá zbožné zbožným. Říkal jsi totiž, že je to nějaký jeden *aspekt* (ἰδέα), díky němuž je bezbožné bezbožným a zbožné zbožným.

*Euth. 6 e-d*

Podle Platóna, krácejícího v Parmenidových stopách, je právě tento racionální aspekt skutečnosti tím opravdu skutečným. Smyslový svět ovšem není zcela nejsoucí, protože v něm probleskuje skutečnost idejí. Ideje je možno skrze smyslový svět zahlédnout a pochopit. Klíčovým problémem se tak stává upřesnění vztahu mezi jednotlivými smyslovými věcmi a idejemi, označovaný jako problém účasti (participace, μέθεξις).

Vulgarizace teorie idejí vede k teorii dvou světů: tento svět a ideální svět. Taková vulgarizace přináší některé neřešitelné problémy, kterých si byl vědom už Platón (je tedy nesprávné je považovat za vyvrácení jeho teorie). V dialogu *Parmenides* formuluje Platón dva obrazy vyjadřující problémy s nesprávně pochopenou teorií idejí (mladý Sókrates je v dialogu „vyškolen“ starým filosofem Parmenidem, který ukazuje, že teorie idejí je nesmyslná). Jedná se o odmítnutí dvou možných výkladů vztahu mezi idejemi a jednotlivými věcmi, tedy výkladů participace. Jádrem problému je otázka, jak mnoho jednotlivých věcí, může spadat pod jednu ideu.

První výklad používá *obraz plachty*. Idea podle něj zahrnuje jednotliviny jako plachta přikrývající více věcí. Problém s tímto obrazem je ten, že každá věc je v tomto přirovnání přikryta jen částí plachty, zatímco má být tím, čím je, jen díky *celé* idejí. To ukazuje na problém slova „část“ (viz účast, participace).

Druhý výklad je založen na *podobnosti* věci a ideje a vede k problému, který je označován jako *problém třetího člověka*. Podle tohoto výkladu je každý jednotlivý člověk člověkem díky své *podobnosti* s ideou člověka, tedy s „člověkem o sobě“. „Člověk o sobě“ je jakýmsi pravzorem či prototypem člověka. Problém nastává, když se zeptáme, na základě čeho označujeme jak jednotlivého člověka, tak ideálního člověka slovem „člověk“. Co mají společného? Podle použitého modelu by měli být oba podobni nějakému třetímu člověku, který je pro oba vzorem. Takto je možné postupovat do nekonečna a výklad pomocí podobnosti selhává.

Oba problémy poukazují na nebezpečí obsažené v teorii dvou světů. Je nesprávné považovat participaci věci na ideji za vztah dvou skutečných věcí. Teorie idejí byla přece vytvořena proto, aby vysvětlila jedinou skutečnost, a dělá to rozlišením dvou aspektů skutečnosti: neměnné ideje a proměnlivé smyslovosti.

## Mnohovýznamovost jsoucna

Opuštěním Parmenidovy ontologie vylučující mnohost se otevírá široké pole otázek a problémů týkajících se mnohosti jsoucna. Přijetí různosti jako legitimního tématu ontologie se musí vyrovnat s Parmenidovou námitkou, že každá řeč a každé myšlení, které chce myslet různost (a popírá tak Parmenidovu přísnou zásadu) je v konečném důsledku nesmyslné. Myslet mnohost nesmí znamenat myslet cokoli, nesmí znamenat libovolnost výpovědi. Rody se mezi sebou mísí, je možné říct „Člověk je živočich“, přestože člověk není *totéž* co živočich. Na druhou stranu nelze říct „Člověk je rostlina“. Míšení rodů má svoje pravidla. Je nutné nalézt způsob, jak mnohost nebude v rozporu s nárokem na *správnost řeči*.

Zastavme se na chvíli u výrazu „správnost řeči“. Přeložíme-li slovo „řeč“ do řečtiny, dostaneme tvar „logická správnost“. Logika v úzkém slova smyslu, tak jak se vyvíjí od Aristotela, je právě jedním z pokusů jak hledanou správnost řeči vymezit. Slovo „správnost“ je s tímto logickým přístupem úzce svázáno. Je zásadní otázkou, zda logická správnost plně vystihuje slovo „pravdivost“. Zejména Heidegger důrazně upozorňoval na etymologii řeckého slova  $\alpha\text{-}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ , podle níž znamená pravda neskrytost. Pravdivá řeč pak je řečí, která odkrývá jsoucno, což není zcela *totéž* jako řeč, která dodržuje určitá pravidla.

Zamýšlíme-li se nad pravidly predikace, jakožto pravidly míšení odlišných rodů, zůstáváme tím na úrovni obecných pojmů. Příklad predikace o individuu, např. „Sokrates je člověk“, není případem míšení rodů, protože Sokrates není obecný pojem. Narážíme tím znovu na vztah obecného a jednotlivého, o kterém ještě bude řeč.

Klasikem tvrzení, že jsoucno má mnoho významů, je Aristoteles. Připomeňme jeho seznam významů jsoucna (jak ho nacházíme v V. a znovu v VI. knize *Metafyziky*):

- akcidentální význam;
- význam plnohodnotný, který se rozpadá na kategorie;
- význam pravdy;
- význam možnosti a skutečnosti.

