

Analogie a vědomí v proměnách času

Jan Janský¹

Obsah

1	Úvod	1
2	Analogie jako jednota starověkého světa	2
3	Analogie jako problém povahy středověkého pojmu	7
4	Krize metafyzického realismu a vědecká revoluce	17
5	Znovunalezení jednoty pojmu	25
6	Znovunalezení jednoty fenoménu a vědomí	29

Abstrakt

Příspěvek je zaměřen na prezentaci proměn v chápání významu pojmu analogie od starověku, přes krizi analogického pojmu v období středověké scholastiky až k převažujícímu významu, jež tento pojem získal s nástupem novověku a vědeckou revolucí. Na pozadí této proměny je pro stejné období akcentován vývoj lidského vědomí, především jeho sílicí intencionalita a schopnost reflexe vlastní kognitivní aktivity a vlastního vědomí. Naznačena je teze, že proměna vývoje chápání analogie přímo souvisí s rozvojem intencionálního vědomí. Charakteristickým rysem plně rozvinutého intencionálního vědomí je však zkušenost vydělenosti, odtržení člověka od světa (jakožto niterného subjektu od externího objektu). V druhé polovině článku je následně předložen syntetizující náhled, umožňující takto vzniklou mezeru ve vztahu člověka ke světu překonat právě tím, že je na tento vztah nahlíženo jako na vztah bytostně analogický.

Klíčová slova: analogie, fenomén, vědomí, intencionalita.

The article is dealing with presentation of historical changes in the understanding of and the meaning of analogy from antiquity through the crisis of the analogical concept in medieval period to its presently prevalent meaning, which the term gained at the onset of renaissance and scientific revolution. With this as a frame of reference, the change of human consciousness in the same time period is mapped — mainly its growing intentionality and the ability of reflection of one's own cognitive activity and consciousness. The proposition is outlined, that the change in understanding and meaning of analogy directly corresponds with the development of intentional consciousness. The characteristic features of fully developed intentional consciousness is the experience of separation of man from the world (of the inward subject separated from the outward object). In the second part of the article a synthetic view is presented, in which the arisen gap between the man and the world is bridged by considering their relationship as essentially analogical.

Keywords: analogy, phenomenon, consciousness, intentionality

1 Úvod

V dějinách myšlení a filosofie najdeme poměrně nemnoho natolik problematických, obtížně uchopitelných a zároveň tak přitažlivých a tajemných pojmů, jakým je pojem *analogie*. Od svých etymologicky prvních fází měl tento pojem přímý vztah k esenciální povaze zrcadlení světa v lidských myslích a k samotnému bytostnému poměru člověka ke světu. Tato přímá vazba však s sebou nesla, a dodnes, byť snad lehce skryta za závojem pragmatické lhostejnosti, stále nese, hluboké filosofické i teologické otázky.

V následujícím textu se pokusíme nastínit, že ona „tajemnost“ analogie úzce souvisí se vztahem neméně „tajemných“ pojmů *fenoménu* a *vědomí*. Nejen, že všechny tři tyto pojmy vždy byly a dodnes jsou obtížně vymezitelné, ale i pohled na jejich historický vývoj odhalí zajímavé paralely. V tomto smyslu se k sobě pokusíme vztáhnout následující dvě myšlenky: 1) vyvstáním a následným sílícím působením intencionálního vědomí se v člověku postupně probouzela schopnost vnímat se jakožto ze světa vytržený a na něm nezávislý subjekt; 2) tomuto procesu odpovídá i posun významu pojmu analogie od bytostného, zcela konkrétního a reálného pouta, zakládajícího jednotu starověkého světa, přes krizi této role — podstaty analogického pojmu — v období středověké scholastiky, až na její novověkou, dnes převažující roli pouhého kognitivního nástroje, operujícího pouze nad vnější podobou věcí. Tvrdíme tedy, že ztráta bezprostřednosti vztahu člověka ke světovému jsoucnu jeho rozdělením v distinkci vědomí a fenoménu se zrcadlí v proměně chápání analogie jako vnitřního bytostného pouta na vnější kognitivní ukazatel.

V poslední části textu se pak pokusíme o nastínění možného reintegroujícího náhledu vztahu fenoménu a vědomí. Pokusíme se naznačit, že existuje cesta k překonání jak jejich striktně dualistického chápání (a tedy konečné rezignaci na možnost nalezení vztahu mezi myslí a věcí, subjektem a objektem, člověkem a světem), tak jejich vzájemné anihilace v případě postulace jejich identity — cesta jejich náhledu jakožto pojmů esenciálně analogických. Avšak analogických nikoli jen co do vnější podoby, ale především co do vnitřní bytostné podstaty; jakožto přímé reality ve vztahu

člověka a světového jsoucna.

2 Analogie jako jednota starověkého světa

Jeden z nejstarších dochovaných pramenů, zastřený množstvím nejasností ohledně svého původu a autenticity, který se nám z mýtických a předfilosofických počátků naší současné západní kultury dochoval, hovoří *analogicky* právě o *bytostném vztahu* mikrokosmu a makrokosmu. *Smaragdová deska* připisovaná Hermu Trismegistovi ve svém prvním verši praví:¹

Jest pravdivé, jest jisté, jest skutečné, že to, co jest dole, jest jako to, co jest nahoře, a to, co jest nahoře, jest jako to, co je dole, aby byly dokonány *divy jediné věci*. [Nakonečný 2009, 46, zvyraznění moje]

Již tento kratičký výňatek odkazuje k tomu, co analogie jako pojem reprezentuje. Jedná se o *spojení rozděleného* — to, co je od sebe odděleno (nahore, dole), je v „bytí jako“ opět spojeno v jednotu (jediná věc). Tento vztah není jen něčím zdánlivým, něčím pouze „vnějším“, máme zde poukaz na to, že obě jeho strany mají „vnitřně“ něco společného — v něčem jedna je svou bytostnou podstatou *jako* druhá. Z metafyzického hlediska se takový vztah situuje do pozice mezi dialektické póly *stejně a odlišné* a zastává roli jejich spojení — *analogické*.

Tímto v podstatě základním prismatem je snad možné přistoupit k vysvětlení skutečnosti, že slovo analogie v antickém Řecku ve svém původním užití značí termín vyjadřující *identitu vztahu* dvou dvojic čísel,² pří-

¹„Původních“ pramenů textu Smaragdové desky je několik a jejich překlady se různí, zde jsme užili Kohoutova (Lasenicova) překladu z Nakonečného knihy *Smaragdová deska Herma Trismegista*.

²Pythagorejci užívali termín *analogía* pro identitu číselného vztahu ve třech variantách, v nichž je strukturální identita čtyř čísel (dvou dvojic) spjata skrze jejich vztah/poměr/proporci: (1) *aritmická* analogie je identitou rozdílu čísel, $a - b = c - d$; *geometrická* analogie je identitou podílu čísel, $a : b = c : d$; *harmonická* analogie je identitou kombinující aritmickou a geometrickou, $a - b = a : x, c - d = c : x$ [Cardal 2011, 150–151].

padně geometrických entit;³ tedy proč pojem, který je dnes vnímán téměř jako protiklad toho, co je exaktní a vymezené, má své kořeny v označování něčeho, co je vymezené a exaktní v tom nejsilnějším smyslu. Totiž číslo samo nemá žádnou „vnější“ strukturu. Mluvíme-li, či uvažujeme-li, o vlastnostech čísel, nevycházíme nikdy z toho, jak se nám čísla *zdají*, ale jaká skutečně *jsou*.⁴ Proto najdeme-li u vybraných čísel v jejich vztazích identitu či společnou vlastnost, kterou je možné číslům přiřknout, pak jsme si jisti, že tato identita či vlastnost není pouze zdánlivá, ale je sama vnitřní strukturální realitou světa čísel. Proto rovnost poměru čtyř vzájemně odlišných čísel, například $1 : 2 = 3 : 6$, plně realizuje spojení odlišného v identitě skrze analogický vztah — poměr. Sama exaktnost analogie užitá v aritmetice a geometrii je pak důsledkem toho, že v těchto doménách operujeme přímo s vnitřními podstatami jejich elementů.

Povšimněme si však ještě jedné věci. Jen existence identity poměrů mezi čísly nám *umožňuje poznávat* strukturální vlastnosti světa čísel. Jinými slovy, poznání vnitřních zákonitostí světa čísel je umožněno právě tím, že jeho vnitřní struktura se odhaluje v nalezení nějakých společných atributů. Čísla sama jsou však od sebe buď zcela odlišná a nebo jsou identická. Jakýkoli náhled, který by neměl být založen na tautologii (identita) či sporu (diference) je tak možný pouze ve smyslu vzájemného vztahu (poměru) jednotlivých čísel — na jejich analogických vztazích. Existuje-li tedy v číselném světě nějaká souvislost, pak je to vždy, dle vlastností čísel samotných,

³Eukleides používal termínu *analogon* pro podchycení geometrické podobnosti, geometrické proporce velikostí (úseček, trojúhelníků). Například 5. Eukleidova kniha se zabývá převážně výhradně poměry velikostí samých, v 6. pak aplikací předchozích náhledů na podobnost trojúhelníků [Eukleides, kniha 5,6].

⁴Máme zde na mysli především malá přirozená čísla, která jsou dostupná našemu přímému a ostrému „vnitřnímu zraku“. Problém velkých, „nepředstavitelných“ čísel s sebou, jak se zdá, přináší podobné rozklínění čísel na „viditelný jev“ a „předpokládanou podkladovou realitu“, jak dnes máme často tendenci nahlížet objekty v doméně fyzického (smysly přístupného) světa. Více k tomuto tématu vizte v pracích Petra Vopěnky uvedených v referencích na konci článku. Fenomenologii velkých čísel se v tomto článku nebudeme zabývat.

souvislost analogická.⁵

Exaktnost analogie i její souvislost s vnitřní strukturou všeho jsoucího je patrná ještě u Platóna — stavba světa, jak ji popisuje v dialogu *Timaios*, je obdobná vnitřní struktura čísel, a proto i mezi čtyřmi základními elementy je nutná a jednotící vazba, kterou je opět analogie (úměra, poměr).

Co vzniklo, jistě jest tělesné a viditelné i hmatatelné; ale bez ohně by se nikdy nic nestalo viditelné ani bez něčeho hmotného hmatatelné, hmotné pak bez země: tedy z ohně a země tvořil bůh na počátku tělo všehomíra. Ale dva prvky nelze dobře skládati bez třetího, neboť musí býti mezi oběma nějaké spojovací pouto. Z pout pak jest nejlepší to, které nejlépe sjednocuje sebe a členy poutané; k tomu účelu se nejlépe hodí úměra [analogie]. Neboť kdykoli mezi třemi čísly, ať třetího nebo druhého rozměru, jest střední člen takový, že první se má k němu tak, jako tento k poslednímu a zase naopak, jako se má poslední člen ke střednímu, tak se má střední k prvnímu, tehdy, stane-li se střední člen členem prvním a posledním a naopak poslední a první členy středními, zůstane tento poměr ve všech případech týž, a poněvadž zůstane týž, budou všechny ty veličiny jeden celek. [Platón 2009, 31c]⁶

Pro Aristotela je analogie stále jednotícím poutem, její podstata se však začíná z čistě intuitivně chápané metafyzické roviny posouvat do roviny logické — analogie se stává sjednocením jinak numericky, akcidentálně či kategoricky odlišených jsoucen. Uveďme pro ilustraci pasáž z *Metafyziky*.

Dále jedny věci slovou jednem co do počtu, druhé co do druhu rodu a obdoby [(úměry, analogie)].⁷ Co do počtu je jednem

⁵Není možná bez zajímavosti myšlenka, že v geometrickém světě užíváme výrazu „podobnost“ (řecky původně *analogía*) pro uchopení vnitřní strukturní *identity* u geometrických útvarů – tedy slovo, jehož význam v běžném jazyce směřuje k povrchovému, zdánlivému soudu je v geometrii užito ve významu zcela exaktní podstatné identity.

⁶Vizte též analýzu Platónova pojetí analogie v [Špinko 2007].

⁷Hranatými závorkami „[]“ jsou v tomto textu označovány autorské vsuvky do citací.

to, čeho látka je jedna, co do druhu, čeho pojem [(definice)] je jeden, co do rodu, co náleží témuž tvaru kategorie, a do obdoby, co se k sobě navzájem má jako jiné k jinému. Vždycky však následuje pozdější po dřívějším; co je totiž jedním co do počtu, je jím také co do druhu, ale ne všechno, co je jedním co do druhu, je také co do počtu; avšak všechno je jedním co do rodu, co je jím co do druhu, ne však všechno, co je jedním co do rodu, je jím také co do druhu, nýbrž jenom podle obdoby; co však podle obdoby je jedno, není vždy jedním co do rodu. [Aristoteles 2008, 1016b–1017a]

Zde se pojem analogie přibližuje svému dnešnímu významu, kdy je často sémanticky změnitelný s pojmem *podobnost* — jak tomu koneckonců nasvědčuje i citovaný Křížův český překlad slova *analogía* jako „obdoba“. Podobnost zde však není takříkajíc čistě náhodná či zdánlivá, zachovává si totiž stále význam bytostné identity vnitřní struktury věcí, byť není chápána jako dříve „čistě intuitivně“, ale již na základě obsahu konkrétního *pojmu* věci. Vnitřní pojivo pojmového světa stále *přímo* odkazuje k vnitřní jednotě věcí samých a jako takové je vnímáno jako samotný nezbytný *předpoklad jejich poznatelnosti*.

