

Pluralita katolíckych metafyzických koncepcií*

Peter Volek

Encyklika pápeža Jána Pavla II. *Fides et ratio* v článku 49 vyhlasuje, že Cirkev nepredkladá vlastnú filozofiu ani neuprednostňuje osobitnú filozofiu na úkor ostatných.¹ Tým vlastne pripúšťa pluralitu katolíckych filozofických koncepcií. Pod katolíckymi filozofickými koncepciami mám na mysli filozofické systémy, ktoré nie sú v rozpore s katolíckou vierou. V nich ide teda o užšie chápanie kresťanskej filozofie oproti širšiemu, ktoré by sa dalo chápať ako zhoda myslenia so základnými pravdami kresťanstva, ako sú Božie vtelenie a Najsvätejšia Trojica. Pre toto užšie chápanie kresťanskej filozofie používam pojem *katolícka filozofia*. Také užšie chápanie je zaužívané v anglosaskej tradícii, keď napr. v USA jestvuje *Americká katolícka filozofická spoločnosť* (*American Catholic Philosophical Association* – ACPA) a vydáva aj časopis *American Catholic Philosophical Quarterly*, ba jestvuje aj *Svetový zväz katolíckych filozofických spoločností* (*World Union of Catholic Philosophical Societies*), ku ktorého založeniu dal podnet J. M. Bocheński.² Tento pluralizmus katolíckej filozofie sa odlišuje od pluralizmu filozofických systémov, ku ktorému *Fides et ratio* poznamenáva, že sa k nemu má čo vyjadriť aj Učiteľský úrad Cirkvi, a pomenúva niektoré filozofické mienky, ktoré sú nezlučiteľné s katolíckou vierou.³

S priznaním Učiteľského úradu určitej plurality katolíckej filozofie sa zdá, ako by sa Cirkev odklňala od prílišnej naviazanosti na tomistickú filozofiu. Totiž ešte začiatkom 20. storočia potom, ako pápež Pius X. motu proprio *Doctoris Angelici* nariadil talianskym cirkevným vysokým školám, aby sa pokladali princípy a dôležité výroky Tomáša Akvinského za posvätné, *Kongregácia pre štúdiá* vydala 27. júla 1914 24 tomistických téz ako potvrdených. 7. marca 1916 vyhlásila, že tieto tézy treba chápať ako isté normy. Avšak pápež Benedikt XV. v liste *Quod de fovenda* generálnemu predstavenému jezuitov V. Ledóchowskému pripojil, že nejestvuje povinnosť prijať všetky tieto tomistické tézy, len treba uznať Tomáša Akvinského ako vodcu a učiteľa filozofie a teológie.⁴ Už z týchto informácií vyplýva, že ani v dobe vyhlásenia týchto 24 tomistických téz sa nepokladali Učiteľským úradom cirkvi za jediné možné filozofické vyjadrenia hlavných metafyzických téz. Avšak aj z týchto vyjadrení vyplýva, že za najdôležitejšie tézy pre možnosť posúdenia súladu s katolíckou vierou sa považujú metafyzické vyjadrenia a systémy. Preto sa v nasledujúcich

* V tomto príspevku prinášam upravenú verziu prednášky na VIII. konferencii Združenia učiteľov filozofie na teologických fakultách ČR a SR na CMTF UP Olomouc, 30.–31. 8. 2004. Za cenné pripomienky, z ktorých som niektoré využil pri úprave textu, ďakujem Prokopovi Sousedíkovi a ostatným účastníkom diskusie.

¹ Porov. JÁN PAVOL II., *Fides et ratio* [= FR], Bratislava: Don Bosco, 1998, 49, s. 75.

² Porov. J. M. BOCHEŇSKI, *Mezi logikou a vírou: S Józefem Bocheńskim rozmlouvá Jan Parys*, Brno: Barristel & Principal, 2001, s. 38.

³ Porov. FR 50–56, s. 73–80.

⁴ Porov. H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* [DH], lat.-deutsch, ed. P. Hünermann, 37. vyd., Freiburg: Herder, 1991, 3601–3624, s. 975–980.

skúmaníach sústredím na možnosti pluralitných metafyzických katolíckych koncepcií. V ďalšom budem postupovať tak, že sa najprv pokúsím určiť centrálné obsahy katolíckej viery, podľa ktorých možno skúmať vhodnosť filozofických koncepcií pre ich adekvátne vyjadrenie. Potom sa budem snažiť porovnať určité vyhodnotenie metafyzických koncepcií, ako ich prináša E. J. Lowe, s možnosťou súladu alebo protikladu s centrálnymi tajomstvami viery.