Je třeba zdůraznit, že jednotlivé skupiny se vzájemně prolínají. Každá z kategorií se např. může vypovídat ve vlastním smyslu nebo akcidentálně. Stejně tak může být v možnosti nebo ve skutečnosti. Spíše než o výčet významů jsoucna jde tedy o označení zdrojů, ze kterých vyvěrá mnohoznačnost jsoucna, nebo dokonce jen jako výčet důležitých (a vzájemně odlišných) problematik souvisejících se jsoucnem (tedy „ontologických“ problematik). Mnohost významů pojmu jsoucno je pro Aristotela příležitostí k pochybnosti, zda o jsoucnu může být jedna věda (tj. zda je vůbec možná ontologie). Přestože tradice zdůrazňuje především Aristotelovu kladnou odpověď, je třeba přiznat obtíže, které tato odpověď obsahuje. Samotná fragmentárnost *Metafyziky* jako spisu je toho dokladem.

### *Akcidentální význam*

Pojem „akcident“ je vlivem tradice často používán ve smyslu „vlastnost“. Potom se akcidentem označují kategorie odlišné od podstaty. Takové chápání je ovšem jen jedním, a to méně důležitým významem, ve kterém Aristoteles termín používá. „Akcident“ je latinský překlad řeckého κατά συμβεβηκός, tedy „jak se to přihodí“, „náhodou“, „mimochodem“. Pokud o čem řekneme, že to „je“, můžeme to myslet ve vlastním smyslu, tedy tak, že je to tak „vždy nebo většinou“. Druhou možností je právě význam akcidentální, který vyjadřuje jen náhodné spojení. Řekneme-li např. „Saxofonista je černocho“, můžeme to myslet ve dvou různých významech (to jsou právě odlišné významy slova „je“). Jednak to můžeme myslet jako náhodnou vlastnost konkrétního saxofonisty, jako když mluvíme o nějaké skupině a *mimochodem* poznamenejme, že jejich saxofonista je černocho. V jiném smyslu to může znamenat, že saxofonista je vždy černocho, případně, že tomu tak je většinou, tedy že *typický* saxofonista je černocho.

O akcidentech podle Aristotela *není žádná věda* (což zcela jistě neplatí o kategoriích, které nejsou podstatou), protože věda je jen o tom, co je vždy nebo většinou, což akcidenty nespĺňují.

Můžeme se ptát, zda vůbec nějaké akcidenty jsou. Mohli bychom totiž tvrdit, že všechno je výrazem nějaké pravidelnosti a označujeme-li něco za akcident, je to jen výraz toho, že tuto pravidelnost neznáme. Podle Aristotela se ve světě s akcidenty setkáváme.

Uveďme ještě jiný příklad inspirovaný šestou knihou *Metafyziky*. Člověk, který snědl jed, zemře na otravu. To je tvrzení, které je míněno ve vlastním smyslu, vyjadřuje, co se děje vždy nebo většinou. O účincích jedu může existovat věda. V akcidentálním smyslu však může být zároveň pravda, že onen člověk otravou nezemře. Nejde o to, že se např. může jednat o někoho, kdo má zvláštní protilátky. Účinky protilátek jsou také něčím, co se může stát předmětem vědy. Může se ale stát, že onen člověk bude zabit dřív, než se otrava projeví. U takové odpovědi na otázku „Jak se může stát, že člověk, který snědl jed, nezemře na otravu?“ máme pocit určitého podvodu. Je to možnost, která k otázce jaksi nepatří. Přesně to vyjadřuje slovo akcident.

### *Veritativní a predikativní význam*

V Aristotelově seznamu chybí predikativní význam jsoucna, o kterém jsme v souvislosti s mnohostí jsoucna hovořili nejprve. Problém predikace je pro Aristotela rozdělen mezi významy kategoriální a veritativní. Pravdivost je skryta v „je“ ve vyslovené větě „Člověk je živočich“. Pravda znamená právě spojování toho, co je spojeno, případně rozlučování toho, co je rozděleno („Člověk není rostlina“). Je to tedy vlastnost našeho rozumu. Zde již vidíme oddělení myšlení a bytí, pravdy a reality, která je tak cizí Parmenidovi.

Problém jsoucna ve významu pravdivosti, odsouvá Aristoteles jako problém odvozený spolu s významem akcidentálním v *Metafyzice* stranou (Met VI,4).

### **Pojem „ούσία“**

Z různých významů jsoucna přikládá Aristoteles největší význam kategoriím, které vypovídají jsoucno ve vlastním smyslu. V rámci kategorií pak hraje klíčovou roli ta první, kterou Aristoteles označuje „to, co to je“, τί ἐστί, případně „toto zde“, τόδε τι. Tyto výrazy podle něj označují podstatu, σημαίνει τὴν οὐσίαν. Slovo οὐσία není jen jménem pro první kategorii, viděl jsem, že už pro Platóna je ohniskovým významem pojmu „jsoucno“. Nauku o ohniskovém významu rozvíjí Aristoteles na začátku IV. knihy. V sázce je možnost ontologie jako jednotné vědy tváří v tvář mnohosti významů jsoucna.

Poznámka o Aristotelském použití výrazů *homonymní* a *synonymní*: Výklad o homonymech a synonymech se nachází na samém začátku *Kategorií*. V obou

případech se jedná o dvojí použití téhož jména pro různé věci. Použití jsou homonymní, pokud jméno je použito v různých významech, a synonymní, pokud je použito v témž významu.

Aristoteles řeší problém tak, že slovo „jsoucno“ se sice nevypovídá synonymně (jednoznačně, *univoce*), ale také ne zcela rozdílné, tj. nikoli homonymně (mnohoznačně, *aequivoce*). Je to vypovídání vzhledem k jednomu centrálnímu či ohniskovému významu, od něž jsou ostatní významy odvozeny. Aristoteles to vysvětluje na příkladu termínu „zdravý“, který má ohniskové použití v termínu „zdravý člověk“ a v odvozených významech se používá např. jako „zdravý vzduch“, „zdravý vzhled“ apod. Tento způsob vypovídání se řecky označuje *πρὸς ἓν*.