Jedno (*heni einai*) je však počátkem čísla; neboť první míra je počátkem. První totiž, čím něco poznáváme, je první mírou každého rodu; tedy jedno je všude počátkem poznatelnosti. Ale jedno není ve všech rodech totožné. Tu je to totiž čtvrttón, tam samohláska nebo souhláska; jiné je u tíže a opět jiné u pohybu. Všude však je jedno nedělitelné ať z hlediska kolkosti, nebo tvaru. [Aristoteles 2008, 1016b]

Výše zmíněná exaktní identita číselných poměrů, nutná pro poznání struktury světa čísel, je zde „analogicky“ nahlížena i ve vztazích mezi objekty fenomenálního světa. Jak však Aristoteles poukazuje, *aktuální*, konkrétní charakter jednotlivého vztahu může být pro rodově různé věci *různý*. Tato různost aktuálního sjednocení — vztahu dvou věcí — nabude později

v našem pojednání zásadního významu. Na tomto místě se zatím spokojíme s předběžnou charakteristikou *původního* významu analogie, jakožto „něčeho“, co *zakládá kontinuitu*, vůbec tak vlastně *soudržnost* světa jako celku, a jen skrze tuto soudržnost jsou entity, jež jsou drženy pospolu, dostupné lidskému poznání.

Než pokročíme dále, zkusme se alespoň letmo pokusit nahlédnout, jaký byl vztah vědomí tehdejšího člověka a světa. Pohlédneme-li z nadhledu například na *formu* Aristotelova literárního odkazu, pak je možné si všimnout, že jeho styl je více *definiční* (popisný) než *interpretační* (vysvětlující). Popisuje svět a vztahy jeho jsoucen podle toho jaká *jsou* (pozorována), nikoli jaká *se zdají být* (myšlena, představována) — popisuje, neinterpretuje. V nástinu se nám odhaluje myšlenka, že pro člověka tehdejší doby je kontakt se světem prožitkem, jehož nedílnou (tj. nevydělenou, nerefektovanou) součástí je i samotný otisk fenoménu ve vědomí — s jevem je *zároveň* dán jako analogický doplněk jeho pojem. Tomu nasvědčuje i skutečnost, že u Aristotela nenajdeme obdobu pojmu *vědomí*.⁸ Interpretace zde nemá místo, k té se totiž uchylujeme jen v případě, že chceme užít k uchopení evidovaného jevu pojmů, které odkazují na v aktuálním pozorování neobsažené, nepozorované entity — pojem aktuálního jevu není samostatně ukotven (není dán automaticky zároveň s jevem), dokud není podložen pojmy jevů *jiných*, dokud není interpretován. Aristoteles jevy a jsoucná téměř zásadně nepodkládá (nevysvětluje), ale mezi samostatnými a plnohodnotnými jevy a jim odpovídajícími pojmy *popisuje*, tedy nalézá a osvětluje, jejich vzájemné *vztahy*. To je možné pouze za předpokladu, že jsou fenomén a jeho pojem ve vědomí prožívány jako od sebe neoddelitelné a v této jednotě i soběstačné. Aristotelova rodová a druhová určení tak *odpovídají* světovým skutečnostem — a to v analogickém smyslu, tedy na základě určité vzájemné *vnitřní identity*. Příroda se tímto způsobem „sama“ přímo zrcadlí v lidském vědomí jako pojem.

⁸První, komu je připisována plnohodnotná reflexe vědomí, je René Descartes — poznatek existence vědomí (*cogito ergo sum*) se pro něj stal jedinou nezvratnou jistotou.

3 Analogie jako problém povahy středověkého pojmu

Právě nastíněný náhled pochopitelně nelze v explicitní podobě ve starověkých spisech najít; vývoj ve vztahu fenomenálního světa a vědomí samého je možné dnes s obtížemi nahlédnout pouze reflexí forem, tedy srovnáním způsobů, jakými o světě hovořil člověk dřívější, a jak o něm hovoří člověk dnešní. Konkrétně zde mám na mysli srovnání s dnes pravděpodobně převažujícím náhledem, v němž fenomén a vědomí⁹ od sebe v jistém smyslu oddělujeme a kdy poznáním rozumíme především výsledek vědomé činnosti (např. myšlení) při *interpretaci* fenoménů. Tento náhled se od předešlého výrazně liší tím, že mezi fenoménem a vědomím stojí jako zprostředkující element *pojmem*, který již není jen poukazem na fenomén, ale základem jeho interpretace.

Jak se pokusíme ukázat, k nejvýraznějšímu přechodu a střetu mezi oběma nastíněnými mody vědomí a vsunutí oné „střední mezivrstvy“ do vztahu člověka a světa došlo ve „středu věku“ — ve středověku. Ztráta původního bezprostředního vztahu ke světu se v tomto období projevuje tím, že si člověk začíná uvědomovat rozdíl mezi věcí a jejím pojmovým uchopením, sílí v něm vědomí rozdílu mezi metafyzickou (ontologickou) a logickou (pojmovou) stránkou skutečnosti. Jako nový problém se začíná řešit povaha vztahu mezi „jménem“ (pojmem) a „věcí“ (fenomémem). Za symptomatický rys středověkého myšlení je tedy možné považovat, že se již nespokojuje s přímým *popisem* jsoucího a jeho intuitivně (tj. bezprostředně) chápaných souvislostí a začíná se zabývat samotnými, tj. *samostatnými*, pojmy (jmény).

Tato skutečnost se přímo odráží i v dobovém přístupu k problému *analogie*, který byl v období scholastiky centrálním filosofickým a teologickým tématem. Objevují se snahy o náhled role a funkce analogie v otázce jednoznačnosti a víceznačnosti pojmů a snahy o její *klasifikaci*. Středověké

⁹Přes problematičnost a nejasnou vymezenost pojmů *fenomén* a *vědomí* doufám, že jejich nespécifické užití v tomto textu poslouží k lepšímu porozumění předkládaných myšlenek i k postupnému implicitnímu dokreslení významu obou pojmů.

náhledy, čerpající často, či převážně, z Aristotela, tak vymezují (resp. omezuji) v zásadě tři hlavní druhy analogie, kterými jsou:¹⁰ 1) analogie *nerovnosti* (fyzické nestejnosti); 2) analogie *atribuční*; 3) analogie *proporcionální*.¹¹

Do reflexe jsoucího však progresivně stále výrazněji zasahuje vědomí rozdílu mezi vnitřním vztahem věcí v jejich nezávislém bytí (ontologické, metafyzické hledisko) a vztahem jim náležejících pojmů (logické hledisko). Vztah, a tedy i analogie, začíná být nahlížena na více rovinách — nejen jako pouto mezi věcmi (samými), ale nově i jako pouto mezi jejich pojmy. Původně jeden typ poměru (*analogía, ratio*), bezprostřední vztah věcí–pojmu, se tím rozpadá na tři různé vztahy: věc–věc, pojem–pojem a pojem–věc. Do lidského povědomí se dostává problém *intence* — akt vztahování se rozumem k věci. Příkladem může být například klasifikace analogického vypovídání v díle sv. Tomáše Akvinského (1225–1274), v němž

... výrazným rozdílem je již zmíněná paralela logické a ontologické roviny a rozlišení analogičnosti na té či oné rovině. Navíc se místo výrazu *ratio* objevuje výraz *intentio*, který má oproti prvnímu poněkud výraznější mentální konotace, tj. nelze si u něj odmyslet rozumové uchopení příslušné [analo-

¹⁰Vizte např. [Cardal 2011, 164–174], [Dvořák 2007], [Vio 2007, §1–§30].

¹¹*Analogie nerovnosti* (fyzické nestejnosti) — vyjadřuje primární vztah *esenciální*, univerzální vtažnost všech věcí skrze částečnou participaci či manifestaci dané esence či formy (např. živočišnost, tělesnost). Analogie mezi jednotlivými analogáty spočívá pak v *různé realizaci* této esence — ve smyslu způsobu, míry či dokonalosti. Tento druh analogie je i tím, co zakládá pojmovou jednotu rodu. Například „živočichem“ je slepice i pes, „tělesem“ je analogicky dlažební kostka i oheň. „Analogii tohoto druhu nazývá logik jednoznačností, metafyzik však víceznačností, protože první bere v úvahu intence spojené se jmény, kdežto druhý přirozenosti“ [Vio 2007, §5].

Analogie atribuční — vyjadřuje vztah převážně sekundárního nositele analogické vlastnosti k nositeli primárnímu, analogická predikace pak probíhá v modu *per prius et posterius* (prvotně a druhotně), od prvního analogátu se predikuje daná vlastnost o druhém (např. zdravá moč je druhotně vztažena k prvotnímu analogátu, kterým je zdravý živočich).

Analogie proporcionální — vyjadřuje spojení analogátů skrze sdílenou vnitřní vztahovou formu, jako totožnost či podobnost ani ne tak samotných analogátů, jako jejich vzájemných vztahů (např. vztah kapitán–lod' je analogický vztahu vladař–říše).

gické, vztahové, společné] formy, zatímco u *ratio* ano. Příslušnou formu lze uvažovat z hlediska její přítomnosti ve věci, aniž by se zároveň uvažovalo její rozumové uchopení (třebaže možnost tohoto uchopení vyloučit nelze). [Dvořák 2007, 23]

A tomu odpovídá i Tomášovo *trojí rozlišení analogického vypovídání*:

1. *vzhledem k intenci* — analogie vztažená skrze spojující pojem, jehož reálné bytí je však realizováno pouze v jednom z analogátů; např. vypovídání pojmu „zdravý“ o těle (primární, ontologický „nositel“), jídle (druhotný, čistě intencionální vztah ke zdravému tělu ve formě příčiny) či krvi (druhotný, čistě intencionální vztah ke zdravému tělu ve formě důsledku);
2. *vzhledem k bytí* — analogie vztažená k bytí věci, např. jedním pojmem „těleso“ jsou intencionálně (logicky) stejně vztahovány věci s různou modalitou bytí; např. dvojice pojmů dokonalá a nedokonalá substance nebo oheň a kámen vykazují analogickou jednotu z hlediska bytí (tělesem), z hlediska intence se však jedná zcela odlišné entity;
3. *vzhledem k intenci i bytí* — analogie zde sjednocuje věci, které se od sebe liší jak co do bytí, tak co do intencionálního vztahování; např. pojmy „dobré“, „pravdivé“, „jsoucí“ můžeme jednotně užít o substanci i akcidentu (resp. o Bohu a všem stvořeném), přesto se věci jimi označované zásadně liší ontologicky (metafyzicky) i intencionálně (logicky).¹²

Zvláštní pozornost byla v období scholastiky zaměřena na poslední způsob analogického vypovídání, protože tento druh analogie jako jediný dovoluje rozumem přistupovat k jednotě všech věcí ve dvojitým smyslu. Jednak ve smyslu „horizontálním“ podle Aristotelova „jsoucno se vypovídá

¹²Z trojího dělení analogického vypovídání u Tomáše v jeho *Komentáři k Sentencím* [Akviský 2007b, dist. 19, ot. 5, čl. 2, ad 1], s přihlédnutím k [Dvořák 2007, 23] a [Long 2011, 40–41].

mnoha způsoby“ (o substanci, akcidentu, změně, atd.) [Aristoteles 2008, 1003a] — tedy z hlediska existence (bytí). Dále pak ve smyslu „vertikálním“, který dovoluje uchopit vztah mezi stvořeným pozemským světem a jeho dokonalou, prvotní a transcendentní příčinou či předlohou, Bohem — tedy z hlediska původu (stvoření). Vypovídání *jsoucna*¹³ vzhledem k intenci i bytí je podle Tomáše nutné i z toho důvodu, že jen tak je možné i stvořenému přisuzovat *vlastní* reálné bytí, jímž se podílí, *participuje*, na bytí Božím — jako jeho kauzální důsledek.¹⁴

Za zmínku stojí i skutečnost, že Tomáš ve svých raných spisech hovoří o vypovídání Božích jmen (*jsoucna*) na základě analogie *proporcionální*, ve spisech pozdějších se však přiklání k analogii *atribuční*. Jeho argumenty pro oba způsoby analogického vypovídání *jsoucna* zde stručně načrtne, protože dobře ilustrují dobový přístup k analogii, její užití i problémy z toho plynoucí.

Tomášův argument pro analogii *proporcionální* je možné shrnout takto: Analogické vypovídání může značit shodu dvou věcí, mezi nimiž existuje nějaký vztah,¹⁵ nebo může značit shodu vztahové formy dvou párů věcí, bez nutnosti vymezení konkrétního vztahu mezi věcmi v samotném páru.¹⁶ Protože je první analogie závislá na znalosti vztahu mezi analogáty, není možné ji užít pro vypovídání vztahu Boha a stvořeného — to totiž předpokládá znalost podoby vztahu věci k Bohu, tedy znalost vztahu k něčemu principiálně nepoznatelnému. „Ale u druhého způsobu analogie

¹³Tato možnost se týká nejen *jsoucna*, ale i vypovídání ostatních *Božích jmen*: např. „pravdivý“, „dobrý“, „moudrý“, atd.

¹⁴Pokud by např. bylo *jsoucno* analogické pouze vzhledem k intenci, pak by reálné existovalo pouze jediné *jsoucno* mající bytí (Bůh jako jeho ontologický nositel) a všechna ostatní *jsoucna* (vše stvořené) by byla analogická pouze intencionálně — neměla by vlastní reálné bytí [Hütter 2011, 234]. Pokud bychom uvažovali analogii *jsoucna* pouze vzhledem k bytí, pak by jej bylo možné vypovídat transkategorikálně pouze v případě, že by samo pozbylo možnosti reálného bytí.

¹⁵„Takto se ‚jsoucno‘ vypovídá o substanci i akcidentu na základě vztahu, který má akcident k substanci, a ‚zdravé‘ se vypovídá o moči a o živočichu na základě toho, že moč má nějaký vztah ke zdraví živočicha“ [Akvinský 2007a, ot. 2, čl. 11, odp.].