Kresťanstvo charakterizujú dve základné pravdy, ktorými sa odlišuje od ostatných monoteistických náboženstiev, najmä židovstva a islamu, a to vtelenie Ježiša Krista a tajomstvo Najsvätejšej Trojice. V katolíckej viere je ešte osobitným a centrálnym jej chápanie Sviatosti Oltárnej, v čom je veľmi blízko pravoslávnej viere. Vybranie tajomstva Sviatosti Oltárnej a katolícky spôsob vysvetlenia jej premeny z chleba a vína pri svätej omši pomocou transsubstanciácie bolo na Tridentskom sneme vyhlásené aj za pravdu viery. Pri transsubstanciácii, ako ju definoval Tridentský snem v *Dekréte o Sviatosti Oltárnej* 11. októbra 1551, sa premení celá substancia chleba na substanciu Tela Pána Ježiša a celá substancia vína na substanciu Krvi Pána Ježiša.⁵ Teda katolícka viera predpokladá, že vhodná metafyzika na prijatie tejto pravdy viery musí prijať substanciu alebo jej zodpovedajúci pojem pre živé aj neživé bytosti, pre chlieb a víno ako neživé objekty, ako aj pre Božie Telo a Krv ako dva spôsoby jednej osoby Ježiša Krista.

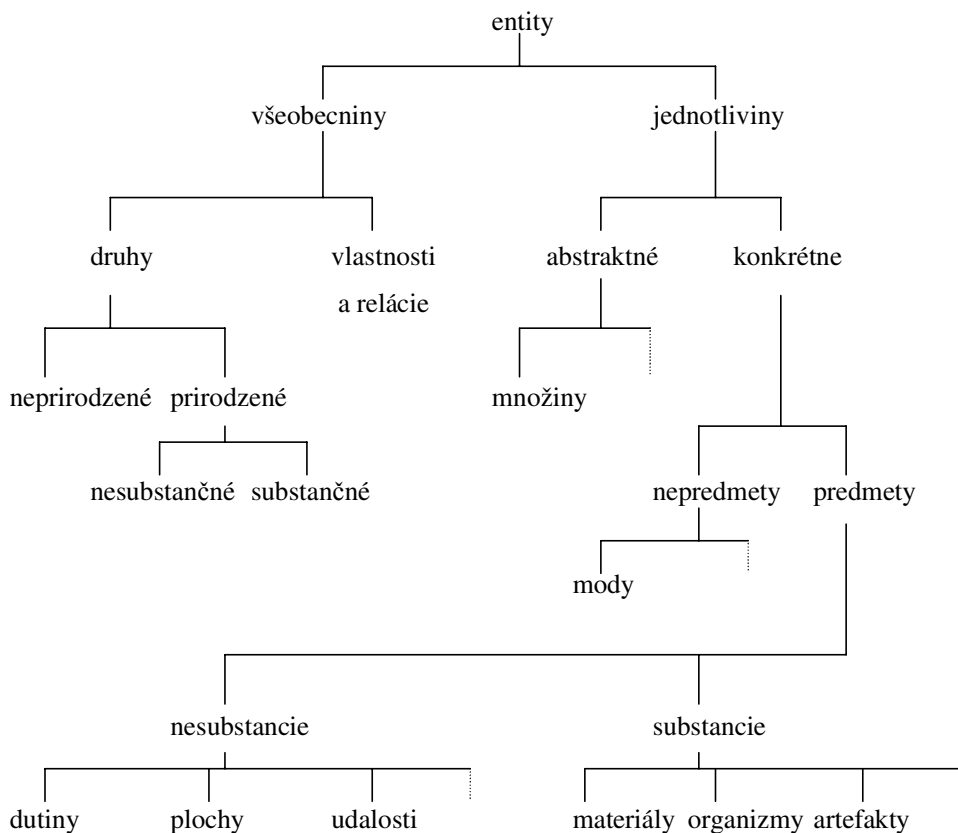
Teraz sa vrátim k Loweho chápaniu metafyzických koncepcií. Metafyziku chápe Lowe ako vyjadrenie základnej štruktúry reality ako celku. Lowe pritom neudáva definíciu metafyziky, lebo by sa tým podľa neho uprednostnil jeden metafyzický systém pred druhým.⁶ Na príklade substanciálnej zmeny a zmeny fáz v rámci jednej substance ukazuje, že na ich odlíšenie potrebujeme apriórnu pojmovú schému ontologických kategórií. Ontologické kategórie tvoria hierarchiu, lebo sú v rozličnom vzťahu medzi sebou. Túto ich štruktúru určuje na základe rozličných podmienok existencie a identity jednotlivých druhov entít. Keďže všeobecniny sú všetky abstraktné, čiastočne sa prekrývajú s abstraktnými jednotlivinami, kam Lowe zahrňuje množiny. Mody sú jednotlivé vlastnosti predmetov, druhy sú všeobecninami, ktorých jednotlivé inšcie sú predmety, vlastnosti prvého rádu sú všeobecniny, ktorých jednotlivými inštanciami sú mody. Predmety sú entity, u ktorých jestvujú determinované podmienky identity, nepredmety ich nemajú úplne determinované.⁷ Staršiu Loweho koncepciu ontologických kategórií priblížim v tabuľke 1:⁸

⁵ Porov. DH 1642, s. 530; DH 1652, s. 534; DH 4410–4413, s. 1331–1332.