Latinská tradice používá označení *analogie*, což může být matoucí, protože Aristoteles (a řečtina obecně) používá pojem *ἀναλογία* pro poměr (dvou čísel nebo dvou velikostí) a tímto slovem je také označován jistý způsob nejednoznačného vypovídání, ovšem jiný než *πρὸς ἓν*. V latině se proto rozlišuje na jedné straně *analogia attributionis*, označovaná také jako *analogia proportionis* (*πρὸς ἓν*), a na druhé straně *analogia proportionalitatis* (*ἀναλογία*).

Zkoumání *οὐσία* je podle Aristotela vlastním obsahem ontologie, veškeré tázání po jsoucnu je tázáním po *οὐσία* (*τί τὸ ὄν, τοῦτο ἐστὶ τίς ἡ οὐσία*, 1028b4).

Aristoteles klade na *οὐσία* tři požadavky:

- je něčím určitým a jednotlivým, *τόδε τι*;
- je oddělená (*χωριστόν*), tj. existuje samostatně, nezávisle;
- nevypovídá se o ničem, naopak vše se vypovídá o ní, *τὸ μὴ καθ' ὑποκειμενον ἀλλὰ καθ' οὗ τὰ ἄλλα*, doslova „to, co není vzhledem k nějakému podkladu, ale vzhledem k čemu to ostatní“ (1029a9).

Samotné určení *οὐσία* jako *ὑποκειμενον*, tj. jako substrátu určení, nestačí. Znamenalo by totiž, že *οὐσία* je látka (*ύλη*), která je posledním substrátem všech určení. I substance se totiž nakonec vypovídá o látce.

Substrátem však není jen látka, je jím také to, čím věc je, což vyjadřuje poněkud kostrbaté řecké sousloví *τί ἦν εἶναι*. Všechna ostatní určení (vyjádřená ostatními kategoriemi) totiž upřesňují, co věc je (např. ve výrazu „bílý člověk“ je „bílý“ určením „člověka“).

Český překlad slova *οὐσία* je „podstata“, což kopíruje latinský výraz „substantia“. Problém tohoto latinského překladu spočívá v tom, že etymologicky odpovídá řeckému *ὑποκειμενον* (pro ně je v latině vyhrazeno „substratum“, které je ovšem etymologicky příbuzné). Z hlediska křesťanské teologie se věc dále komplikuje tím, že rozlišení mezi podstatou a osobami v Trojici je řecky vyjádřeno termíny *οὐσία* a *ὑποστάσις*. Termín *ὑποστάσις*, které má svůj původ u stoiků, býval přitom používán jako vulgární synonymum pro *οὐσία*, a etymologicky je v řečtině příbuzné slovu *ὑποκειμενον* a v latině „substantia“. Používání *ὑποστάσις* pro *οὐσία* je tedy řeckým protějškem latinského překladu „substantia“. Dá se říct, že i latinou inspirované české „podstata“ zní podobně jako *ὑποστάσις*.

(K tématu viz též D. Allen, *Filosofie jako brána k teologii*, kap. 4 „Aristotelés, jeho Kategorie a tajemství Boží“. Pěkný je přehled „Řecké filosofické pojmy v křesťanské teologii“ na stránkách <http://www.pravoslav.gts.cz/theolog/pojmy1.htm>)

## Porfýriův strom a transcendentálie

Pro označení toho, *co věc je*, používá Aristoteles různé pojmy. Kromě τί ἢ εἶναι také často εἶδος, což je současně termín pro *druh* a slovo, které Platón používá pro ideje. Někdy, a nijak systematicky, používá Aristoteles také pojem μορφή, které dalo jméno „hylemorfismu“.

Vztah mezi τί ἢ εἶναι a τόδε τι poukazuje na jednu ze základních otázek (nejen Aristotelovy) ontologie, zejména ve vztahu k Platónově učení o idejích, totiž jaký je vztah mezi jednotlivým τόδε τι a jeho pojmovým určením, tedy tím, *co* toto zde je. Aristoteles tyto dva aspekty οὐσία terminologicky rozlišuje v *Kategoriích* jako „první οὐσία“ (tj. jednotlivina, např. tento člověk) a „druhá οὐσία“ tj. druh (např. člověk). První οὐσία je οὐσία v nejvlastnější slova smyslu, druhá méně, protože se vypovídá o první, což je proti třetímu kritériu z minulé přednášky. Druh, neboli εἶδος, je současně druhou substancí. Nadřazený rod je řecky γένος.

Rozlišení první a druhé substance a rodu a druhu ukazuje na tři druhy vypovídání:

- Toto je člověk
- Člověk je bílý
- Člověk je živočich

V prvním případě se druhá podstata vypovídá o první, můžeme také říct, že se tak vypovídá podstata o látce, přesněji vypovídá se jako určení látky. Druhý případ je typickým případem predikace vlastnosti.

Třetí případ je zvláštní, je to podřazení druhu příslušnému rodu. Nejedná se o určení člověka, ale o jeho zařazení do širšího pojmu, který také sám spadá pod kategorii podstaty. Rozdíl mezi predikací vlastnosti a podřazením rodu je vidět z následujícího: Cokoli, co řeknu o rodu, platí i o druhu (např. „Živočich je živý“ umožňuje říci „Člověk je živý“). Zejména platí, že definice rodu platí i o druhu („Živočich je živé těleso“ platí znovu i o člověku).

Definice pojmu je dána uvedením nejbližšího vyššího rodu a druhové difference, tj. toho, čím se upřesňuje rod, aby se stal druhem. Např. „Člověk (druh) je živočich (rod) rozumný (diference)“.