¹⁶„Někdy se však něco analogicky vypovídá druhým způsobem shody, když se například jméno ‚vidění‘ vypovídá o tělesném zraku i o rozumu na základě toho, že zrak je v oku tak, jako rozum v myslí“ [Akvinský 2007a, ot. 2, čl. 11, odp.].

se žádný vymezený vztah mezi věcmi, jimž je něco skrze analogii společné, nenachází. A proto nic nebrání tímto způsobem vypovídat nějaké jméno analogicky o Bohu a tvoru“ [Akvinský 2007a, ot. 2, čl. 11, odp.].

Jeho argument pro analogii atribuční vychází z metafyzického předpokladu nutnosti kauzálního řádu. Analogií v pozdějších spisech rozumí „[...] uspořádání či vztah k nějaké jedné skutečnosti. K tomu se pak dochází dvěma způsoby: Jedním způsobem tak, že více věcí má vztah k nějaké jedné [jiné] skutečnosti. [...]”¹⁷ Druhým způsobem tak, že se u dvou věcí vyskytuje uspořádání či vztah nikoli k něčemu dalšímu, nýbrž k jednomu z nich. [...]”¹⁸ O Bohu a ostatních věcech se jména nevypovídají analogicky prvním způsobem, protože to by znamenalo předpokládat něco, co je prvotnější než Bůh, nýbrž druhým způsobem“ [Akvinský 2007c, 1.34]. Tento náhled je základem analogického vypovídání *per prius et posterius* (prvotně a druhotně), v němž je základem analogie vazba na prvotního činitele (reálného nositele).

Uvedené dva argumenty pochopitelně nedostačují k plnohodnotnému zachycení Tomášova přístupu k problematice analogie jsoucna, několik pozorování je však přece jen možné učinit. Předně je možné nahlédnout, jak širokým a subtilním se problém analogie stává s rozvojem intencionálního vědomí. Tomáš se musí vypořádat nejen s možností logicky *minit* jsoucno mnoha způsoby a v důsledku jej i chápat jako analogické více způsoby, ale zároveň s tím se snaží respektovat i jeho metafyzický a teologický přesah — prvotní příčinu, stvořitele. Jak poukazuje např. Reinhard Hütter, je u pozdějšího Tomáše „proporcionální analogie směřována a řízena prvotní analogií kauzální participace“ [Hütter 2011, 229]: „To znamená, že všechna jsoucna jsou podobná prvotní příčině bytí a, protože svým bytím participují, jsou si podobná navzájem“ [Hütter 2011, 233].¹⁹

¹⁷„Jako se vzhledem k jednomu zdraví o živočichu vypovídá, že je zdravý, nakolik je jeho subjektem (nositelem), o léku, nakolik jej působí, o pokrmu, nakolik jej uchovává, o moči, nakolik je jeho známkou“ [Akvinský 2007c, 1.34].

¹⁸„Jako se jsoucno vypovídá o substanci i akcidentu s ohledem na to, že akcident má vztah k substanci, nikoli, že substance a akcident poukazují na něco třetího“ [Akvinský 2007c, 1.34].

¹⁹Každé stvořené jsoucno získalo své bytí, svůj *akt*, realizací své *potence* aktem stvoři-

Výše jsme již poukázali na skutečnost, že co do své *formy* jsou starověká pojednání především popisná, nikoli interpretující. Intencionální vědomí si však začíná silněji uvědomovat, že některé skutečnosti nejsou přímému popisu přístupné. Předchozí příklady naznačují, jakým způsobem se s tímto problémem středověká metafyzika vyrovnala. Nová *forma* má opět symptomatické rysy. Tam, kde si středověcí myslitelé uvědomují, že není možné či oprávněné užít popisu, se objevuje *logický argument*, jehož struktura i vyhodnocení jsou podřízeny aktuálním významovým obsahům metafyzických, transcendentálních pojmů — na jejich základě jsou pak skutečnosti, nedostupné přímému popisu, vysvětleny, *interpretovány*.

Konečně je možné si všimnout, že představený náhled se pokouší „ukotvit“ transkategoriální (horizontální) analogii jsoucna v analogii transcendentální (vertikální) — nalézt pouto mezi věcmi na základě jejich místa v hierarchii stvoření, jejímž vrcholem je transcendentní Bůh. Problém transcendentálního vztahování je opět vázán na intencionální vědomí, jež si začíná silněji uvědomovat obtíž ve vypovídání o něčem, co je za hranicemi dostupné a pojmově uchopitelné zkušenosti. Je patrné, že Tomáš svůj pozdější náhled na analogii jsoucna podřídil metafyzickému konceptu prvotní příčiny, která z metafyzického (a teologického) hlediska sice existovat *musí*, avšak možnosti intencionálního vztahování její uchopení nedovolují. Např. jsoucno tak *musí* být vypovídáno na základě atribuční analogie nikoli proto, že je jakožto pojem takto skutečně pozoro-

tele. Bůh, kauzální původce všeho stvořeného, je čirým aktem bez potence. Participace pak znamená „přenos aktu [bytí] na subjekt [který je] v potenci“ — tedy sounáležitost stvořitele a stvořeného v realizaci bytí stvořeného. Jinými slovy, „participující subjekt se má k participované dokonalosti jako potence k aktu“ [Hütter 2011, 232]. Všechna stvořená jsoucna jsou tak participací Božího bytí spojena atribuční analogií (metafyzicky) se svým transcendentním sjednocením, s Bohem. Zároveň jsou však mezi sebou navzájem spojena analogií proporcionální (logicky): „Protože dokonalosti bytí participují různě, avšak podobně, *na* své společné první příčině, projevují tím různé, avšak podobné vztahy *ke* své první příčině. Proto je zde i proporcionální podoba mezi všemi tvory obsažená v analogii *unius ad alterum*“ (v analogii atribuční) [Hütter 2011, 238, zvýraznění předložek *moje*]. Subtilnost tématu je základem dodnes živé diskuse, ať již ve smyslu současného většinového náhledu, že se v pozdějším díle Tomáš přiklonil k vypovídání jsoucna dle analogie atribuční, nebo výkladů, které se snaží rehabilitovat a obhájit prvotnost analogie proporcionální (např. [Long 2011]).

váno či užíváno, ale proto, že *kdyby* tomu tak nebylo, pak by *logickým* důsledkem bylo ohrožení koncepce Boží prvotnosti. Jak však sám Tomáš opakovaně poukazuje, zatímco z hlediska stvoření je prvotní Bůh a druhotným je vše stvořené, z hlediska poznání, a tedy veškerého vypovídání, je tomu přesně naopak. Na obzoru tak začíná v náznaku získávat obrysy následující otázka: je analogičnost jsoucná nezbytným *předpokladem* možnosti vypovídání o Bohu nebo naopak jeho *důsledkem*? Jinými slovy, dovoluje nám analogičnost jsoucná chápat se, byť nedokonale, *fenomenálních* aspektů Boha (pravé jednoty jsoucná) nebo je to naše metafyzická *pojmová* představa, která nás nutí tuto analogičnost postulovat z hlediska *logického* — je analogie skutečným *reálným principem sjednocení* nebo jen *užitečným nástrojem*?²⁰

Spojení „neostrého“ analogického pojmu, např. jsoucná, s „ostrotí“ logické argumentace navíc přináší jiné komplikace. Intencionální vědomí totiž není schopno přímo „vidět“ analogický pojem v jeho celosti a úplnosti — každá jednotlivá intence, vztah k věci skrze její pojem, je ve své aktualitě vždy jednoznačná, konkrétní. Jak si všiml John Duns Scotus (1256–1308), analogičnost pojmů je z tohoto důvodu problematická pro *konzistenci logické predikace*. Bud' musí být pojmy v logických vztazích jednoznačné nebo lze jejich užití dovést k logickému sporu, protože se jimi intencionálně můžeme vztahovat k různým věcem — což platí pro víceznačné a analogické pojmy. Scotovy argumenty pro jednoznačnost pojmu (jsoucná) je možné považovat za znak triumfu pojmově–logického přístupu ke světu, jehož průvodním jevem je konečný ústup původního starověkého prožívání jednoty vědomí (pojmu) a fenomenálního světa (věci).

Hlavním Scotovým argumentem pro jednoznačnost pojmu (jsoucná) je požadavek na *jednoznačnost v logickém vyvozování*.²¹ Střední termín sylogismu musí být (v intenci) míněn identicky, tedy jednoznačně, o obou krajních, jinak by se jednalo o vyvozování na základě víceznačnosti a tedy o lo-

²⁰Již v této myšlence může čtenář zachytit náznak toho, co je dnes známo jako spor *realismu a nominalismu*.

²¹Vizte např. [Chabada 2007, 121] a [Novák 2007, 145]

gickou chybu.²² Pojem jsoucna tento požadavek tedy musí splňovat pochopitelně také — všechny věci musí být míněny jako „jsoucí“ zcela identickým způsobem. Toho je možné dosáhnout dvojím způsobem. Buď bude tímto pojmem míněna nejposlednější společná část všech existujících věcí nebo jím bude míněn komplex, jakási „slitost“, potenciálně zahrnující všechny možné vztahy věci k jejímu bytí s tím, že každá jednotlivá věc ve svém bytí tuto potencialitu konkrétním způsobem realizuje („je po svém“). První případ je tzv. *abstrakcí skrze precizi*,²³ druhý je označován jako *abstrakce skrze konfúzi*.²⁴

Ve svém pojetí argumentuje Scotus pro první případ. Rodové a druhové pojmy, včetně krajního pojmu jsoucna, jsou v jeho pojetí *abstrahovány* činností rozumu z věcí skrze „*odstranění příslušných rozlišujících metafyzických částí z objektivního pojmu*“ [Novák 2007, 148].²⁵ To znamená že konkrétním instancím (věcem) společný „objektivní pojem“ je získán tím, že je z jednotlivých konkrétních instancí procesem abstrakce eliminováno vše, čím se od sebe navzájem liší. Výsledkem tohoto procesu je pojem, který je pro danou třídu věcí jako jejich společné označení vypovídatelný *jednoznačně*. Až tento již abstrahovaný pojem umožňuje intencionální vztah a tedy jen skrze něj probíhá kognitivní akt.²⁶

²²Příklad nejednoznačnosti pojmu: Býk je souhvězdí. Na pastvině stojí býk. Tedy, na pastvině stojí souhvězdí.

²³Abstractio per praecisionem [Novák 2007, 149].

²⁴Abstractio per confusionem [Novák 2007, 151].

²⁵Důležitá je zde distinkce *formálního* a *objektivního* pojmu. Formální pojem je způsob „zpřítomnění“ věci pro lidský rozum (ve vědomí). Objektivní pojem je pak „věc, nakolik existuje v intencionálním bytí“ [Novák 2007, 143], tedy jakýsi „otisk reality“ ve formálním pojmu.

²⁶Roli zde hraje Scotova klasifikace pojmů na „složené“, „jednoduché“ a „úplně jednoduché“ [Chabada 2007, 123–124]. Složený pojem je tvořen částmi (jinými pojmy) spojenými „akcidentální jednotou“, části pojmu jednoduchého tvoří „podstatnou jednotu“. Jednoduchým pojmem je „uchopovaná přirozenost věci“ a jedná se o pojem konfúzní. Analýzou konfúzního pojmu se pak odkrývá jeho vnitřní obsah a postupně se tím dochází k „úplně jednoduchým pojmům“, které mají dvojí možnou formu. První formou úplně jednoduchého pojmu je pojem vymezitelný, avšak nikoli vymezující — to je případ první obecnosti, pojmu *jsoucna*. Druhou formou úplně jednoduchého pojmu je pojem vymezující a nikoli vymezitelný — to je případ „posledních diferencí“, nejposlednější konkretizace věci. Vizte [Chabada 2007, 124].

K tomu pak Scotus přidává poukaz na *nemožnost abstrakce analogického pojmu*. Jeho jádrem je náhled, že zmíněný „objektivní pojem“ je vždy výsledkem „působení představy a činného rozumu“. Výsledkem tohoto působení jsou vždy (jednoduché) pojmy, které se *jednoznačně* vztahují k předmětům, které jsou jimi v představě zpřítomněné. Není proto možné, aby touto cestou v lidském rozumu vyvstal pojem, který by poukazoval „nějak mimo“ to, co sám konkrétně zpřítomňuje — aby tedy byl vůbec myslitelný jako analogický.²⁷

Je patrné, že tento silně logický přístup při užití nejen na pojem jsoucna, ale pojmy obecně, zcela eliminuje jejich analogičnost jako takovou — každý pojem je totiž dle definice jednoznačný, a tedy způsobilý pro logické užití. Pokud by nebyl, pak se vlastně nejedná ani o víceznačný ani o analogický pojem, ale jednoduše o *jiný* pojem.²⁸ Především se však z takového náhledu vytrácí smysl pro *souvztažnost* pojmů jako takových, a to jak logickou, tak přeneseně i ontologickou. Nenechávají v sobě žádný prostor pro přirozený přesah svého vlastního vymezení — buď je takový možný přesah již sám vymezenitelný skrze pojem samotný, a tedy je v něm již implicitně obsažen, a nebo musí takovou funkci zajistit *jiný* pojem. Pojem, v němž je *analogická podstata nahrazena za podstatu abstraktní*, je pojmem evidentně singulárním, izolovaným od zbytku skutečnosti.²⁹

Ztráta analogičnosti jednoznačného pojmu, tedy přesahu „za“ jím bezprostředně vymezený obsah, s sebou nese ještě jeden důležitý aspekt. Jednoznačná abstrakce pojmu skrze jeho precizi se totiž ukazuje jako nezpůsobilá pro pojmové uchopení *transcendentálních vztahů*³⁰ — tj. pro abstrakci pojmů reprezentujících *poměr*, který spojuje kategoriálně odlišné věci. Ta-

²⁷Vizte např. [Chabada 2007, 125–126].