⁶ Porov. E. J. LOWE, *The Possibility of Metaphysics: Substance, Identity, and Time*, Oxford: Clarendon Press, 1998, s. 214.

⁷ Porov. tamtiež, s. 175–183.

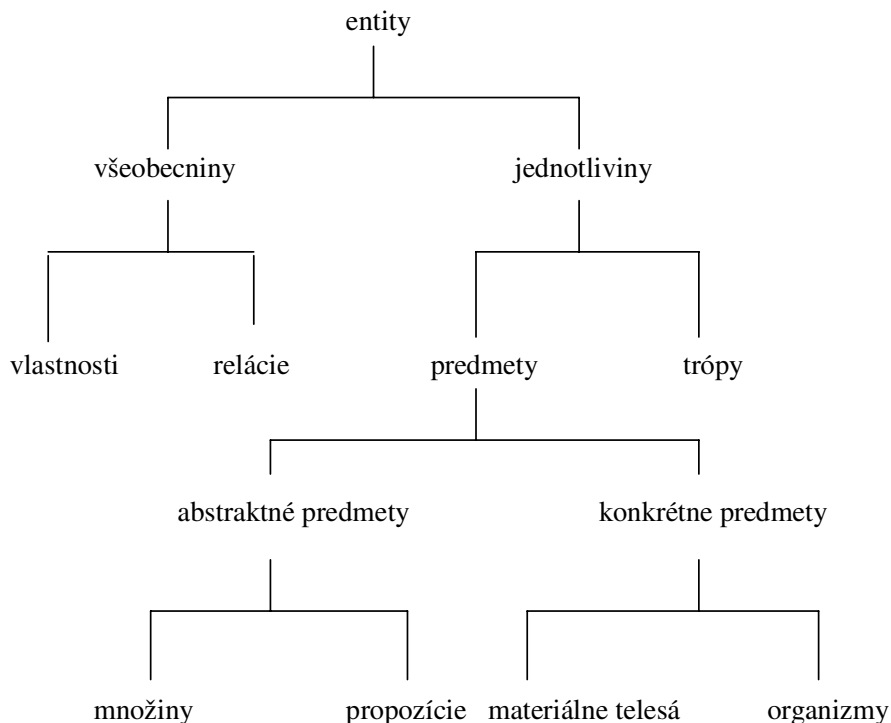
⁸ Porov. tamtiež, s. 181.



Lowe považuje metafyziku za srdce filozofie a ontológiu ako náuku o bytí za srdce metafyziky. Ontológiu rozdeľuje na dve časti, na časť apriórnu, ktorá skúma metafyzické možnosti, čiže aké druhy vecí môžu existovať, a aj existujú v jednotlivom možnom svete. Aposteriórna, čiže empirická časť skúma, aké druhy vecí existujú v reálnom svete. Druhy možností existencie vecí nazýva Lowe spolu s Aristotelom kategóriami. Náuku o kategóriách považuje Lowe za srdce ontológie. Množiny chápe ako jednu kategóriu entít, ktorá nemôžu byť základom všetkých ostatných entít. Kategórie chápe Lowe ako hierarchicky organizované. Ontologické kategórie sú kategóriami bytia, nie myslenia.⁹ Za najvyššiu kategóriu považuje kategóriu entít. Druhú rovinu tvorí jednotlivina alebo všeobecnina. Všeobecnina môže byť vlastnosť alebo relácia. Jednotlivina môže byť predmet alebo tróp. Predmet môže byť abstraktný alebo konkrétny. Abstraktný predmet môže byť množina alebo propozícia. Konkrétny predmet môže byť materiálne teleso alebo živý organizmus.

⁹ Porov. E. J. LOWE, „Recent Advances in Metaphysics,” *Facta Philosophica* 5 (2003): 4–7.

Schému ontologických kategórií uvádza Lowe v novšej verzii mierne pozmenenú. Toto novšie členenie uvádzam v tabuľke 2:¹⁰



Za základnú kategóriu považuje Lowe takú, ktorej „podmienky existencie a identity nemôžu byť vyčerpávajúco určené v termínoch ontologickej závislosti relácií medzi týmito entitami a entitami z iných kategórií.“¹¹ Tróp predstavuje určitú vlastnosť nejakého objektu, napríklad červenosť tohto jablka. Tí, ktorí za základnú kategóriu považujú trópy, sa nazývajú zástancovia teórie trópov (*trope theorist*). Predmet potom podľa nich tvorí zhluk trópov (*bundles of tropes*). Podľa zástancov individuálnej substance predmet vlastní vlastnosti (*object bear properties*), ale nie je vlastnený iným objektom. Všeobecnina je opakovateľná vo viacerých jednotlivinách.¹² Problémom zostáva zaradenie množín medzi abstraktné jednotliviny, čo v sebe zahŕňa akýsi skrytý platonizmus. Práve z tohto hľadiska sa mi zdá byť výhodnejším základné rozdelenie entít na abstraktné a konkrétne, ako to robí Grossmann.¹³

¹⁰ Tamtiež, s. 9.