Rody tvoří strom nazývaný Porfýriův podle novoplatónského komentátora *Kategorií*. Podobný strom má každá kategorie. Kategorie se tedy rozpadají do deseti vzájemně oddělených stromů. Mohli bychom být v pokušení nadřadit všem kategoriím „jsoucno“ jakožto nejvyšší, zastřešující rod. Kategorie by potom vznikaly ze jsoucna nějakou upřesňující diferencí. To však právě není možné, protože difference přistupuje k rodu zvnějšku, a difference je také jsoucí, a tudíž nemůže přistupovat ke jsoucnu zvnějšku. Jsoucno lze vypovídat o všem ve stromu kategorií a celou tabulku tak přesahuje, transcenduje. **Jsoucno tedy není rod**, podle scholastické terminologie je jsoucno *transcendentálie* (transcendentální určení).

Poznamenejme, že termín transcendentálie nesouvisí s Kantovým rozlišením transcendentní/transcendentální.

Spolu se jsoucnem se mezi transcendentálie řadí také další pojmy, které jsou podobně všeprostupující. O jejich počtu napanuje shoda, základní jsou *jedno*, *dobro* a *pravda* (*unum*, *bonum*, *verum*) Každé transcendentální určení je se jsoucnem záměnné: cokoli, co je, a nakolik to je, je jedno, dobré a pravdivé.

- Neoddělitelnost jedna a jsoucna je nepochybná již od dob Parmenidových, je to důležité téma i pro Platóna a Aristotela. Pro neoplatoniky je dokonce jedno základnější než jsoucno.
- Parmenidovský původ má i transcendentální povaha pravdy: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι (B 3). Cokoli, co je, je myslitelné, a tudíž pravdivé, protože pravda

znamená shodu jsoucna s myslí. Záměnnost jsoucna a myslitelnosti je také základním kamenem Hegelovy filosofie.

- Transcendentální povaha dobra má původ v Platónově učení. Podle *Ústavy* (podobenství o Slunci) je to tentokrát dobro, které dokonce přesahuje jsoucno. Transcendentální povaha dobra ukazuje zásadní posokratovskou etizaci filosofie a je základem obtíží, který má filosofie se skutečností zla. Je-li dobro záměnné se jsoucnem, pak zlo lze uchopit jedině jako nejsoucno, tedy jako nedostatek.

Ke kandidátům na status transcendentálie patří také krása (*pulchrum*). Uvědomme si, co by transcendentální povaha krásy znamenala: vše, co je, je natolik, nakolik je to krásné, ošklivost by znamenala nedostatek jsoucna.

## Forma a idea

Vztah mezi jednotlivým a obecným, který je základem sporu mezi Aristotelem a Platónem, představuje klíčové téma v pojednání o οὐσία v sedmé knize *Metafyziky* (Z). Po odmítnutí návrhu, že οὐσία je látka, se pozornost soustřeďuje na τί ἦν εἶναι (budeme zkracovat τηε), protože to určuje, *co* je toto zde.

Již jsme poznamenali, že toto zkoumání probíhá (jak se sluší na onto-logii) současně na úrovni jazykově-logické (λογικῶς), kde je klíčovým tématem *definice*, a na úrovni věcné, kde se jedná především o *změnu*. Tématika knihy Z se tak doplňuje s pojednáním o podstatě v *Kategoriích* a o změně ve *Fyzice*.

Jednotlivina a τηε jsou totožné, pokud τηε označuje věc ve vlastním smyslu. Τηε totiž označuje, *co* věc je, říká tedy, jaká je οὐσία jednotlivé věci a jednotlivá věc je současně svou vlastní podstatou:

ἐκάστον τε γὰρ οὐκ ἄλλο δοκεῖ εἶναι τῆς οὐσίας καὶ τὸ τί ἦν εἶναι λέγεται εἶναι ἢ ἐκάστου οὐσία (Z 7,vi; 1031a17nn)

Jinak je tomu u výronědí κατὰ συμβεβηκός. Např. „člověk“ je τηε jednotlivého člověka, který je současně bílý. Jeho τηε, pokud je τηε totožná s jednotlivinou, je tedy „bílý člověk“. Z toho by plynulo, že τηε člověka a bílého člověka je totožná. Tento závěr však neplatí, protože v tvrzeních

- Toto je člověk
- Tento člověk je bílý

mají příslušná „je“ odlišný význam: ve vlastním smyslu a κατὰ συμβεβηκός.

Je-li tedy τηε a jednotlivina totéž, je teorie idejí mylná. Podle ní je totiž např. „dobré jako takové“ (τὸ ἀγαθόν) odlišné od toho, co je dobré, nebo (trochu jinak formulováno totéž) „člověk“ je něco jiného než „tento člověk“. Podle Platóna je tedy jednotlivina něco jiného než to, čím je, tedy než její τηε.

Klíčovým argumentem pro identitu věci a její τηε je to, že poznáváme-li τηε věci, poznáváme tím věc samu (a naopak: poznat věc znamená poznat její τηε). Pokud by τηε bylo od věci odlišné, nebyla by jednotlivina poznatelná.

Tento jednoduchý argument se ovšem komplikuje na obou úrovních: logické i věcné.

- Na logické úrovni se tím stírá rozdíl mezi první a druhou substancí. Jaký význam má tvrzení „Sokrates je člověk“, pokud jednotlivina a její τηε je totéž?
- Na úrovni věcné jde o problém změny. V této souvislosti používá Aristoteles namísto τηε termín εἶδος. Vznik a zánik (jako druh změny) je vysvětlován pojmy εἶδος a ὕλη. Aristoteles sám v VII. knize tvrdí, že ὕλη ani εἶδος nevznikají, vzniká pouze konkrétní věc. Tím se také εἶδος odlišuje od jednotliviny.