²⁸Například pojem „medvědice“ odkazuje k živočichu i souhvězdí a jedná se tedy nikoli o jeden analogický pojem, ale o dva různé pojmy, které jsou samy jednoznačné v doméně jim náležející.

²⁹Například spojení mezi dvěma pojmy „medvědice–živočich“ a „medvědice–suhvězdí“ je nutné najít skrze nějaký další pojem, např. „medvědice–forma“. Toto spojení tak již není bezprostřední a přímé, ale je *zprostředkováno skrze rozlišení* třetího, společného (a opět jednoznačného) pojmu.

³⁰Termín *transcendentálního vztahu* vypůjčen z [Novák 2007, 150–151].

kový pojem totiž není možné získat z jednotlivých věcí abstrakcí skrze precizi, protože *konkrétní vztahy* mezi entitami jedné kategorie se podstatně liší od entit kategorie jiné — to je například příklad pojmu „jsoucna“, které například substanci přísluší „jinak“ než akcidentu.³¹ Toho si všímá a jako argument ve prospěch analogičnosti pojmu (jsoucna) uvádí kardinál Kajetán (Thomas de Vio, 1469–1534), který svým pojetím vlastně obrací Scotův argument „nemožnosti abstrakce analogického pojmu“ v jeho opak — je to právě pojem jsoucna, jehož vnitřní charakter a užití nese všechny typické vlastnosti pojmu analogického (tedy ani víceznačného, ani jednoznačného).

Jsoucno například neznamená „vztahující se k bytí tímto nebo jiným konkrétním způsobem“, například jako substance nebo jako kvantita, nýbrž se zdá, jde-li o proporční jméno, že znamená „vztahující se k bytí nějakým vztahem, ať už je jakýkoli“. [Vio 2007, §42]

Kajetánovým prvotním cílem je ukázat, že abstrakce u jednoznačného a analogického pojmu se liší. Zatímco v případě jednoznačného pojmu odhlížíme od odlišností při hledání společného, v případě analogického pojmu to učinit nelze. Analogický pojem je totiž primárně vyjádřením totožnosti (podobnosti ve) *vztahu*, nikoli toho, co je společné (různým) věcem jako takovým. U analogického pojmu tedy není možné od diferencí *odhlížet*, ale je nutné je uvažovat v pojmu jakoby „slitě obsažené“, *konfundující*. Tyto odlišnosti nejsou tím, co je z analogického pojmu eliminováno, ale naopak tím, na čem je tento pojem postaven, aniž by to bylo považováno za absolutní (jednoznačně specifické).

Lze tedy připustit, že analogická věc v různém smyslu jednak abstrahuje, jednak neabstrahuje od analogátů. Abstrahuje natolik, nakolik věc jakožto taková a taková, tj. věc jakožto proporčně podobná jiné, abstrahuje od sebe samé vzaté absolutně. Neabstrahuje však, nakolik věc jakožto pojatá sama sebe nutně

³¹„Jsoucnost“ vztažená ke *kameni* je jiná než „jsoucnost“ vztahující se k *bílé barvě*.

zahrnuje a bez sebe samé nemůže být pojata. To o jednoznačných věcech nelze říci, protože jednoznačná věc se pojímá bez těch věcí, kterým je jednoznačně společná, a to tak, že ve svém pojmu to, čemu je společná, nijak aktuálně neobsahuje, jak je zřejmé u [pojmu] živočicha. [Vio 2007, §47]

Analogie se tak jeví jako poněkud zvláštní druh abstrakce, jakožto *společná podoba vazby konkrétních věcí*. Neabstrahuje od věcí (analogátů) ve smyslu jim společných jednoznačných atributů, ale ve smyslu, že *věc sama skrze svůj pojem zakládá možnost vlastní abstrahovatelnosti* — tedy dává prostor a možnost k odhlédnutí od sebe samé. *Konfúze* analogického pojmu dle Kajetána proto „není slitostí více pojmů v rámci jednoho společného pojmu, nýbrž slitostí významů v rámci jednoho výrazu, byť pokaždé jinou“ [Vio 2007, §54]. To, co je v analogii věcem (pojmy) společné, není tedy (jeden) abstraktní pojem, ale samotný „modus abstrakce“, který „abstrahuje nejen od analogátů ..., nýbrž i od samotných pojmových vymezení“ [Vio 2007, §56]. Až v tomto smyslu je možné, aby se analogické jméno vypovídalo jako transkategorieální vymezení (např. jsoucno o substanci, kvalitě, kvantitě, atd.).

4 Krize metafyzického realismu a vědecká revoluce

Předcházející, velmi hrubý a neúplný nástin středověkých přístupů k analogii byl nutným k tomu, aby byl alespoň v obrysech položen nezbytný základ pro formulaci následujících myšlenek.³²

Období scholastické filosofie by bylo možné charakterizovat jakožto období *krize metafyzického realismu*, jehož symptomatickým rysem je jistota,³³ že v pojmu se *reálně* odráží věc sama — pojem ve vědomí je nahlížen

³²Jsem si pochopitelně vědom, že proces, který se zde snažím popsat, neměl tak ostré rysy. Přesto, pohlédneme-li se na dějinný vývoj, pak se struktury, které následující myšlenky vyjadřují, objeví.

³³Volím zde slova „jistota“, ačkoli by se jistě mnohým zdálo vhodnější užít termínu

jako *reálně* spojený s fenomény a v tomto ohledu je v pojmu esenciální forma věci rozumem uchopena přímo, je mu jako pojem *dána*.³⁴ Změna přichází s postupnou reflexí (uvědoměním si) existence *intence*,³⁵ čímž je v podstatě založen zcela nový modus vědomí. Z hlediska intencionálního vědomí není pojem dán ve věci samé, ale je něčím *esenciálně odlišným* — věc sama je tím, k čemu je *skerze* pojem vztahováno. Na období scholastiky je možné v tomto ohledu nahlížet jako na dobu, v níž probíhají (neúspěšné) snahy o usmíření těchto dvou neslučitelných modů vědomí.

S reflexí intence však zároveň dochází k *rozpadu jednoty* světa. Pro starověké vědomí nebyla přirozená analogická souvztažnost věcí problémem — ontologická analogie všeho bytí byla *zároveň* analogií jejich pojmů. Aristotelovi nečinilo obtíže říci „jsoucno se vypovídá mnoha způsoby ... a to nikoli stejnoměrně“ a vzápětí ihned uvést, že „jedno a jsoucno jsou totožné a jednoho rázu“ [Aristoteles 2008, 1003a–1003b], protože pouze kvitoval *stav věcí*, bez toho, aby mu v mysli mohla vyvstat pochybnost o tom, zda takové pojmové vymezení věcem samým *odpovídá* — v jistém smyslu totiž ono pojmové vymezení *bylo* věcmi.³⁶ Pro středověkého člověka však byla tato jednota přetržena s příchodem intencionálního vědomí. Najednou je pojem pouze *prostředkem* vztahu k věci. Původní jistota spojení jevu a pojmu je s reflexí intence roztržena vedví a tak nezbývá než hledat jistotu a jednotu světa jinde. Nejvýraznější člověku známé „jinde“, které dovoluje chápat se něčeho s *jistotou*, je však doména logiky — jednoznačnost a univerzální přenositelnost formy logického soudu. Pokud má být tímto způsobem znovu nalezeno spojení mezi lidským vědomím a fenomenálním světem (tj. mezi pojmy a věcmi), musí být však splněna jedna konkrétní

„předpoklad“ či „přesvědčení“. Avšak vzhledem k tomu, že hovoříme o modu *tehdejšího* vědomí, které v daném ohledu pochybnost nemělo, či ji v sobě teprve vytvářelo, domnívám se, že je správné užít termínu „jistota“.

³⁴Pokud je položena otázka možnosti poznání, je řešena nikoli v modu, je-li poznání vůbec možné, ale v modu *jak dokonalé* je — reálná vazba mezi pojmem a esenciální formou věci je chápána jako vždy reálná, byť možná „zastřena“ jistou nedokonalostí.

³⁵Nebo též s postupným *vznikáním* intence. Tyto případy od sebe nelze v podstatě rozlišit.

³⁶Podobně i ve spisu *O duši* je možné najít poměrně přímý akcent tohoto stavu v Aristotelově náhledu, že „duše je nějak vším, co jest“ (tj. věcmi) [Aristoteles 1995, 431b–21].

podmínka: každé jsoucí věci či jejímu rodu nebo druhu (obecnině) musí náležet jeden konkrétní pojem, zvláště pak jedná-li se o pojem jsoucna samotného. Při splnění této podmínky by bylo možné *na logickém základě obnovit* s intencí ztracenou původní jednotu. Z tohoto hlediska je pochopitelná Scotova snaha o „záchranu metafyziky“ jejím pevným ukotvením v jednoznačnosti logického světa.

Tento program však není realizovatelný, protože proti němu hovoří samotná povaha pojmové stránky intencionálního vztahování, které striktní jednoznačnost obecných pojmů, opět zvláště obecného pojmu jsoucna, samo nevykazuje. Tento náhled je základem Kajetánova pojetí analogie a jeho kritiky Scotova požadavku jednoznačnosti pojmů ve snaze o „záchranu analogie“ a s ní i její role pouta pojmového světa. Analogie pak jakožto „slitost významů“ přesahuje abstrakci jako její nutná podmínka — jako samotný její „modus“.

Je možné si povšimnout, že u Kajetánovy reflexe analogie se její báze opět o krůček blíží doměně jazykové–logické a vzdaluje se rovině metafyzické–ontologické. Konfúzní pojetí analogie jakožto „slitosti významů“ je sice přímo nahlédnutelné jako vlastnost pojmů a jejich užití v jazyce, z hlediska metafyzického však zůstává jen slabým poukazem na dávno ontologickou jednotu věcí. Tímto prismatem je koneckonců možné uchopit i historicky paralelně probíhající spor mezi realistickým a nominalistickým náhledem na charakter lidského poznání. Skutečnost starověkého *prožitku* „objektivního pojmu“ se u středověkých realistů³⁷ s reflexí intence změnila na jeho vědomý *odraz* — v jakousi vzpomínku na tuto skutečnost. Tato „vzpomínka“ však umožňovala pouze *nabýt přesvědčení* (případně pochopit), nikoli však již bezprostředně prožít, že pojem je zároveň i něco „reálného“. Dokladem této skutečnosti je koneckonců i ona nutnost klást takový důraz na *existenci* „objektivního pojmu“ a jeho vymezování proti „pojmu formálnímu“ — v případě původního modu prožívání by taková distinkce z podstaty věci byla nejen nepotřebná, ale z podstaty naprosto absurdní. Změnu vědomého prožívání, projevující se silicím po-

³⁷Tomáš Akvinský, John Duns Scotus i kardinál Kajetán byli stoupenci realistické tradice.

citem absence bezprostřední jednoty světa jejím roztržením na formální a objektivní pojem, je pak možné považovat za klíčový sentiment stoupců nominalistů, kteří si dobře uvědomovali, že „realita“ objektivního pojmu není nijak prokazatelná — v intencionálním vědomí jej od pojmu formálního nelze nijak rozlišit.

Schisma realismu a nominalismu v období scholastiky lze považovat za známku blížící se revoluce, která najde sílu starý způsob chápání světa přehodnotit a pokusí se o znovunalezení ztrácející se jistoty zcela novým způsobem. Bylo jen otázkou času, kdy se objeví pokrokoví myslitelé typu Francise Bacona, aby byl jejich iniciativou položen základ revoluce, která s sebou přinese změnu v zaměření pohledu tam, kde jedině je možné nalézt ztracenou jistotu — k člověku samému, který sám sebe prožívá *zcela odděleně* od světa. Francis Bacon, kterého můžeme označit za jednoho z průkopníků renesance a osvícenství, se zcela nekompromisně postavil proti starému (scholastickému) uvažování s námitkou, že staví na subjektivních, nepodložených, a tedy vymyšlených, předpokladech — na *idolech*.³⁸

Nový náhled je radikálně odlišný. Lidský rozum již nemá schopnost v sobě přírodu, v jistém smyslu *pasivně*, zrcadlit, ale je od ní *zcela oddělen* a sám o sobě nemá potenciál se o ní cokoli přímo dozvědět. Pojem již *není dán* zároveň s věcí — takový náhled patří v tuto chvíli již minulosti a je nutné se jej vyvarovat, pokud nechceme upadnout do *idolatrie*. K dosažení poznání musí být nyní člověk *aktivní* — musí se přírody (světa) „tázat“ a pouze na základě touto cestou získaných „odpovědí“ z nich rozumem *abstrahovat* a uchopit její principy. Právě to je jádrem Baconovy nové metody, která se stala jedním z dominantních přístupů k poznání v budoucích staletích: *experiment* a následné hledání principů přírody *metodou*

³⁸Idoly v Baconově pojetí *zkreslují* vztah člověka ke skutečnosti. Identifikuje čtyři druhy idolů — *rodu*, *jeskyně*, *tržiště* a *divadla*. Zkreslení je pak: kolektivní na základě lidské přirozenosti (idol rodu); individuální na základě variabilní subjektivity každého jednotlivého člověka (idol jeskyně); dané společenským stykem na základě normativního vlivu jazyka, který formuje a „oklešťuje rozum“ jako takový (idol tržiště); dané vlivem filosofických a vědeckých učení, která často referují o světech „vymyšlených“ (např. kruhové pohyby nebeských sfér), podobně jako divadelní hry, a jsou přijímány na základě víry (idol divadla). Vizte [Bacon 1620a, I., §39–§45].

indukce.³⁹ Tato metoda pochopitelně nebyla jedinou, jejímž prismatem se od novověku přistupuje k poznávání přírody. Co je však zcela klíčové je to, že lidskému rozumu již není porozumění přírodě latentně vtištěno, ale sám se musí o poznání zasloužit skrze *interakci* s okolím.