¹¹ Tamtiež, s. 9.

¹² Porov. tamtiež, s. 10–11.

¹³ Porov. R. GROSSMANN, *The Existence of the World: An Introduction to Ontology*, London: Routledge, 1992, s. 7.

Súčasná metafyzika rozdeľuje Lowe podľa toho, ktoré kategórie zo spomenutých troch (predmety, všeobecniny, trópy) považujú za základné, ktoré pripúšťajú a ktoré vylučujú, na štyri druhy metafyzík, čo znázorňujem v tabuľke 3 podľa vzoru Loweho s tým rozdielom, že za symboly považujem prvé písmená z ich slovenských názvov:¹⁴

	predmety	všeobecniny	trópy
1	R	V/R	Z
2	Z	Z	V
3	Z	V/R	Z
4	Z	Z	Z

Vysvetlenie symbolov: R – redukované ontologické kategórie
 V – vylúčené ontologické kategórie
 Z – základné ontologické kategórie

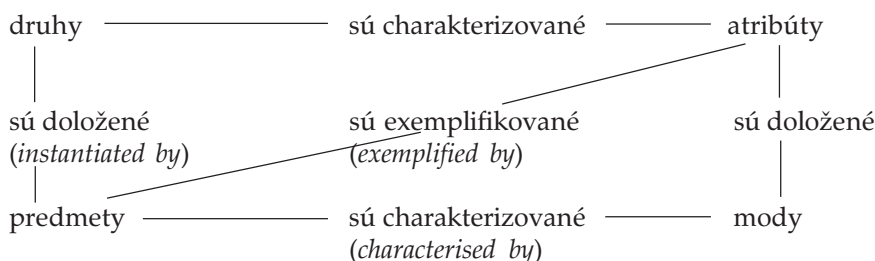
Podľa Loweho dnes sú rozšírené najmä ontologické systémy zastávajúce na jednej strane číru teóriu trópov a na druhej strane systémy dvoch kategórií, predmetov a všeobecnín. Teóriu čírych trópov (1) zastávajú najmä prívrženci radikálneho empirizmu, ktorí pri použití Ockhamovej britvy sú na základe svojho nominalizmu nevraživí k prijatiu existencie všeobecnín. Zástanci ontológií prijímajúcich dve kategórie, predmety a všeobecniny (2), sú vedení k tomu najmä snahou nájsť vhodné metafyzické vysvetlenie pre prírodovedecké zákony. Pritom sú vedení princípom tvorcu pravdy (*truth-maker principle*), podľa ktorého každá kontingentne pravdivá propozícia alebo tvrdenie musí byť pravdivou na základe existencie niečoho primeraného v realite. Za vhodného predstaviteľa tohto druhu ontologického systému považuje Lowe sprvoti, ako sa zdá, aj Wittgensteina s metafyzikou jeho *Traktátu*, kde za základ sveta považuje stavy vecí, ktoré interpretuje Lowe ako jednotliviny, avšak toto spochybňuje prijatím Davidsonovej kritiky takéhoto riešenia pomocou argumentu praku.¹⁵ Teóriu trópov Lowe kritizuje tým, že nedokáže vysvetliť spojenie trópov, lebo zamieňa vlastnosť predmetu s jeho konštituovaním. Takisto kritizuje aj prijatie všeobecnín ako základných, lebo iba jednotliviny môžu vstupovať do kauzálnych vzťahov. Preto zdôvodňuje primát jednotlivín, a trojdimenzionálnu ontológiu (predmety, všeobecniny, trópy – vlastnosti jednotlivín) dopĺňa na štvordimenzionálnu, ktorá jediná je podľa neho schopná dať dostatočné základy prírodným vedám, ba snaží sa vyvrátiť aj pochybnosti, žeby mohla adekvátne vysvetliť také ezoterické obzory modernej fyziky ako všeobecnú teóriu relativity a kvantovú fyziku. Tou štvrtou dimenziou sú všeobecniny vlastností čiže atribúty, trópy nazýva modami a všeobecniny druhmi. Pritom relativistický časopriestor by mohol mať status individuálnej substancie alebo predmetu, alebo predmety ako materiálne telesá by sa mohli chápať ako časopriestorové kontinuálne následnosti časopriestorových modov.¹⁶ Svoju štvordimenzionálnu ontológiu potom pri zanedbaní

¹⁴ Porov. LOWE, „Recent Advances in Metaphysics,“ s. 12.