Navíc i pro Aristotela platí, že jednotlivina není rozumem poznatelná *jakožto* jednotlivina (je poznatelná pouze smysly), nemá definici a nelze ji dokázat.

Je tedy zřejmé, že *je* rozdíl mezi *τηε* a jednotlivinou, tento rozdíl spočívá v tom, že jednotlivina je *τηε* spojené s látkou. *Τηε* a složenina s látkou (*σύνολον*) jsou dva odlišné významy slova *ούσία*. Přirozenou otázkou je, který z obou významů je základnější. Aristotelova odpověď zásadním způsobem využívá nauku o možnosti a uskutečnění: **látka a složenina jsou tatáž věc, látka v možnosti a složenina v uskutečnění.**

Chceme-li tedy uvažovat *τηε* samostatně, je to aspekt skutečnosti ve skutečné věci. To se může zdát blízko Platónovu pojetí *εἶδος*. Zásadní rozdíl je v tom, že *εἶδος* (resp. *τηε*) je pro Aristotela něco jiného než *obecný pojem* (*καθόλον*). Chápeme-li tedy Platónův *εἶδος* (tj. *εἶδος* oddělený od látky) jako obecný pojem, mylí se podle Aristotela Platón ve dvou zásadních ohledech:

- Obecné není jednotlivá věc, není to tedy *ούσία*. Kdyby např. koule o sobě byla jednotlivinou, není jasné, jak by vůbec mohly existovat bronzové koule.
- Obecné nepůsobí vznik, není příčinou existence (rozumí se: ne příčinou účinnou). I kdybychom připustili existenci oddělených idejí, nepomohlo by to nijak vysvětlit vznik složenin. Příčinou vzniku bronzové koule není idea koule, ale její tvůrce.

Po těchto vyjasněních se Aristoteles dokonce uchyluje k formulaci, která stojí v napětí k výchozímu tvrzení, že věc je totožná se svým *τηε*. Říká, že *εἶδος* není určité „toto“, ale spíše „jaké“ toto zde je (*τὸ τοιόνδε σημαίνει*, 1033b). Což bychom měli přeložit spíše „jakého druhu“ (připomeňme, že *εἶδος* znamená i „druh“), protože Aristoteles zde rozhodně nemá na mysli kvalitu.

Zvláštním problémem, který zde není rozhodující, je případ jsoucna, u kterých je látka součástí definice. Jsou to všechna jsoucna, jejichž definiční součástí je pohyb, např. všechna jsoucna živá. Otázka, zda i jiné definice, např. definice kruhu, v sobě neobsahují látku, vede k úvahám o pythagorejském názoru, že poslední podstatou všeho, zbavenou veškeré látky, jsou čísla.

### Možnost, skutečnost a změna

Viděli jsme, že pro Aristotelovo chápání smyslového světa je klíčový pojem *látky* (*ύλη*), který je velmi úzce spojen s pojmem *možnosti* (*δύναμις*). Tyto pojmy v Aristotelově filosofii řeší napětí mezi racionálním obsahem (Platónovy ideje) a smyslovými jednotlivinami. Tyto jednotliviny běžně označujeme termínem *konkrétní*, jehož původ sahá právě k Aristotelově nauce o látce a formě. Pochází totiž z latinského *con-crescere*, srůstat, a vyjadřuje právě fakt, že „konkrétní“ věc je „složená“, „srostlá“ z látky a formy.

Aristoteles trvá na tom, že jednotlivina je opravdu podstatou. Problémy, které z toho vznikají kvůli proměnlivosti jsoucna, řeší právě uvedené pojmy *ύλη* a *δύναμις*. Připomeňme, že slovo „podstata“ i latinské „substantia“ je etymologicky poněkud matoucí, protože je jedním ze tří podobných slov, jak ukazuje následující tabulka:

česky	Latinsky	Řecky
podstata	Substantia	ούσία [úsia]
podklad	substratum	υποκείμενον [hypokeimenon]
podmět	Subiectum	

Pro porozumění Aristotelovi je důležité, že slovo *ούσία* je etymologicky spřízněno se slovem „být“ a nenaznačuje tedy nijak, že by mělo jít o nějaké „pod-“. Oběma termínům „podklad“ a „podmět“ odpovídá jediné řecké slovo *υποκείμενον*, což Aristotelovi usnadňuje paralelní zkoumání gramatické a fyzikální: podobně jako je podmět nositelem určení, je i

fyzikální podklad nositelem vlastností. Takovým podkladem je sama věc (tedy podstata), pokud se jedná o její vlastnosti. Vtip Aristotelova přístupu ovšem spočívá v otázce, co je nositelem samotného *podstatného* určení podstaty, tedy jejího *της*. Odpovědí (v případě smyslových věcí) je látka (*ύλη*). Ta ovšem sama podstatou není, v tom spočíval podle Aristotela omyl přírodních filosofů a Aristoteles sám je dědicem důrazu na racionální aspekt skutečnosti, jak jsme ho viděli u Parmenida, Sókrata a Platóna. Látka, která je zcela látkou, která je tedy zbavena všech určení, tzv. „první látka“ (*πρώτη ύλη*), tedy vůbec není, protože není ničím a „být“ a „být něčím“ je totéž. Látka tedy vůbec není nějakou „složkou“ složené podstaty, jak by mohlo naznačovat slovo „složená“. Její význam se vyčerpává tím, že činí skutečnou smyslovou věc „možnou“, čímž se chce říct, že **není věčná**, může se změnit a zaniknout.

Rozdíl mezi dvěma druhy „podkladu“, totiž podstatou a látkou, se zásadním způsobem odráží v rozdělení změny na

- *podstatnou* (substanciální) a
- *případečnou* (akcidentální).