Změna v obecném lidském vědomí, kterou je možné symbolicky vztáhnout k samotné povaze induktivní metody, od člověka požaduje, aby ve vztahu ke světu, ke zkoumaným věcem přistupoval z mnoha různých stran. Jen na podkladě velkého množství „empirických dat“ je možné *abstrahovat* obecně platnou zákonitost a zároveň omezit vliv představ, předsudků a aktivního elementu rozumu, fantazie. Člověk se tak učí pohlížet na svět kolem sebe „systematicky“ a „nezávisle“ a to z mnoha různých pozic.

Indicii dokládající tento posun ve vědomí je možné získat srovnáním středověkého a novověkého umění. V období přechodu mezi oběma „věky“ se v malířském umění objevuje do té doby neexistující prvek, který můžeme přímo svázat s *uvědoměním*, že jedna a táž věc se z různých stran, z různých pohledů a za různých situací *ukazuje* různě. V malířském umění se toto uvědomění projevuje tím, že se nově snaží zachytit věc nikoli *takovou, jakou je* představována a myšlena, ale *takovou, jakou se jeví* pozorována. Této nové individualizaci kontextu pohledu odpovídá i sílicí přítomnost nového prvku v umění — v obrazech se objevuje *prostorová perspektiva*.

Je patrné, že reprezentuje-li umění ducha doby, je projev *perspektivy* výpovědí o jejím pronikání do vědomí běžného člověka. Období renesance je toho koneckonců přímým dokladem. Renesanční obrat k člověku, s vizí neomezeného rozvoje poznání a lidské působnosti v přírodě, dal s konečnou platností lidskému vědomí *svobodu pohybu*, svobodu přistupovat ke světu aktivně, nezávisle, *jemu vlastním* způsobem — dal člověku *perspektivu*.

Zajímavou myšlenku v tomto ohledu představuje britský filosof Owen

³⁹A případně následné ověřování platnosti nalezených obecných zákonitostí aplikací *dedukce* a snahou o predikci testovatelných závěrů obecné teorie (získané indukci či jakkoli jinak, např. i metodou *ad hoc*).

Barfield, který objev perspektivy v lidském vědomí spojuje se schopností *vjemu hloubky* prostoru [Barfield 1988, 94], která s sebou přináší klíčovou změnu v chápání povahy prostoru a pozice člověka v něm. Podle Barfielda byl před schopností vjemu hloubky ještě vztah středověkého člověka k fenoménu světa do jisté míry „organickým“, bezprostředním. Bez vjemu prostorové hloubky se člověk nemohl prožívat od věcí odtažen (osvobozen), v kontextu světa sám sebe vnímal jako mikrokosmický střed makrokosmu, který s ním byl bezprostředně spjat — nebyl vzdálen. S vjemem hloubky však tato bezprostřednost nutně zaniká, jelikož s prostorovou hloubkou automaticky přichází vjem odtažení (osvobození) vnímajícího vědomí (člověka) od vnímaných fenoménů (věcí). Svět je na jednou pro vědomí souhrnem od sebe oddělených a vzájemně rozprostraněných fenoménů uvnitř prostoru, jehož charakteristickým rysem je dle Barfielda právě „absence fenoménů“ — tento nový prostor je nyní *prázdný* [Barfield 1988, 84–91, 149].⁴⁰

Podobně jako v předchozím případě s jednoznačností jsou i zde vidíme charakteristický jev: mezi člověka (vědomí) a věc (fenomén) se jako klín vsouvá třetí element, který přetíná původní přímé spojení. Souvztažnost vědomí a fenoménu je pak nahlížena *skrze* tento element — zde jako rozprostraněnost věcí *v prázdném prostoru*.

Je pochopitelné, že s tímto vývojem v lidském vědomí se zásadně proměnil i vztah k chápání analogie jako takové. Pokud byla dříve analogie v jistém smyslu *skutečným, živým a organickým* poutem, které přesahovalo pouhou vnější, zdánlivou podobnost věcí, byl tento náhled s příchodem novověku a přetrháním původních pout ztracen. Pro Francise Bacona je tak analogie jedním z 27 (!) způsobů, jakými se může nějaká vlastnost vztahovat k věcem, jež ji manifestují.⁴¹ Analogie, kterou chápe v podstatě jako vnější *podobnost* věcí, je podle něj tím nejnižším *ukazatelem* na možnou

⁴⁰Koncepce prázdného prostoru byla revolučním základem, na němž vyrostla klasická mechanika. Newton tento „absolutní“ prostor označoval jako *Sensorium Dei* — „jeviště Boží“.

⁴¹Tyto mody výskytu nazývá Bacon *prerogativními instancemi* („význačnými výskyty“) [Bacon 1620a, II., §21].

existenci společné (a indukci hledané) vnitřní *formy* věcí.

Ačkoli jsou [instance analogické podobnosti] málo vhodné pro identifikaci forem, jsou dobře použitelné k odhalení struktury částí univerza a analýze jeho členů; často nás totiž dovedou k jemným a vzácným axiomům, zvláště těm, které se týkají uspořádání světa, spíše než jednoduchých forem a podstat. [Bacon 1620b, II., §27]⁴²

Jak však ihned dodává, jedná se pouze o *ukazatel*, za nímž nemusí být žádná vnitřní vazba, skutečná forma.

Baconův pozdější stoupenec John Stuart Mill ve svém díle *A System of Logic* chápe analogii nikoli jako podobnost věcí, ale jako (opět vnější) podobnost jejich vztahů [Mill 1882, XX, §1]. Mill si všímá především blízkosti analogie a indukce. Na první pohled je podle něj analogie od indukce nerozlišitelná, až dalším zkoumáním je možné odhalit, zda je analogická vazba zároveň i vazbou indukční — věci se nám jeví jako analogické do doby, než je indukci mezi nimi odhalena zákonitost, která buď analogii (částečně či zcela) potvrdí či vyvrátí.⁴³ I ta nejsubtilnější analogie je však podle něj opět *ukazatelem* jisté možnosti, že se za ní skrývá „skutečný“ (tj. vnitřní) vztah, který je však nutné teprve odhalit. Analogie je tak klíčovým *nástrojem* předběžných zkoumání, prvním vodítkem na cestě za nalezením „pozitivních závěrů“ [Mill 1882, XX, §3].

Naše předcházející úvahy naznačily, jak se význam analogie postupně transformoval z jednotícího *ontologického-metafyzického* pouta na v podstatě arbitrárně užitečný *epistemologický-logický* kognitivní nástroj. K tomu

⁴²Citováno z anglického originálu, překlad vlastní. Druhá kniha Baconova *Organa* v českém překladu nevyšla celá.

⁴³Jedna odlišnost by se přesto možná našla. Analogie v tomto pojetí bývá užívána jako nástroj *konkrétní* predikce na základě *konkrétních* podkladů (např. vztah mezi *A* a *B* je analogický vztahu *C* a *D*; pak pokud z vlastnosti *A* plyne určitá vlastnost *B*, pak z podobné vlastnosti *C* predikujeme konkrétní vlastnost *D*; např. bílá labuť jakožto vodní tvor nemá bíle zbarvená mláďata, bílá kachna jakožto vodní tvor pravděpodobně také nebude mít bíle zbarvená mláďata), dokud z nich není indukci identifikován *obecně* platný vztah (např. mláďata bílých vodních ptáků nejsou bílá).

docházelo během postupné *emancipace lidského vědomí* a lidského myšlení, které se na jedné straně s prohlubující se intencionalitou emancipovalo (oddělovalo) od fenoménů, na straně druhé si tím ale budovalo pomyslnou neproniknutelnou clonu, která mu již nedovolovala se na „realitě světa“ přímo podílet. Člověk postupně stále více přistupoval k poznání stále více se vzdalujícího světa tím, že se snažil tuto vzdálenost překlenout jeho *smysluplným obrazem* na základě toho, co k němu zpoza této clony pronikalo — začínal si svět *modelovat* a následně zkoumat, jestli jeho model odpovídá žité zkušenosti, je-li použitelný.⁴⁴ Význam, smysluplnost a pochopení vědomí nedostupné „reality“ pak odpovídá významu a smysluplnosti pochopení jejího, vědomí dostupnému, modelu. Všimněme si, že tento modus náhledu je zcela opačný od náhledu starověkého, zde totiž již skutečnost *nepopisujeme*, ale na základě modelu *interpretujeme*.

Model je tedy něco, co se vsunulo *mezi* člověka a světovou realitu (resp. mezi vědomí a fenomén) a *skrze* co člověk k této realitě (resp. vědomí k fenoménu) přistupuje. Podobný vztah jsme však odhalili i v případě středověkých diskusí o analogičnosti a jednoznačnosti pojmů, kde požadavek logické jednoznačnosti pojmu vedl ke snaze nahlížet spojení oddělených pojmů *skrze* jednoznačný pojem třetí. Termín „model“ tak je možné v rozšířeném významu uvést jak pro *substituci vztahu* mezi pojmy v logickém smyslu, tak pro *substituci vztahu* mezi člověkem a realitou ve smyslu metafyzickém. V našich následujících úvahách se pokusíme introspektivní cestou tuto substituci překonat a dojít opět k *přímému náhledu organického a analogického vztahu* mezi zmíněnými dualitami. Naším dalším cílem je tedy nyní znovu jako přímou zkušenost najít ztracený vztah mezi vědomím a fenoménem a zároveň i mezi pojmy samými. Zároveň s tím se pokusíme dát nový kabátek i pojmu *analogie* — kabátek, který jí v kontextu moderní doby vrátí ztracený význam esenciálního, živého pouta, zakláda-

⁴⁴Počátek tohoto trendu můžeme svázat s počátkem vědecké revoluce, jeho plná manifestace pak přišla s mysliteli jako byl Galileo Galilei, René Descartes a konečně pak Isaac Newton, u nichž tyto modely nabyly explicitní *matematické* formy. V této precizaci skrze matematizaci je možné opět objevit jistou formu náhrady prožitku původní ztracené souvztažnosti a jistoty. Matematizovaný model tuto jistotu a souvztažnost umožňuje vědomí přímo prožívat — koneckonců právě *to je definiční esence modelu* jako takového.

jícího jednotu světa, ontologickou i epistemologickou.

5 Znovunalezení jednoty pojmu

Náš nynější úkol je tedy dvojitý. Nejprve nastíníme, že veškeré naše poznání je ze sémantického (pojmového) hlediska založeno na analogickém vztahu. Následně se pokusíme introspektivní analýzou podstaty fenoménů poukázat na analogickou vazbu poznání s poznávaným — tedy v analogii opět sjednotit vědomí (pojem) a fenomén (věc).

Výše prezentované přístupy zabývající se sémantikou pojmu mají jeden podstatný rys — analýzu vedou jen vzhledem k jeho *aktuálnímu* významu. Jak poukazuje Owen Barfield, idea *vývoje* světa⁴⁵ i s ní se pojící snahy poznat, *jaký* byl svět dříve, jsou relativně nedávnou záležitostí — historie v dnešním smyslu se objevuje až v devatenáctém století [Barfield 2011, 3–5]. O to ranějším fenoménem je pak samotná snaha o zachycení historie jazyka — *historie významů* jeho pojmů. Je to právě vývoj jazyka, sémantický vývoj pojmů, který nám alespoň částečně dovoluje nahlédnout proměnu vztahu člověka ke světu.⁴⁶

Jak Barfield ukazuje, vývoj jazyka probíhá vlivem dvou protichůdných procesů, které vznikají konfrontací a vzájemným ovlivňováním lexikálního (normativního) a míněného (individuálně užitého) významu pojmu. Jedním z těchto procesů je „*expanze významu*“ a druhým naopak „*kontrakce významu*“ [Barfield 2011, 18, 23–27]. K expanzi významu dochází v okamžiku, kdy je nějaký pojem užit způsobem, který přímo neodpovídá jeho *aktuálnímu* lexikálnímu významu. Původní význam pojmu se tím „přenáší“ na *novou zkušenost* a označuje ji tedy *v přeneseném významu*.⁴⁷ Při opakovaném užití se expandovaný význam pojmu stává jeho *novým*

⁴⁵Idea *pokroku* přichází až s renesancí. Do té doby převládá spíše představa *degenerace*, pádu z rajskeho stavu (Zlatého věku) [Barfield 2011, 5].

⁴⁶A protože pojem je odrazem fenoménu, význam pojmu pak dovoluje přístup k povaze fenoménu — změna ve významu pojmu pak nutně odkazuje i na změnu fenoménu.

⁴⁷Například pojem *gravitace* prošel rozšířením významu s příchodem novověké vědy, kdy byl jeho původní význam „Zemské tíže“ rozšířen na „univerzální silové působení mezi hmotnými tělesy“. Vizte [Barfield 2011, 23–24]

lexikálním významem. K opaku, ke kontrakci významu, dochází při normalizaci užití pojmu v jeho zúženém významu.⁴⁸ Připustíme-li možnost vývoje jazyka, pak tím ale připouštíme, že *pojmem nemůže být striktně jednoznačným*. Jednoznačnost totiž principiálně neumožňuje užití pojmu v přeneseném významu. Jednalo by se totiž o *jiný* pojem, nikoli expanzi významu pojmu stejného. Lexikální význam pojmu by se tak nemohl nikdy změnit. Pojmy s vývojem lidského vědomí však svůj význam *postupně* mění, některé dokonce zcela zásadně.