¹⁵ Porov. tamtiež, s. 13–15; D. DAVIDSON, „True to the Facts,“ *Journal of Philosophy* 66 (1969): 748–764.

¹⁶ Porov. LOWE, „Recent Advances in Metaphysics,“ s. 16–22.

relačných všeobecnín znázorňuje v tabuľke 4,¹⁷ ktorá sa podobá na logický štvorec a nazýva sa *ontologický štvorec*:



Tieto štyri základné kategórie sa dajú nájsť už u Aristotela a súčasní filozofi ich nazývajú rozličnými menami. V nasledujúcom uvádzam prehľad ich pomenovania u niektorých súčasných významných autorov:¹⁸

1. Predmet sa označuje ako substancia, konštitutívna prirodzenosť, substancálna forma, partikulárna esenciálna prirodzenosť (Denkel), predmet (Lowe).
2. Druhy sa označujú ako substančné všeobecniny, substantívne všeobecniny (Armstrong), druhy substancií (Loux), druhy, všeobecniny v/z druhu kategórie substance (Loux, Smith), substancálne druhy (Lowe).
3. Mody sa označujú ako momenty (von Wachter), trópy, abstraktné jednotliviny, individuálne vlastnosti/kvality, exemplifikované vlastnosti.
4. Atribúty sa označujú ako všeobecniny vlastností, ideálne kvality/esencie, všeobecniny z kategórií vlastností, všeobecniny z kategórií akcidentov (Smith), charakteristické všeobecniny (Strawson).

Loweho tabuľka č. 3 neumožňuje rozlíšiť medzi tými, ktorí považujú predmety za prvotné a reálne (umiernený realizmus) alebo tými, ktorí považujú za prvotné kategórie všeobecniny, hoci pripúšťajú aj existenciu jednotlivín (extrémny realizmus), lebo podľa neho obidve tieto koncepcie ontológie prijímajú predmety aj všeobecniny (2). Okrem toho táto tabuľka nezahrňuje iné možnosti riešenia. Tie doplním po preskúmaní jednej teraz často opakovanej námietky voči substančnej ontológii.

Jedným z problémov pre adekvátne ontologické vysvetlenie, ktorý zamestnáva filozofov už od antiky, je problém Thézeovej lode. Túto loď spomína už Platón vo svojom dialógu *Faidón*.¹⁹ Problém Thézeovej lode spočíva v tom, že keď tejto lodi po čase spráchniveli brvná, tak ich vymenili za nové. Týmto variantom problému Thézeovej lode sa zaoberali už antickí filozofi, napr. Plutarchos. Možné riešenie tohto problému z hľadiska zlomkov stoikov prináša F. Gahér, keď predpokladá, že Chrysippos by zrejme povedal, že materiál po zmene nie je odlišný od pôvodného, hoci nie je s ním ani totožný, lebo je na tom istom mieste a je časťou materiálu novej lode.²⁰ Keď takto vymenili všetky brvná, je táto obnovená loď identická s tou prvou

¹⁷ Porov. tamtiež, s. 22.

¹⁸ Porov. D. VON WACHTER, *Dinge und Eigenschaften: Versuch zur Ontologie*, Dettelbach: Röhl, 2000, s. 150.

¹⁹ Porov. PLATÓN, *Faidón*, Praha: OIKOYMENH, 2000, 58a–60a.

²⁰ Porov. F. GAHÉR, „Princípy stoickej logiky II: Identita a zmena telies,“ *Organon F* 5, č. 1 (1998): 24–26.

alebo nie? Ďalším variantom je, že brvná vymenili, aj keď neboli spráchnivené, a potom z vymenených brvien postavili takú istú loď. Ktorá z nich je Thézeovou loďou? Tento pozmenený variant používajú dnes analytíckí filozofi s obľubou na posúdenie rozličných teórií identity. Tak napríklad aj von Wachter ho častejšie používa na zaradenie názorov iných filozofov podľa toho, ako by riešili tento problém na základe svojich ontologických vyjadrení. Podobne ako von Wachter označím pôvodnú loď L1, po výmene brvien ako L2 a loď postavenú z vymenených brvien ako L3.²¹ Podľa von Wachtera by Reinach povedal, že je bezpredmetné pýtať sa, ktorá loď je pôvodnou Thézeovou loďou, lebo sa tu nejedná o vecný stav identity alebo neidentity starej lode s novou, lebo žiadna z týchto dvoch nových lodí nie je identická s Thézeovou loďou, a preto je ľubovoľné, ktorú z nich označím ako Thézeovu loď.²² To vyplýva z toho, že Reinach chápe identitu len z hľadiska pozorovateľa, ale nespočíva v samotnej veci, a nazýva ju samotnosťou (*Selbigkeit*).²³ Podľa von Wachtera by Ingarden povedal, že sa to týka samotného predmetu, niečoho, čo je v ňom,²⁴ lebo to závisí od jeho podstaty.²⁵ Samotný von Wachter na základe toho, že nevieme jasne určiť kritériá identity Thézeovej lode pred výmenami brvien, po nich a novej lode zostavenej z vymenených brvien, hovorí, že toto vylučuje substančnú ontológiu pre Thézeovu loď, a tým aj pre všetky materiálne predmety.²⁶ Van Inwagen skúša rozličné možnosti riešenie problému Thézeovej lode. Najprv uvažuje o lodi ako zhromaždení (*assemblage*) brvien alebo atómov alebo elementárnych častíc. Ak by bola Thézeova loď iba týmto, tak by L2 bola identická s L1. Ak by však boli všetky brvná spálené, tak L3 by nebola identickou s L1, a loď by nebola iba veľkým kusom matérie (*hunk of matter*). Potom by ani L2 nebola identická s L1, lebo identita je logicky tranzitívna, a loď by po každom výmene brvna bola osobitnou jednotlivinou. Potom by však nebola *Ariadne* ako niečo kontinuálne.²⁷ Ak sa však prijme namiesto trojrozmerného priestoru štvorrozmerný časopriestor, umožňuje to lepšie stanoviť kritériá identity pre osoby ako