Při substanciální změně jedna podstata zaniká a vzniká jiná (strom se mění v popel). Při změně akcidentální podstata zůstává a mění se její vlastnosti (zelené jablko zčervená).

Obě změny mají podobnou strukturu, vždy je tu něco, co se nemění, a to je právě podklad, nositel změny. „To, co se mění“, je tedy poněkud zavádějící formulace, protože to, co se mění, je právě tím, co v průběhu změny přetrvává. Mění-li se jablko ze zeleného na červené, nemění se jablko v tom, že je jablkem, mění se pouze jeho barva.

Toto jednoduché pozorování, které má spíše povahu jakési slovní hříčky, získává ovšem zásadní ontologickou důležitost v případě substanciální změny. Jestliže věc vzniká nebo zaniká, co je nositelem této změny? Co je tím, co mění svoje (podstatné) určení? Je to právě první látka, která je čirou možností, sama ničím není, což ji právě umožňuje být různými věcmi.

Pojem první látky je velmi abstraktní. Lze si ho však ilustrovat na látce, která není první. Plastelína je např. látkou, která se může stávat různými plastelínovými figurkami (Aristoteles by zřejmě hovořil spíše o bronzu a bronzových předmětech). První látkou není, protože „plastelína“ už je jistým určením. I v tomto případě je ovšem pravda, že „plastelína jako taková“ neexistuje, existují jen kousky plastelíny, které vždy již mají nějaký tvar. Tento sugestivní obraz tvárné látky je podpořen termínem „forma“, kterým latina (a po ní moderní jazyky) překládají termín *εἶδος*. Je ovšem také dosti zavádějící. Není totiž zřejmé, zda (prostorový) tvar je skutečně podstatným určením plastelínové figurky. V případě plastelínových figurek bychom dokonce mohli být nakloněni tvrzení přírodních filosofů, kteří za podstatu plastelínové figurky považují plastelínu. Jinak je tomu např. u květiny, k jejíž podstatě, tedy k jejímu *εἶδος* patří, že je živá (zatímco umělá květina stejného tvaru, v pravém slova smyslu žádnou květinou není). I zde je ovšem možná pochybnost, podle níž i květina je „v podstatě“ jen shlukem bílkovin a jiných chemických látek. Kdybychom se dále ptali, co je podstatou těchto chemických látek, máme na vybranou buď nějakou formu atomismu, nebo seznam základních látek (ať už to bude moderní soustava chemických prvků, nebo klasická čtveřice voda, země, vzduch, oheň), nebo také nějakou formu pythagoreismu, podle které je podstatou věcí číslo, tedy současným jazykem řečeno základní fyzikální rovnice, kterými se příroda řídí. Z uvedeného by mělo být zřejmé, že postoj považující za podstatu věcí látku příliš neodpovídá tomu, čemu se v současnosti říká „materialismus“, přestože je latinské *materia* překladem řeckého slova *ύλη*.

Každá změna je tedy přechodem toho, co je možné (*δύναμις*), do skutečnosti (*ἐνέργεια*), přičemž vždy musí existovat nějaký nositel této možnosti, který ovšem aktuálně ono možné určení nemá, má ho právě jen v možnosti.



## Paradigmatické jsoucn

Znovu připomeňme, že Aristotelův přístup k problematice jsoucn obsahuje dva odlišné, a do jisté míry protichůdné akcenty:

- jsoucn chápané jako výraz používaný pro všechno, co je;
- paradigmatické jsoucn, tj. jsoucn, které je jsoucnem nejvíce ze všech.

První přístup má blíže ke zkoumání významu slova „jsoucn“, tedy blíže k „-logii“ a *Kategoriím*, druhý přístup má blíže k *Fyzice*, tj. ke jsoucnu jako něčemu přirozenému (připomeňme na tomto místě etymologickou spřízněnost slova „být“ a φύσις).

Slučitelnost těchto dvou tendencí je jedním z klíčových aspektů diskuse o jednotě nebo fragmentárnosti *Metafyziky*. Aristoteles sám se pokusil obě tendence spojit svou slavnou pasáží o οὐσίᾱ jako ohniskovém významu slova „jsoucn“. Je ovšem sporné, zda je toto řešení dostatečné a zda se jím sám Aristoteles řídil. Dějiny ontologie toto napětí nesou v sobě.

Klíčovým tématem fyzikálně pojaté ontologie je *změna*, případně nepřítomnost změny. S ohledem na problém změny, a to primárně na problém změny ve smyslu *vzniku a zániku*, je vypracována teorie o látce jako možnosti a formě jako uskutečnění. V *Metafyzice* se ovšem význam této nauky rozšiřuje i mimo problematiku vzniku a zániku, a to právě v zájmu pojetí ontologie jako nauky o paradigmatickém jsoucn. Argumentace XII. knihy vychází z toho, že jsou tři druhy substancí

- „smyslové“, které mohou být
  - věčné, nebo
  - pomíjivé;
- nehybné.

Tato klasifikace ukazuje na trojí použití nauky o látce/možnosti a formě/uskutečnění:

- jako principy vzniku a zániku (γένεσις);
- jako principy lokálního pohybu (κίνησις);
- jako principy možného a skutečného (ἐνέργεια).

Smyslové substance jsou ty, které obsahují látku. Takové ještě nemusí být pomíjivé: to se týká nebeských těles, u kterých je látka pouze principem lokálního pohybu, kruhového a věčného. Kruhový pohyb tu hraje roli určité „neměnné změny“.

Existence nehybných substancí není všemi přijímána. Aristoteles pro jejich existenci argumentuje tím, že každá změna (tedy i kruhový pohyb) musí být něčím zapříčiněna. Tím se dostáváme k pojmu prvního, neměnného hybatele, a máme zde i prototyp důkazu jeho existence z příčinnosti.