Tak, pro „subjektivní“ najdeme v Oxford English Dictionary [...] jeho význam v sedmnáctém století: *náležející esenci či realitě věci; reálné, esenciální*. Další lexikální význam, tentokrát datovaný k první polovině osmnáctého století, zní: *mající původ v mysli*. V druhé polovině téhož století zní: *náležející či specifický pro individuální subjekt či jeho mentální funkce ... osobní, individuální*. [...] Bylo na druhé půli devatenáctého století, aby dospěla v tomto ohledu k úplnému obrácení významu, aby se z adjektiva, jehož lexikální význam byl *reálné, esenciální*, stalo adjektivum s lexikálním významem: *existující pouze v mysli, neodpovídající čemukoli reálnému; iluzorní, fantskní*.⁴⁹ [Barfield 2011, 78–79]

Jinou ukázkou dynamiky jazyka nalezneme ve studii Josepha Beckera *The Phrasal Lexicon* [Becker 1975]. Becker poukazuje na skutečnost, že „jazyk“ jako stabilní struktura z podstaty neexistuje. Důvodem je principiální lexikální neúplnost a strukturální nevyomezitelnost běžného jazyka. Jazykové idiomy, slovní složeniny, frázové vazby, řečnické obraty, sousloví či

⁴⁸Například latinský termín *focus* (ohniště, výheň, krb) byl Keplerem užit v přeneseném (expandovaném) významu jako „ohnisko“ elipsy (a čočky). Jak Barfield ukazuje, anglické (a i české) slovo „focus“ (ohnisko) si po kontrakci ponechalo pouze význam Keplerův („ohnisko“, nikoli „ohniště“) [Barfield 2011, 24].

⁴⁹Citovaná pasáž se nachází v závěru Barfieldovy studie, v níž pomocí kombinace historické analýzy jazyka a sémantického přístupu k historii prezentuje tezi, že v jazyce se nám dochoval otisk proměny a vývoje lidského vědomí, jeho postupné *kontrakce* z „periferie“ do „středu“ — tento střed je tím, co dnes označujeme za náš „subjekt“, co prožíváme jako naše *já*.

celé větné celky nejenže většinou vznikají zcela spontánně, ale automaticky se samy ihned stávají novými lexikálními jednotkami jazyka.⁵⁰

Rozšířením tohoto náhledu se pak Douglas Hofstadter snaží charakterizovat způsob, jakým tvoříme a spojujeme pojmy a jaké povahy jsou jejich vzájemné vazby. Jeho klíčovým objevem je, že ve vědomí schopném vyšších kognitivních procesů se *smazává strukturní rozdíl mezi kategorií a její instancí* [Hofstadter 2001].⁵¹ Jinými slovy: každý individuální pojem se zcela automaticky stává potenciální obecnou kategorií, kterou je možné postihovat „jemu podobné“; stejně i každá individuální situace zakládá pojmovou kategorii situací (a nejen situací) obdobných.⁵² Pro tento náhled je klíčové, že kategoriálním základem může být v podstatě *cokoli* (předmět, vlastnost, vztah, situace), stejně tak může být modus přenesení významu v podstatě jakýkoli.⁵³ Esenciálním základem, díky němuž můžeme operovat s významem pojmů a jejich kontextuálními vztahy, a tedy prvním fundamentem našich kognitivních schopností, je tedy dle Hofstadtera právě — schopnost vnímat (tvořit) *analogie*.

Výše uvedené vhledy vrací analogii do ústřední role jednotícího vztahu — zde z hlediska epistemologického. Přesto je znát, že se její význam od předchozích „vymezení“ poněkud posunul. Vývoj jazyka, tedy postupná změna obecného významu pojmů, probíhá přenášením významu — jeho expanzí či kontrakcí. Avšak hybnou silou této změny není „pojem samotný“, ale až *vědomí*, které jej v sobě oživuje a jehož *aktivitou* (v jehož

⁵⁰Název „Frázový lexikon“ je v podstatě jazykovou hříčkou, jelikož to je přesně to, co dle Beckera z principu neexistuje — úplný lexikon by musel obsahovat pojem sebe sama. Becker k tomu uvádí tzv. „Beckerovo kritérium“: „Jakákoli teorie (částečná či úplná) anglického jazyka, která je vyjádřena v anglickém jazyce musí zahrnovat (nebo se alespoň vztahovat na) text vlastního výkladu“ [Becker 1975, 60]. Narážka na paradox lháře či Gödelovu druhou větu o neúplnosti je evidentní.

⁵¹Vizte též Hofstadterovu přednášku na Stanford University [Hofstadter 2009].

⁵²Například kontext situace „ujel mi vlak“ zcela automaticky zakládá kategorii všech „podobných“ situací, mezi něž může zcela přirozeně spadat například i situace „jsem již příliš starý na to abych ...“ nebo „prošvihl jsem období jarních slev“.

⁵³V náznaku byla tato částečná „jednota významu“ obsažena již v Kajetánově konfúzním pojetí analogického pojmu. Hofstadter ji dovádí do jednoduše a explicitně vymezitelné podoby tím, že zcela *odhlíží* od jakéhokoli *ontologického* přesahu — otázku vztahu obecniny a její instance nahlíží pouze z hlediska jejich projevu ve vědomí a v jazyce.

bytí) je změna uskutečněna. Analogičnost pojmu je tak možné považovat za principiální projev vědomí.

V tomto ohledu je i zřejmé, že snahy o konečnou „definici“ či „vymezení“ „pojmu analogie“ nemohou být z principu úspěšné, neboť by znamenaly pokus o uchopení samotného vědomí, jehož principiálním znakem je schopnost chápat se každého *konkrétního* (vymezení) ve smyslu *obecného* (v přesahu). Proto je možné uvést:

Struktura analogie není formalizovatelná.

Pokus o formalizaci, tedy snaha nějak vymezit, definovat „co to je“ analogie, předpokládá úspěšné vymezení obecné charakteristické formy — „analogie je ...“. Jenže tato forma sama musí na základě výše řečeného být onou „schopností vymezení ,analogie je ...““. Navíc nahlédnutí platnosti vazby mezi formou a tím, čemu ji přisuzujeme, předpokládá opět realizaci analogického spojení ve vědomí. Analogii tak není možné důsledně formalizovat proto, že struktura, kterou bychom se snažili odhalit, se s každým takovým pokusem změní.⁵⁴

Zkusme nyní proti sobě postavit dva předchozí závěry — nemožnost analogii plně *uchopit* a proti tomu možnost ji bytostně *uskutečňovat*. Může snad z tohoto srovnání vyplynout jiný závěr, než že potenciál lidského poznání je vždy o krok napřed před jeho aktuální manifestací? Není to snad přímé vnitřní potvrzení platnosti renesanční vize neomezeného rozvoje lidského poznání?

Pokus o zodpovězení těchto otázek vyžaduje dovést naši úvahu ještě o krok dále. Zatím jsme měli možnost nahlédnout, že kdesi uvnitř lidské bytosti existuje jakási životná „jiskra“, která, ač sama neuchopitelná, zakládá v člověku *schopnost* a *možnost* porozumět světu tím, že je pro pojmové uchopení fenomenální skutečnosti esencí jednotícího vztahu a zároveň generátorem jeho významu. Samotný náhled, že taková „jiskra“ v oblasti dostupné lidskému vědomí skutečně existuje, však ještě neimplikuje,

⁵⁴Ohlédneme-li se nyní znovu za středověkou diskusí týkající se podstaty analogie a analogického pojmu, je evidentní, že všechny náhledy byly nejen *principiálně správné*, ale byly zároveň i *principiálně neúplné*.

že *možnost*, kterou skýtá, bude využita, ani nijak neosvětluje přesah této schopnosti, kterou můžeme z dnešního hlediska chápat jako výhradně „vnitřní“ aspekt vědomí, k objektům fenomenálního světa. K tomu je potřeba poodkrýt ještě jeden specifický aspekt vztahu vědomí (pojmu) a fenoménu (věci).

6 Znovunalezení jednoty fenoménu a vědomí

Výborný příklad, dovolující přímo nahlédnout charakter toho, co běžně označujeme jako „fenomén“, „věc“ či případně „objekt“, uvádí Owen Barfield ve své knize *Saving the Appearances* [Barfield 1988, 15–18].⁵⁵ Postavme vedle sebe dva fenomény, například *duhu* a *strom*, a posuďme jejich „skutečnost“ či „realitu“. V prvním přiblížení se jeví oba fenomény podobně — vidíme duhu i strom, oba fenomény „tam jsou“. Tento pohled pravděpodobně rozšíříme, jakmile se pokusíme zodpovědět otázku: „jak duhu, tak strom vidíme, ale *jsou tam skutečně?*“ Velmi rychle můžeme dojít k závěru, že duha se nám „tam *pouze jeví*“, kdežto strom „tam *skutečně je*“. Krom toho, že strom vidíme, můžeme cítit například vůni jeho květů, slyšet šelest jeho listů ve větru, ale především — můžeme k němu kdykoli přijít a dotknout se ho. Hmatatelnost je pro nás dnes pravděpodobně nejčastějším kritériem toho, co je nějak „skutečné“ — skutečné je to, na co si „můžeme sáhnout“.⁵⁶ Zakládá však takováto preference smyslu hmatu spolu s faktem, že v případě stromu máme k dispozici kombinaci smyslových vjemů, oproti pouze zrakovému v případě duhy, nějaké *kvalitativní* kritérium poukazující na rozdílnou „skutečnost“ obou fenoménů? Pokud tomu tak není, jak plyne z uvedeného příkladu, kde pak takové kritérium hledat?

⁵⁵Zbytek odstavce je volnou parafrází Barfieldova příkladu.

⁵⁶Tento „sentiment“ odráží i vývoj fyzikálních teorií, u nichž můžeme vysledovat převažující tendenci „očistit“ popis přírody od „působení na dálku“ či „nelokálních silových interakcí“ — jedná se o přímý odraz tendence nahlížet jako „skutečné“ (at' těleso či sílu) pouze to, co je „kontaktní“, tedy „hmatatelné“. Výraznější náznak změny paradigmatu, jenž vedl k současné koncepci lokální hmatatelnost ztělesňujících silových „polí“, do jisté míry, nikoli však zcela, přichází až s kvantovou teorií, která nutí k přehodnocení právě onoho „být tam“ v hmatatelném smyslu.

Jak Barfield poukazuje, lichým se ukazuje i argument, že strom se skládá z hmotných částic, kdežto duha nikoli. Částice samy, ať již si pod nimi představujeme cokoli, totiž nezakládají skutečnost fenoménu stromu o nic více, než krůpěje vody zakládají skutečnost fenoménu duhy.

Na uvedeném příkladě demonstruje Barfield dvě myšlenky. Především je evidentní, že o fenoménech stromu a duhy není možné uvažovat jako o něčem, co „by bylo tam“, ale spíše jako o *reprezentacích* něčeho, co samo zůstává *nereprezentováno*.⁵⁷ Fenomén je tak viditelný projev něčeho, co zůstává *principiálně* skryto. Takovou reprezentací je pochopitelně vše, co jako fenomén vystupuje v našem vědomí. Odlišit v tomto ohledu halucinaci od skutečnosti je dle Barfielda možné jen na základě jediné kvality — za skutečnou považujeme takovou reprezentaci, která je *kolektivní*, tj. společná, sdílená mezi více jednotlivci [Barfield 1988, 19–21].

Z výše uvedeného plyne, že za totalitou fenomenálních zkušeností není *principiálně* možné hledat více, než *akt zpřítomnění* jejich reprezentací v našem vědomí. Pokusy nalézt „to“, co se skrývá „za“, by nebyly ničím jiným, než opětovným položením otázky „co je tam“ — a ta dovoluje jedinou odpověď: „pouze další reprezentace“.

Opět se zde objevuje *vztah* podobných rysů, jako v případě vztahu mezi instancí a kategorií v sémantické doméně jazyka. K reprezentacím jsme schopni zcela bezprostředně přistupovat, ale jakýkoli pokus o důsledné uchopení jejich struktury — vymezení, podložení, formalizaci — je z principu neuskutečnitelný. Rovněž je patrné, že Barfieldova „reprezentace“ je svým způsobem *vztahem* fenoménu a vědomí — sama je tím, co je charakteristické pro fenomén i vědomí. Dokonce bychom se mohli ptát, je-li v tomto ohledu mezi oběma vůbec nějaký rozdíl.

Pozorný čtenář si na tomto místě pravděpodobně všiml nejen toho, že vztah mezi vědomím a fenoménem je opět z podstaty *vztahem analogickým*, ale i toho, že i vnímání míry a povahy jejich oddělení úzce souvisí s emancipací vědomí, tj. s mírou prožitku jeho osamostatnění a uvědomění si jeho, tj. vlastní, existence a aktivity. V *Saving the Appearances* je

⁵⁷Strom je reprezentací nereprezentovaných „částic“, duha je reprezentací nereprezentovaných „krůpějí vody“.

historický vývoj vztahu vědomí a fenoménu Barfieldovým klíčovým motivem. Identifikuje tři vývojové stupně, které se liší z hlediska emancipace vědomí⁵⁸ a kterým odpovídá i specifický vztah člověka ke světu: 1) *původní participace*;⁵⁹ 2) *substituce idolů za reprezentace*; 3) *konečná participace*. Úzce s nimi jsou pak spjaty tři mody myšlení: 1) *zpodobování*; 2) *alfa-myšlení*; 3) *beta-myšlení*.⁶⁰

Původní participace je dle Barfielda stavem vědomí, jež ještě plně nerozvinulo schopnost alfa-myšlení a jeho „obsahem“ jsou téměř výhradně zpodobování (obrazy). Toto obrazné vědomí je symptomatickým rysem mytologického, tj. předfilosofického, období a ještě dnes je možné jej nalézt u některých domorodých kmenů (s například zbytkovými projevy totemismu). Toto vědomí *nezná fenomén ani pojem*, oba jsou (z našeho dnešního pohledu) slity v přímé participaci. Člověk sám se *prožívá v* tomto zpodobování — identifikuje se s ním. Pro takové vědomí neexistuje žádná „co se skrývá za“, irelevantní je i otázka po „skutečnosti“ participovaných fenoménů. Prožitky vědomí jsou vnímány jako přímé projevy, jako (kolektivní) *reprezentace* sil přírody či božstev — *nereprezentovaného*. Historicky je období původní participace obdobím, kdy člověk ještě „děl s bohy“ — obdobím mytologickým.