²¹ Von Wachter používa označenie S1, S2, S3, a svoje označenia použijem aj v ďalších prípadoch, keď napríklad van Inwagen označuje v mojom označení L1 ako originálnu loď, L2 ako kontinuálnu loď a L3 ako rekonštruovanú loď, čo prevzal od J. Benetta, pričom kontinuálnu loď označuje ako *Ariadne*. Porov. P. VAN INWAGEN, *Metaphysics*, 2. vyd., Oxford: Westview, 2002, s. 188–193.

²² Porov. VON WACHTER, *Dinge und Eigenschaften*, s. 122–123.

²³ Porov. A. REINACH, „Über das Wesen der Bewegung,“ in A. REINACH, *Sämtliche Werke*, ed. K. Schuhmann a B. Smith, zv. 2, München: Philosophia, 1989, s. 566–570.

²⁴ Porov. VON WACHTER, *Dinge und Eigenschaften*, s. 123–125.

²⁵ Porov. R. INGARDEN, *Der Streit um die Existenz der Welt*, zv. II/2, *Formalontologie: Welt und Bewußtsein*, Tübingen: Niemayer, 1965, s. 32.

²⁶ Porov. VON WACHTER, *Dinge und Eigenschaften*, s. 161–162.

²⁷ Podobné riešenie ako tu spomína van Inwagen, teda identitu jednotliviny chápanú spolu so všetkými jej vlastnosťami, zastáva aj P. Cmorej. P. Cmorej hovorí o zloženosti indivíduí z indivíduí ako jeho častí a vo svojej logickej analýze sa snaží dokázať, že z takto bežne prijímaného názoru vyplývajú pochybné až absurdné dôsledky. (Porov. P. CMOREJ, „Meniteľnosť zloženia indivíduí a esenciálne vlastnosti,“ in *Na pomedzí logiky a filozofie*, Bratislava: Veda, 2001, s. 116–124). Práve tento názor Cmoreja kritizuje v recenzii jeho diela M. Zouhar poukázaním na to, že tým vzniká nemožnosť prijatia identity osoby v čase (ak by Zouharovi vypadol čo len jediný vlas, bol by už iným indivíduom) ako aj identity materiálnych predmetov (loď Santa María, na ktorej vyplával Kolumbus, by už nebola tou loďou po výmene sťažna, ak by ju znova nepokrstili tým istým menom – a čo vtedy, ak by z nej odpadla jedna trieska a nikto by to ani nezbadal? (Porov. M. ZOUHAR, recenze, Pavel Cmorej: *Na pomedzí logiky a filozofie*, *Filosofický časopis* 51, č. 1 [2003]: 142).

aj pre Théseovu loď. V štvorrozmernom časopriestore sú veci rozpriestranené v čase (*extended in time*). Vtedy môže jestvovať aj *Ariadne*. Pritom aj každé brvno z L2 je štvordimenzionálny predmet, ale brvná nie sú časťami lodí, iba ich časopriestorovými časťami.²⁸ Aj keď van Inwagen nehovorí o substancii, zdá sa, že primeraným vysvetlením kontinuity Théseovej lode v časopriestore v jeho interpretácii môže byť práve prijatie substancie ako nositeľa identity v určitom časovom intervale. Nositeľom identity je tu substancia a jej prejavom je vlastné meno *Ariadne*. Vlastné meno *Ariadne* potom možno chápať s Kripkem ako rigidný designátor, ktorý sa stále vzťahuje na tento predmet a bolo udelené predmetu krstom, a to buď ostenzívne, alebo pomocou deskripcie, podobne, ako sa to deje pri krste dieťaťa. Ďalej sa toto vlastné meno šíri komunikačným reťazcom až k terajšiemu referentovi, pričom referent nemusí poznať tých, ktorí udelili meno predmetu.²⁹ Touto argumentáciou sú zároveň vyvrátené námietky von Wachtera proti substančnému vysvetleniu problému Théseovej lode. Týmto P. van Inwagen prijíma ontológiu, podľa ktorej jestvujú iba živé predmety, čiže organizmy, a predmety, ktoré sa neskladajú zo žiadnych častí, čo by boli podľa dnešnej fyziky kvarky, bozóny a leptóny, čiže najmenšie elementárne častice. Predmety nemôžu podľa neho tvoriť ďalšie predmety iba mechanickým spojením, lebo nevieme určiť jednoznačné kritériá identity