Aristoteles přisuzuje existenci nehybné substance každé nebeské sféře, kterých napočítal 55. Vztah mezi prvním hybatelem, který je jen jeden, a těmito hybateli, je problematický. V křesťanské filosofické spekulaci hrají často roli těchto substancí andělé.

Nehybný hybatel je charakterizován tím, že je zcela skutečný, nemá v sobě žádnou možnost, ani možnost kruhového pohybu (a proto je nehybný).

Je všeobecně známo, že křesťanská teologie ztotožnila tohoto prvního hybatele s Bohem, a to přesto, že to přináší řadu obtíží týkajících se vztahu tohoto hybatele a světa. Pro Aristotela je první hybatel sice zdrojem kosmického pohybu, ale ten je s ním souvěčný a on sám je součástí kosmu. O ostatní jsoucn se navíc nijak nestará. Otázkou tedy je, jak toto schéma spojit jednak s požadavkem boží transcedence, jednak s pojmem stvoření.

Zamysleme se ještě jednou nad vztahem zmíněných tendencí v *Metafyzice*. Od definice první filosofie jako vědy o „jsoucnu jakožto jsoucnu“ k metafyzice jako nauce o prvním hybateli vede několik nesamozřejmých přechodů:

- Všechny významy τὸ ὄν jsou odvozeny od významu οὐσία
- Význam οὐσία spočívá v prvku aktuality, který vyjadřuje εἶδος
- Aktualitu jsoucna lze převést na (bezpodmínečnou) aktualitu jeho příčiny

## Esence a existence

Řekli jsme, že chápání Boha jako prvního hybatele není zcela uspokojivé pro nauku o stvoření. První hybatel je příčinou všeho jen zprostředkovaně, navíc jeho vztah ke světu nemá v žádném případě povahu svobodného rozhodnutí.

Úvahy o závislosti stvoření na Bohu vedly (nejprve v arabské, tj. muslimské filosofii) k důrazu na problematiku *nahodilosti* (kontingence) a *nutnosti*. Každé jsoucno, kromě Boha, je nahodilé, tj. *nemuselo by také existovat*.

Nahodilost je formulována jako vlastnost týkající se bytí dané věci. Není to pouze skutečnost, že jsoucno bylo něčím zapříčiněno, a také zapříčiněno být nemuselo. Stvořené jsoucno je nahodilé zásadním způsobem, který se netýká jen jeho vzniku. Bronzová koule je podle Aristotela nahodilá proto, že řemeslník, který je její příčinou, ji nemusel vytvořit. Teď, když už ji vytvořil, je ovšem zdrojem její existence její forma. Zůstává nahodilou jen kvůli látce, tj. proto, že může být opět zničena.

Avicenna provedl zásadní oddělení *faktu existence*, tj. skutečnosti, že *věc je*, od jejího obsahu, od *toho, čím je*. V latinské recepci je toto rozlišení pojmenováno jako rozdíl mezi bytím (*esse*) a esencí (*essentia*).

Viděli jsme, že už pro Aristotela byla otázka, zda věc je totožná s tím, *co je* (τί ἦν εἶναι), určitým problémem. Řešením bylo ale tvrzení, že věc *je* díky své formě, tj. díky tomu, že je *tím, čím je*, a to *skutečně* (forma) nikoli jen *možně* (látka). Rozlišení esence/existence na jednu stranu využívá aparátu možnost/uskutečnění, ale současně ho obrací proti Aristotelovi. *Principem možnosti se stává esence*. Principem skutečnosti věci se stává *bytí*.

Tento obrat je důvodem pro opatrnost při ztotožňování *essentia* a τί ἦν εἶναι. Současně se tím otevírá prostor pro různá zmatení týkající se vztahu dvojic látka/forma a *essentia/esse*. Přestože je možné vytvořit různá spojení těchto dvou dvojic, základním faktem je jejich nesouměřitelnost způsobená odlišným původem a motivací.

Esence vyjadřuje pojmový obsah věci, zcela odhlédnuto od otázky skutečného bytí. (Je to vskutku „čistá“ esence). Esence je vůči bytí zcela indiferentní. Podle Avicenny to znamená, že není ani mnohá ani jediná, ani skutečná ani neskutečná, ani myšlená ani konkrétní. To je vyjádřeno jeho slavným „Equinitas enim est equinitas tantum“ („Koňskost je totiž pouze koňskost“).

Osamostatnění esence od bytí vede k úvahám, co je to „bytí samo“. Esence se dostává do role omezujícího principu bytí. Bytí je samo o sobě jaksi bytím všeho, esence ho určuje a tím omezuje do konkrétního jsoucna. Aristotelova otázka po jsoucnu jako takovém (τὸ ὄν ἢ ὄν) se tak mění v otázku po samotném bytí (*ipsum esse*).

Tento proces se nyní promítá do napětí mezi dvěma Aristotelovými pojetími první filosofie. *Ipsum esse* lze jednak chápat jako bytí všech jsoucnů, což Tomáš Akvinský označuje termínem (*ipsum esse commune*), jednak jako paradigmatické jsoucno, Aristotelova prvního hybatele. Protože první hybatel je čistou aktualitou, nemá v sobě žádnou možnost (*actus purus*), a protože aktualita je ztotožněná s bytím, stává se z prvního hybatele bytí samo, které je navíc určitým samostatným, tzv. *subsistujícím* jsoucnem: *ipsum esse subsistens*.