Počátek filosofické reflexe ve starém Řecku (a jinde) je zároveň počátkem projevů alfa-myšlení, tedy schopnosti *přemýšlet o* fenoménu. Ovšem, jak Barfield ukazuje, schopnost *o něčem přemýšlet* předpokládá i jisté, byť zastřené, *vědomí sebe sama* jako toho, co *stojí ostře vyděleno* proti tomu, o

⁵⁸ „Emancipace vědomí“ je můj termín, Barfield jej neužívá.

⁵⁹ Je nutné upozornit, že zde je pojem *participace* užit v jiném smyslu, než ve středověké scholastice, přesto, že mezi oběma pojmy je jistý významový překryv. Zatímco pro středověké myslitele byla participace především metafyzickým konceptem umožňujícím teoreticky uchopit jednotu světa vzhledem k Bohu a zároveň respektovat samostatnost a reálné bytí všeho stvořeného, v Barfieldově náhledu pojem participace znamená především *vnitřní zkušenost* člověka s jeho bytostnou sounáležitostí s vnějším světem.

⁶⁰ Zpodobováním (*figuration*) Barfield rozumí v podstatě „zpřítomňující“ akt, kdy bez našeho vědomého vstupu vyvstává fenomenální objekt (např. strom). Alfa-myšlení (*alpha-thinking*) je schopnost *o objektu přemýšlet*. Beta-myšlení (*beta-thinking*) je schopnost přemýšlet *o alfa-myšlení*, tedy v podstatě schopnost reflexe vlastní kognitivní aktivity.

čem přemýšlí. „Z toho plyne, že alfa-myšlení zahrnuje *pro tanto* absenci participace“ [Barfield 1988, 43]. S příchodem alfa-myšlení a tedy rozdílu mezi fenoménem a vědomím vzniká *pojmem*.

Přemýšlení *o něčem*, tedy *v pojmech*, v tomto prvotním smyslu znamená *vztahovat se k* — reprezentacím. Protože v sobě pojem nese poukaz na původní participaci *projevů*, fenomenálního ukazování se nereprezentovaného, není něčím ostře vyhraněným, vymezeným. Stále se v něm skrývá životnost přírody a božstev ukrytých za jejich fenomenálními projevy, na jejichž realizaci se člověk alespoň částečně podílí, participuje. Tomu odpovídá i význam pojmů starořeckého jazyka a filosofie, které tuto životnost respektují a jsou tak z *dnešního* hlediska často velmi široké až nejednoznačné⁶¹ — jsou v pravém smyslu *analogické*.

S vnitřním uchopením pojmu získává člověk schopnost se *vlastními* silami ve světě orientovat, tedy *nezávisle* na fenomenálním světě k sobě pojmy skládat do významově svázaných celků. Ty pak tvoří *hypotézy*, jejichž účelem je „podložit“ či „zachránit“ jevy tím, že je zbaví jejich zdánlivé nahodilosti, najdou v nich řád a umožní tím člověku se v nich orientovat — konzistentně *přemýšlet o*. Účelem hypotézy v původním smyslu tak, dle Barfielda, není popis *pravdy*, ale eliminace nahodilosti jevů [Barfield 1988, 46–47].

Plody alfa-myšlení, tedy pojem, pojmová struktura či hypotéza, se však velmi snadno mohou obrátit proti tomu, kdo s nimi zachází neobezřetně. Dojde k tomu v okamžiku, kdy se i z nich (např. častým užíváním) stanou nové kolektivní reprezentace a zaujmou místo těch původních; kdy se na místě původně participované fenomenální zkušenosti objeví to, na čem se člověk *nepodílí*, to vůči čemu je bytostně *vymezen* — neparticipovaný *pojmem*. Toto riziko hrozí vždy, když podlehneme nutkání položit si otázku „co konstituuje fenomén“, „co je za“ a zodpovědět si ji hypotézou — na-

⁶¹Například, jak poukazuje Barfield, pojem *psyché* byl označením pro „duši“ i „život“ jako takový, jeho latinský opis už byl redukován na *anima* — „duši“. Podobně pro Aristotela byl pohyb výsledkem působnosti aktivního (*poiein*) činitele na pasivního (*paschein*). Dnešní pojetí pohybu, jakožto změny polohy v prázdném prostoru (či změny v rozprostraněnosti těles) je jen *jedním z analogických významů* původního pojmu. Srv. [Barfield 1988, 100–101].

hrazením fenoménu jeho *pojmem*. Stane-li se z takové praxe zvyk, pak je snadné dojít do stavu, v němž fenomén nebudeme dále vnímat jako něco, co jakožto lidé v participaci spoluvytváříme, ale jako „nezávislou“ strukturu. Průvodním znakem této záměny je například to, že „máme pocit“, že v případě jevu „víme, co za ním je“. To je okamžik, kdy se naší kolektivní reprezentací stal *idol*.

Avšak reprezentace, jež je kolektivně zaměňována za něco konečného — by neměla být nazývána reprezentací. Je idolem. I fenomény *samy* jsou idoly, pokud jim přisuzujeme nezávislost na lidském vnímání, která náleží pouze nerepresentovanému. [Barfield 1988, 62]

Takový je stav *substituce idolů za reprezentace*. Jeho význačným rysem je, že s nahrazením původní participované reprezentace jejím *pojmem* se pro vědomí ve vztahu k fenoménu objevuje jistá „mezera“. Je projevem absence původního „živého“ pouta, v němž vědomí „žije“ svůj podíl na vzniku fenoménu — kterému zároveň *dává*, a proto i zároveň *přirozeně chápe*, jeho *smysl*. V případě idolu tímto způsobem vědomí participovat z principu nemůže, od fenoménu naopak *abstrahuje*. Fenomén samotný je pak nahlížen *skrze* abstrahovaný pojem, kterým je *interpretován*.

Interpretace je však především *logickou* strukturou významově provázaných pojmů. Má-li být smysluplná a konzistentní, musí být logicky konzistentní i význam podkladových pojmů. Výše jsme však nahlédli, že pojem je z podstaty analogický. Konzistence interpretace, a tedy její smysluplnost, je možná jedině tak, že je význam pojmu natolik omezen, aby byl, v rámci interpretace, jednoznačný.

Až ve vztahu k idolu, který nyní stojí mezi vědomím a fenoménem, je možné hovořit o *pravdivosti* hypotézy, teorie či představy. Pravdivost nelze přisuzovat ani fenoménu, ani jej podkládající hypotéze. Jen v případě, že je na místě participovaného fenoménu jednoznačný pojem, je možné posuzovat pravdivost teorie či hypotézy zhodnocením její logické konzistence s entitou kvalitativně stejnou — opět hypotézou. Fenomén se může stát

kritériem pravdivosti hypotézy jen v přípaže, že se jej chopíme prostřednictvím konkrétního pojmu — idolu.

Idolatrie se tak projevuje principiálně dvěma způsoby. První z nich je tendence *omezovat* a *precizovat* význam teorii podkládajících pojmů, eliminovat jejich analogický základ. Druhým je pak tendence vzniklé teorie považovat za *ontologicky pravdivé*.

Oba projevy mají na vývoj lidských představ o světě charakteristický vliv. Vnitřně provázaná, logicky konzistentní myšlenková struktura, zahrnující idealizované představy o „skutečném“ běhu světa, si s postupem času nárokuje správnost výpovědi o stále se *rozšiřující* škále fenoménů. Cenou za to je postupně stále razantnější *redukce* jejich obsahu — k tomu, aby byla struktura konzistentní, není možné fenomény brát přímo, jak se *dávají*, ale je nutné na ně nahlédnout z vhodné perspektivy a *pouze z ní je interpretovat*. Tak vzniká, logicky zpevněná, představa o „tom, co je za“ světovými fenomény, která však časem v boji o zachování vlastní konzistence kostnatí a tvrdne, až nezbyvá než ji v revolučním zvratu nahradit strukturou jinou.⁶²

To, co jsme nyní popsali je proces *změny paradigmatu*,⁶³ který se v historii lidského přístupu ke světu v podstatě objevuje s příchodem novověku. To je přibližně období, kdy došlo k plné emancipaci lidského vědomí, které se svobodou získalo zároveň i možnost dosadit si na místo fenoménu jakožto kolektivní reprezentaci idol. S rostoucím množstvím neslučitelných interpretačních rámců, a tedy neslučitelných idolů, dochází k postupnému oddělování *samostatných* vědních odvětví — z původní *přírodní filosofie* se vyděluje jako samostatné odvětví filosofie, fyzika, chemie, biologie, nakonec i sociologie a psychologie. Každá doména se svou strukturou idolů a interpretací. Paradoxně to, čeho se chtěl Francis Bacon vyvarovat a co ostře kritizoval u scholastického náhledu, se s vědeckou revolucí

⁶²Stačí nahlédnout, jak byla Aristotelova organická koncepce *pohybu* jakožto „obecné změny“ redukována během novověku na „změnu polohy v prostoru“ a zároveň jak byl mechanistický náhled, který byl na tomto pojetí pohybu vybudován, užíván k pokusům o „vysvětlení“ všech přírodních jevů (např. Laplaceův démon).

⁶³Vizte Kuhnovu studii *Struktura vědeckých revolucí* [Kuhn 1997].

v lidském vědomí usadilo v metamorfované podobě.

Paradigmatických změn můžeme v nedávné historii lidstva najít mnoho. Od Ptolemaiovy astronomie a Aristotelovy fyziky ke Galileovi a Newtonovi, od Newtony klasické fyziky pak ke kvantové mechanice a Einsteinovým teoriím relativity, od stvoření světa Bohem k Darwinově teorii evoluce a Velkému třesku, abychom jmenovali snad ty z nejvýznamnějších.

Převládá, byť nikoli výhradně, tendence považovat tyto přechody za známku „pokroku poznání“, „přiblížení se pravdě“, lepšího „poznání reality světa“ či toho „jak svět funguje“. Na první pohled se situace skutečně tak jeví, dokud si ovšem neuvědomíme, že převažujícím sentimentem tohoto náhledu je *identifikace pravdivosti a použitelnosti*, tedy *identifikace pravdivosti s rolí hypotézy*. Jak jsme nahlédli výše, hypotéza slouží k „záchráně jevů“, nikoli k nalezení pravdy.

Jak ukazuje ve své výtečné a revoluční knize *Rozprava proti metodě* Paul Karl Feyerabend,⁶⁴ při změně paradigmatu často nejsou použitelnost ani „záchrana jevů“ hlavními činiteli, což podkládá detailním rozbořením Galileovy argumentace ve prospěch heliocentrické soustavy. Jednak Galileova koncepce z hlediska podložení pozorování pohybu nebeských těles nepřináší oproti Ptolemaiově koncepci nic nového — k „záchráně jevů“ jsou způsobilé obě stejnou měrou. Navíc však k tomu, aby jím prezentovaná heliocentrická hypotéza nebyla *v přímém rozporu* s jím prezentovanými podpůrnými experimenty,⁶⁵ musel nejprve položit zcela nový základ jejich *interpretace* — musel přesvědčit pozorovatele, aby *přijal zcela jinou představu o povaze prostoru a pohybu*. Jinými slovy, *smysluplnost* jeho teorie byla *závislá na apriorním přijetí zcela konkrétních představ — idolů*. Paradoxní a málo známou skutečností též je, že do sporu s církví se dostal nikoli proto, že by zastával heliocentrické stanovisko, ale proto, že *jej prezentoval jako pravdu* [Barfield 1988, 50].⁶⁶

⁶⁴Vizte [Feyerabend 2001].

⁶⁵Což byly převážně myšlenkové experimenty založené na volném pádu těles.

⁶⁶Podobně i Newtonova mechanika je *smysluplnou* koncepcí jen pokud přijmeme *idol* absolutního prostoru. K Newtonově mechanice existují alternativní a životaschopné ná-

Vývoj a zakořeněnost idolů, omezujících naše nazírání světa, však může mít mnohem závažnější projevy. Bez ohledu na svou omezenost a jednostranost by měly idoly jednotlivých vědních odvětví stále plnit funkci hypotézy — tedy měly by být alespoň *schopny* „zachránit jevy“. Jakmile se však idol usadí ve vědách, které z *principu* opakovatelný experiment nemožňují, zbývá malý krůček k tomu, aby bylo za „pravdu“ ustaveno něco, co je k „záchraně jevů“ principiálně nezpůsobilé.

V ohledu inspirace experimentálními vědami u věd neexperimentálních není výraznějšího příkladu, než jakým je darwinistická teorie⁶⁷ [...] Bylo zjištěno, že pozemským jevům natolik schází pravidelnost typická pro jevy na obloze, že je není možné podložit žádnou systematickou hypotézou. Avšak astronomie a fyzika člověka naučily, že náplní vědy je nalézat hypotézy k záchraně jevů. Pak tedy je nutné tyto pozemské jevy hypotézou zachránit; a zachráněny byly hypotézou — náhodné změny. Avšak koncept náhody je přesně to, od čeho nás hypotéza má zachránit. Ve skutečnosti platí, náhoda = žádná hypotéza. [Barfield 1988, 64]

Je ironickým aspektem prozřetelnosti ve vývoji lidského poznání, že k první vědomé konfrontaci idolů došlo na půdě vědy, jejíž úspěch i věhlas na nich byl v podstatě postaven — fyziky. Byla to na počátku dvacátého století kvantová teorie, která při snaze proniknout „za“ fenomény, hluboko do oblastí „nerepresentovaného“, narazila na problém principiální nemožnosti striktně objektivní a jednoznačné výpovědi o tom, „co je za“ — bylo zjištěno, že pozorování samo ovlivňuje a tedy spoluutváří pozorovaný jev. Jako jeden aspekt se tak do *popisu fenoménů* přírody navrácí jejich

hledy, dokonce pak i k jejímu rozšíření v podobě Einsteinových teorií relativity. Tyto alternativy se od stávajícího paradigmatu liší především tím, že jejich základem je *jiný idol prostoru* — zakládají se tak na jiné *interpretaci*. Vizte Assisovu *Relační mechaniku* [Assis 1999a] (pro fyzikálně zdatné) či filosofický nástin problematiky v článku *Prostor jako interpretace* [Janský 2008].