²⁸ Porov. VAN INWAGEN, *Metaphysics*, s. 188–193.

²⁹ Porov. S. KRIPKE, *Pomenovanie a nevyhnutnosť*, Bratislava: Kalligram, 2002, s. 59–112. P. Tichý a spolu s ním aj F. Gahér odmietajú Kripkeho teóriu vlastných mien, ktorú nazývajú historickou. P. Tichý v nadväznosti na príklad Kripkeho s denotáciou K. Gödela ako toho, kto dokázal neúplnosť aritmetiky, hoci to bol istý Schmidt (porov. KRIPKE, *Pomenovanie a nevyhnutnosť*, s. 103–105), dáva protipríklad s dvoma Aristotelovcami – hýrivcom, ktorý nič nenapísal, a filozofom. Podľa tohto myšlienkového experimentu ľudia na Aristotela-filozofa raz zabudli a objavili jeho spisy s vlastným životopisom. Podľa Kripkeho teórie by museli referovať na Aristotela-hýrivca, lebo každý reťazec, ktorým sa dostalo Aristotelovo meno ku vzdelancom, sa začalo pri tomto hýrivcovi. (Porov. P. TICHÝ, *The Foundations of Frege's Logic*, Berlin: Walter de Gruyter, 1988, s. 267–268; F. GAHÉR, *Stoická sémantika a logika z pohľadu intenzionálnej logiky*, Bratislava: Stimul, 2000, s. 122–123). Nie je mi jasné, prečo by museli Aristotelove spisy referovať na hýrivca, pretože vtedy, keď týchto dvoch aristotelovcov vedeli odlíšiť, vedeli jasne, na koho referuje ktorý Aristoteles, a keď by po čase zabudli na Aristotela-filozofa, vedeli by, na koho referoval Aristoteles-hýrivce, a tak by ich vedeli odlíšiť aj po znovunájdení Aristotelových spisov a jeho životopisu. Naopak, Kripkeho teóriu vlastných mien zastávajú napr. aj M. Zouhar a P. Soušedík. Podľa M. Zouhara sú vlastné mená rigidné designátory a predpokladajú existenciu referenta, to však neznamená, že ten musí aktuálne žiť (porov. M. ZOUHAR, „Rigidné designátory a referencia,“ *Organon F* 8, č. 2 (2001): 151–173). P. Soušedík ju zastával sprvoti nepriamo kritikou Fregeho teórie vlastných mien, lebo Frege nevidel podstatný rozdiel medzi vlastným menom a deskripciou, v čom ju videl Soušedík i Zouhar (porov. P. SOUŠEDÍK, „Majú vlastní jména smysl?“ *Filosofický časopis* 46, č. 2 [1998]: 254–260; P. SOUŠEDÍK, „Odpověď Marianovi Zouharovi,“ *Filosofický časopis* 46, č. 6 [1998]: 1024–1032, pritom odhliadnem od určitých detailných odlišností M. Zouhara a P. Soušedíka, ako sa javí v ich diskusií, ktoré nie sú rozhodujúce pre moju argumentáciu; porov. k tomu ešte M. ZOUHAR, „Soušedík a Frege o vlastních menách,“ *Filosofický časopis* 46, č. 6 [1998]: 1015–1023; M. ZOUHAR, „O vlastních menách, informativnosti a některých nejasnostech,“ *Filosofický časopis* 47, č. 4 [1999]: 669–678; P. SOUŠEDÍK, „Proč se přit o vlastních jménech?“ *Filosofický časopis* 47, č. 5 [1999]: 827–833). Neskôr P. Soušedík výslovné kritizoval Tichého teóriu vlastných mien a jeho kritika sa týka práve tej pasáže, ktorej sa týka i moja kritika – správnosti záveru v myšlienkovom experimente o Aristotelovi-hýrivcovi a filozofovi. Soušedíkova kritika sa týka v podstate toho istého slabého miesta Tichého argumentácie ako i moja kritika, len to rozoberá trochu podrobnejšie. To, že neskôr po zabudnutí na Aristotela-filozofa našli jeho spisy a životopis, hovorí o tom, že sa tým obnovil komunikačný reťazec, v ktorom dali meno Aristotelovi-filozofovi, a preto tieto spisy môžu naňho referovať, čo Tichý prehliada. Porov. P. SOUŠEDÍK, „Tichého kritika kauzální teorie vlastního jména,“ *Filosofický časopis* 49, č. 5 (2001): 750–751.