Tento přechod umožňuje spojit Aristotelovu fyzikálně-kosmologicko-teologickou větev ontologie s řečí o bytí všech jsoucnen podstatněji než jen skrze účinnou příčinu mezi nitrosvětskými jsoucnými. Umožňuje především zahrnout do ontologie platónský pojem *participace*. Bůh se totiž stává současně jednotlivým jsoucnem a současně jakousi platónskou ideou bytí. Každé jsoucno jest díky své účasti na bytí Boha. Tím je zcela vyřešen zmíněný problém kontingence.

Poznamenejme, že esence pochopená jako omezující princip bytí vede k neoplatónské myšlence, že každé jsoucno je principiálně nedokonalé a jeho zdokonalování vede v konečném důsledku ke splynutí s Bohem.

## Kritika západní ontologie

Pojetí ontologie jako vědy o jednom paradigmatickém jsoucnu mělo své pokračování v moderní filosofii. Spinoza se vrací k Aristotelovu pojetí podstaty jako jsoucna, které je *samo o sobě, které není v nějakém podkladu*. Pokud ovšem vezmeme vážně středověkou lekcí o kontingenci všech jsoucnen dané jejich závislostí na jediném skutečném jsoucnu, musíme přiznat, že ve skutečnosti existuje jen jedna substance, vše ostatní je jen jejím projevem, případně akcidentem. Touto jedinou substancí je Bůh, což je ovšem totéž jako celek všeho, tedy z našeho pohledu příroda.

Podobně i Hegel se dívá na svět (tedy na veškerenstvo jsoucna) jako na soubor dílčích aspektů jednoho jediného absolutního jsoucna, Ducha. Jeho novinka spočívá v tom, že sám Absolutní Duch má dějinnou povahu a skrze dialektický proces dějin se sám uskutečňuje.

Ve 20. století se stala běžnou kritika západní filosofie v jejím celku (nikoli jen kritika předchozích filosofických názorů, která je samozřejmostí).

Zásadní vliv na tuto kritiku měly myšlenky Martina Heideggera, který mluví o konci filosofie. Na rozdíl od postmoderní filosofie, která chce tradiční filosofická témata odstranit, mluví však Heidegger o *obnově* otázky po bytí.

Způsoby onoho *odstraňování* tradičních filosofických témat jsou rozličné. Patří k nim např. celé původní pojetí analytické filosofie, podle něž lze všechny filosofické problémy redukovat na studium jejich formulace, tj. na studium jazyka. Pro pozdější vývoj analytické filosofie je ovšem charakteristický návrat k tradičním ontologickým problémům, jejich znovuobjevení.

Zvláštním způsobem vypořádání se s dosavadní filosofií je dílo Jacquese Derridy, který svou práci označoval pojmem *dekonstrukce*. Jde o způsob čtení klasických textů, který odhaluje jejich skryté předpoklady a strategie výkladu, čímž zpochybňuje nárok na absolutní platnost. Podle Derridy je právě samotný nárok na nepodmíněnou platnost základním omylem filosofie. Jeho myšlení je pokusem tento nárok znemožnit, aniž by tím sám zaujal nějakou nepodmíněnou pozici.

Rekonstruovat Heideggerovu kritiku není snadné. Jednak proto, že používá velmi obtížný jazyk s množstvím novotvarů (mnozí tvrdí, že se jedná o naprosté nesmysly), jednak proto, že svou pozici několikrát změnil. Bez nároku na úplnost poukážeme na několik motivů.

- Západní filosofie podle Heideggera na otázku po bytí zapoměla. Původní epochální náhled řeckých filosofů byl zakryt a ztracen z dohledu. Základní formou zapomnění je záměna otázky po *bytí* za otázku po *jsoucnu*. Rozdíl mezi jsoucnem a bytím je nazýván *ontologickou diferencí*.
- Heidegger tak mimo jiné poukazuje na proces uvnitř Aristotelovy *Metafyziky*, kterým je otázka po *jsoucnu jakožto jsoucnu* nahrazena otázkou po paradigmatickém jsoucnu. Skutečnost, že základem všeho bytí, dokonce bytím samým, je nějaké jsoucno (např. *ipsum esse subsistens*, Spinozova jediná substance nebo Hegelův Absolutní Duch).

- Západní filosofii označuje Heidegger jako *onto-theo-logii*. Je to otázka po jsoucnu, chápaném jako Bůh a současně jako logos, tj. jako rozum. Zde má Heidegger na mysli především Platonovu přeměnu bytí na ideje.
- V *Bytí a čas* tvrdí Heidegger, že otázka po bytí je pro západní filosofii otázkou prázdnou, protože „jsoucno“ je podle ní pojem *nejobecnější* (a tudíž bezobsažný), *nedefinovatelný* (a proto neuchopitelný) a *nejsamozřejmější* (tedy nezajímavou). Náprava tohoto stavu spočívá v obrácení ke jsoucnu, které svému bytí rozumí a jde mu o něj, k *pobytu*. (Toto směřování později Heidegger koriguje.)
- Heidegger vychází z Husserlovy fenomenologie, podle níž je jsoucno fenomén, jeví se. Otázka po bytí je otázkou nikoli po zjevu, ale po povaze jevení. Odkrytost jevu na sebe strhává pozornost natolik, že je obtížné se zaměřit na fakt jeho odkrývání (Heidegger překládá řecké slovo pro pravdu, ἀλήθεια, etymologicky jako *neskrytost*). Zjevné zakrývá své zjevování. Obnova otázky po bytí je snahou učinit zjevným samo zjevování.
- Západní filosofie chápe otázku po bytí jsoucna jako otázku po celku jsoucen. Celek je podobně jako Bůh jednou z důležitých podob jsoucna zakrývajících bytí. Heidegger proto dává slovu „svět“ jiný význam než *celek jsoucen*.