⁶⁷Originální výraz „Darwinian theory“ z důvodů jemných nuancí významu překládám jako „darwinistická teorie“ a nikoli jako „Darwinova teorie“ či „darwinovská teorie“.

analogický protějšek — *vědomí*. S tímto uvědoměním přichází i principiální změna náhledu. Kvantová teorie si již nenárokuje schopnost popisovat *pravdu*, svůj vlastní obsah chápe jako hypotézu umožňující „zachránit jevy“ — najít v nich pravidelnost. V souladu s tím pak i veškeré *představy* sloužící k „objektivnímu“ *výkladu* „toho, co je za“ nazývá jejich pravým jménem — *interpretací*.

Přestože je poukaz na roli vědomí při utváření fenoménu v kvantové teorii ve stínu jejího praktického úspěchu a zůstává zatím v podstatě okrajovou a filosofickou kuriozitou, je možné na něj ukázat jako na náznak toho, co Barfield míní stavem *konečné participace*.

Ke stavu *konečné participace* dospěje člověk s postupným růstem uvědomění si vlastního podílu na fenoménu světa. Jedná se o uvědomění, že soubor kolektivních reprezentací, kterým je určen charakter *zpodobování*, tedy charakter jevení se fenoménu, podléhá působnosti emancipovaného vědomí — vzniká jeho aktivitou jež s sebou nese schopnost perspektivního náhledu. Toto uvědomění nebylo možné ve stavu participace původní, v níž lidské vědomí ještě neprožívalo svou vymezenost od fenoménu, nebylo schopno se fenoménů chápat skrze pojmy. Ve fázi idolatrie pak je možnost tohoto uvědomění zastřena rolí idolů, které jakožto vymezující formy uvěznují lidské vědomí v rigidním, paradigmatickém smýšlení („o fenoménu *tam*“), a nedovolí člověku nahlédnout vlastní díl na jejich vzniku („ve vědomí *zde*“). Toto vše se pro konečnou participaci mění. Jakmile jsme schopni nahlédnout, že *fenomén principiálně nemůže existovat bez vědomí* a zároveň si uvědomíme, že *máme schopnost ovlivňovat vlastní vědomí* (byť v jakékoli míře), můžeme ihned porozumět tomu, že *nutně spoluurčujeme charakter fenoménu*. Podoba fenoménu světa tak není něčím *daným*, ale, dokud žije v každém z nás jiskra aktivity, perspektivy a sebereflexe, i něčím proměnlivým, vyvíjejícím se — něčím *živoucím*.⁶⁸

Cesta ke konečné participaci závisí na rozvoji toho, co Barfield označuje jako *beta-myšlení* — tedy schopnosti *introspekce* analyzovat vlastní vědomí.⁶⁹ Introspekce je zde naprosto nezbytným požadavkem, jelikož k vě-

⁶⁸Z toho pochopitelně *neplyne*, že by fenomén byl *cele* výsledkem *naší* činnosti.

⁶⁹Není bez zajímavosti, že první fáze pádu idolů v přírodních vědách na počátku dva-

domí nelze *experimentálně* přistupovat jinak, než introspekci — zkoumáním *vlastního* vědomí ve vztahu k fenoménu. Jakýkoli jiný než introspektivní přístup by totiž nebyl založen na vztahu vědomí a fenoménu, ale byl by redukován na popis fenoménu samotného.⁷⁰

Na závěr si tedy položíme otázku: *jaký vztah je mezi fenoménem a vědomím?* Na jedné straně je mezi nimi rozdíl kategorický. Jen díky tomuto rozdílu přece můžeme prožívat *sami sebe*, jako „to, co je *zde*“, oproti *světu*, jako „tomu, co je *tam*“. Na druhé straně je nemyslitelná existence fenoménu bez vědomí ani vědomí bez fenoménu — z tohoto hlediska se jeví naprosto *identickými*. Tento zdánlivý rozpor mezi jejich současnou identitou i diferencí je základem jejich sjednocení v *analogii*. Není snad přímějšího poukazu na podstatu toho, co běžným termínem označujeme jako *analogii*, než je vztah mezi vědomím a fenoménem. Fenomén (resp. to, co *vnímám*), je *analogický* mému vědomí (resp. tomu, co *jsem*).

Vzpomeneme-li si ještě na pythagorejské chápání analogie jakožto *identity vztahu* mezi různými čísly, pak i zde najdeme zajímavou paralelu. U čísel jsme poukázali na jejich vlastnost, že *jsou* vždy taková, jaká *se jeví*. Tuto vlastnost má i sjednocení vědomí a fenoménu — je jím *identita bytosti*. Jako jedno individuální číslo v sobě vyjádřením poměru sjednocuje čísla navzájem různá, podobně i jedna bytost v sobě sjednocuje různé stavy vědomí a jim odpovídající fenomény. Individuální bytost v tomto ohledu *je* tím, co v sobě oživuje *jevení se světa*.

A *jsoucno*? Chápeme-li *jsoucno*, jako „vše, co nějak jest“ a nahlédli-li jsme zároveň, že toto „vše, co nějak jest“ má charakter *reprezentace*, pak je zřejmé, že *význam pojmu jsoucna je pojmenování vztahu fenoménu a vědomí*.⁷¹ Dokud se tento vztah nebudeme snažit přetřhnout a vsunout mezi

cátého století koresponduje s prvním skutečným pokusem o beta-myšlení v nově vznikajících disciplínách — fenomenologii a hlubinné psychologii (psychoanalýze a analytické psychologii).

⁷⁰Dle mého mínění je pravděpodobně nejlepší a nejpřímější epistemologický rozbor podstaty vztahu vědomí a fenoménu (respektive myšlení a zkušenosti) možné nalézt v raných filosofických dílech Rudolfa Steinera — v jeho knihách *Filosofie svobody* [Steiner 1894] a *Základy Goethova světového názoru* [Steiner 1886].

⁷¹Z toho zcela přirozeně plyne, že o *jsoucnu* se vypovídá „mnoha způsoby“ — může se

něj třetí element, a tedy redukovat jeho životnost na jednoznačně vymezený idol, pak je *jsoucno* bezpochyby plnohodnotný *analogický pojem*.

„Klíčem ke světu je člověk“, praví dávná moudrost, jejíž hloubku snad nastiňují předchozí řádky. V našem nitru, v našem vědomí se ukrývá klíč k fenoménu, kterému říkáme svět. Klíč k jeho minulosti, přítomnosti i, to především, budoucnosti. Ke skutečnému poznání makrokosmu se dobereme jen poznáním jeho obrazu v mikrokosmu — nás samých. Esenciální charakter tohoto vztahu je koneckonců zachycen i ve starém hermetickém textu, kterým jsme začali toto pojednání:

Jest pravdivé, jest jisté, jest skutečné, že to, co jest dole, jest jako to, co jest nahoře, a to, co jest nahoře, jest jako to, co je dole, aby byly dokonány divy jediné věci. . .

Reference

- [Akvinský 2007a] AKVINSKÝ, Sv. Tomáš. *Questiones disputatae de veritate*. In *Tomáš a Kajetán o analogii jmen*, Petr Dvořák (ed.), Krystal OP, Olomouc 2007, pp. 42–45 (překlad vybraných pasáží).
- [Akvinský 2007b] AKVINSKÝ, Sv. Tomáš. *Scriptum super libros Sententiarum*. In *Tomáš a Kajetán o analogii jmen*, Petr Dvořák (ed.), Krystal OP, Olomouc 2007, pp. 40–41 (překlad vybraných pasáží).
- [Akvinský 2007c] AKVINSKÝ, Sv. Tomáš. *Summa contra gentiles*. In *Tomáš a Kajetán o analogii jmen*, Petr Dvořák (ed.), Krystal OP, Olomouc 2007, pp. 46–49 (překlad vybraných pasáží).
- [Aristoteles 1995] ARISTOTELES. *O duši*, Nakladatelství Petr Rezek, Praha 1995.
- [Aristoteles 2008] ARISTOTELES. *Metafyzika*, Nakladatelství Petr Rezek, Praha 2008.
- [Assis 1999a] ASSIS, André, K. T. *Relational Mechanics*. Apeiron, Montreal 1999.
<http://www.ifi.unicamp.br/~assis/wbooks.htm>
- [Bacon 1620a] BACON, Francis. *Nové organon*. Svoboda, Praha 1990.
- [Bacon 1620b] BACON, Francis. *Novum organum*.
http://www.constitution.org/bacon/nov_org.htm, cit. 30.5.2012.

vyprávět o substanci i akcidentu, rodu, druhu či individuu, atd.

- [Barfield 1988] BARFIELD, Owen. *Saving the Appearances: A Study in Idolatry*. Wesleyan University Press 1988.
- [Barfield 2011] BARFIELD, Owen. *Speaker's Meaning*. Barfield Press, Oxford 2011.
- [Becker 1975] BECKER, Joseph D. *The Phrasal Lexicon*, MIT 1975.
<http://acl.ldc.upenn.edu/T/T75/T75-2013.pdf>
- [Cardal 2011] CARDAL, Roman. *Identita a diference: Systematický kurs ontologie*. Academia Bohemica, Praha 2011.
- [Dvořák 2007] DVOŘÁK, Petr. Tomáš a Kajerán o analogii jmen. In *Tomáš a Kajetán o analogii jmen*, Petr Dvořák (ed.), Krystal OP, Praha 2007, pp. 8–33.
- [Eukleides] EUKLEIDES. *Euclid's Elements of Geometry*. Richard Fitzpatrick (ed.) 2007.
<http://farside.ph.utexas.edu/euclid.html>
- [Feyerabend 2001] FEYERABEND, Paul Karl. *Rozprava proti metodě*. Aurora, Praha 2001.
- [Hofstadter 2001] HOFSTADTER, Douglas R. Analogy as the Core of Cognition. In *The Analogical Mind: Perspectives from Cognitive Science*, Dedre Gentner, Keith J. Holyoak, and Boicho N. Kokinov (eds.). The MIT Press/Bradford Book, Cambridge 2001, pp. 499–538.
<http://prelectur.stanford.edu/lecturers/hofstadter/analogy.html>
- [Hofstadter 2009] HOFSTADTER, Douglas R. *Analogy as the Core of Cognition*, přednáška na Stanford University, 2009, dostupné na
<http://www.youtube.com/watch?v=n8m71FQ3njK>, cit. 31.5.2012.
- [Hütter 2011] HÜTTER, Reinhard. Attending to the Wisdom of God: A relecture of the Analogy of Being according to Thomas Aquinas. In *The Analogy of Being*, Thomas Joseph White (ed.). William B. Eerdmans Publishing Co., Cambridge 2011, str. 209–245.
- [Chabada 2007] CHABADA, Michal. K niektorým argumentom v prospech jednoznačnosti súcna u Jána Dunsca Scota. In *Analogie ve filosofii a teologii*, Petr Dvořák (ed.). Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno 2007, pp. 119–140.
- [Janský 2008] JANSKÝ, Jan. Prostor jako interpretace. In *Eukleides: základy geometrie*, Ludmila Dostálová (ed.), Západočeská univerzita v Plzni, Plzeň 2008, str. 127–154.
- [Kuhn 1997] KUHN, Thomas Samuel. *Struktura vědeckých revolucí*. Oikoyomenh, Praha 1997.
- [Long 2011] LONG, Steven A. *Analogia Entis*, University of Notre Dame Press, Indiana 2011.

- [Mill 1882] MILL, John Stuart. *A System of Logic*. Harper & Brothers, New York 1882.
<http://www.gutenberg.org/ebooks/27942>
- [Nakonečný 2009] NAKONEČNÝ, Milan. *Smaragdová deska Herma Trismegista*. Vodnář, Praha 2009.
- [Novák 2007] NOVÁK, Lukáš. Analogický pojem po Scotovi? In *Analogie ve filosofii a teologii*, Petr Dvořák (ed.). Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno 2007, pp. 141–162.
- [Platón 2009] PLATÓN. *Timaios*. Oikoymenh, Praha 2009.
- [Steiner 1886] STEINER, Rudolf. *Goethe's Theory of Knowledge: An Outline of the Epistemology of his Worldview*. SteinerBooks, Great Barrington 2008.
- [Steiner 1894] STEINER, Rudolf. *Filosofie svobody*, Baltazar, Praha 1991.
- [Špínka 2007] ŠPÍNKA, Štěpán. Pouto nejkrásnější. In *Analogie ve filosofii a teologii*, Petr Dvořák (ed.), Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno 2007, pp. 7–18.
- [Vio 2007] VIO, Thomas de. O analogii jmen. In *Tomáš a Kajetán o analogii jmen*, Petr Dvořák (ed.), Krystal OP, Olomouc 2007, pp. 95–189 (překlad vybraných kapitol).
- [Vopěnka 2001] VOPĚNKA, Petr. *Meditace o základech vědy*. Práh, Praha 2001.
- [Vopěnka 2009] VOPĚNKA, Petr. *Pojednání o jevech povstávajících na množství*. OPS, Plzeň a Nymburk 2006.