spojených predmetov.³⁰ Aj keď neudáva priamo pojem substancie, dá sa v jeho koncepcii doplniť ako iný pojem pre jeho vysvetlenie identity osoby aj materiálnych vecí, ktoré slúžia ako potraviny. Podobné riešenie problému Théseovej lode ako van Inwagen udáva aj E. J. Lowe.³¹ Lowe identitu rozdeľuje najprv na numerickú a kvalitatívnu. Numerická identita je identita veci pri jej kvalitatívnych zmenách, keď numericky zostáva stále tou istou vecou, ako keď je banán najprv zelený a po čase dozrievania dozrie na žltý banán. Kvalitatívna identita je, keď kvalita nejakého predmetu zostáva rovnaká aj po určitom čase. Presnejšie ide vždy o numerickú identitu veci, len sa rozlišujú v tom, či ide o identitu predmetu alebo identitu kvality. Samotná identita je relácia, lebo niečo je identické so sebou samým, a je tranzitívna, čiže keď je A identické s B, a B identické s C, je aj A identické s C. Pri riešení problému identity Théseovej lode sú logicky možné dve krajné riešenia, a to že L1, L2 a L3 sú identické, alebo sa navzájom líšia. Tieto sú však proti bežnému presvedčeniu (*common sense*), lebo v prvom prípade by dve identické lode v jednom čase boli na rozličných miestach a v druhom prípade by napríklad len zmena malej časti viedla k popretiu identity. Lowe preto nakoniec zastáva názor, že L1 je identické s L2 a L3 je identické s L1, ak nejestvuje L2. Hovorí totiž o možnosti prerušení existencie u artefaktov, teda predmetov vytvorených človekom. Pri nich identita pokračuje u častí, ak sa aj existencia celku preruší, a to vtedy, ak neboli plne začlenené do iného predmetu toho istého druhu. Ako príklad uvádza hodinky alebo stan. Hodinky možno rozložiť na súčiastky, tie vyčistiť a znova poskladať a tieto poskladané hodinky sú identické s tými, z ktorých častí boli poskladané, ak sa po rozobratí hodiniek ich časti nestali súčasťou iných hodiniek. Identita artefaktu pokračuje u častí delených len po určitú hranicu, nepokračuje u hodiniek rozčlenených na atómy. Vtedy by ich totiž nebolo už zrejme možné poskladať dohromady, a toto závisí od prirodzeného druhu vecí. Lowe na rozdiel od Inwagena prijíma aj existenciu zložených vecí, akými sú lode, stany, hodinky, ako aj pojmov substancie, matérie a formy.³² Identitu pri prerušení existencie veci Lowe už neprijíma pre živočíchy, zrejme preto, lebo po ich rozložení na časti by sa už nepodarilo vytvoriť funkčný celok. To platí zrejme pre vyššie druhy živočíchov, ale nie pre nižšie, lebo napr. pri prerezaní červíka jedna časť z neho môže dorásť na celok.

Podľa ďalšej teórie D. von Wachtera³³ sú základnou ontologickou kategóriou materiálnych entít polia.³⁴ Pod poľami chápe bezhraničné a ľubovoľne deliteľné entity. Pole sa rozprestiera v celom priestore. Celý priestor tvorí viacero polí

³⁰ Porov. P. VAN INWAGEN, *Material Beings*, Ithaca: Cornell University Press, 1990, s. 30–98. Van Inwagenovu koncepciu ontologického vysvetlenia materiálnych predmetov napáda Sider a ako alternatívu navrhuje zloženie materiálnych telies z bezatómového odpadu (*atomless gunk*). Porov. T. SIDER, „Van Inwagen and the Possibility of Gunk,” *Analysis* 53, č. 4 (1993): 285–289. Siderovu kritiku vyvracia K. J. SALSBERY ako nedostatočnú. Porov. K. J. SALSBERY, „Van Inwagen and Gunk: A Response to Sider,” *Sorites* 3, č. 7 (1996): 21–27.

³¹ E. J. Lowe mnou označovanú loď L1 nazýva pôvodnou loďou, L2 nazýva renovovanou loďou a L3 rekonštruovanou loďou. K problému Théseovej lode u Loweho porov. E. J. LOWE, *A Survey of Metaphysics*, Oxford: Oxford University Press, 2002, s. 23–34.

³² Porov. LOWE, *The Possibility of Metaphysics*, kap. 5–9, s. 106–209.

³³ Porov. VON WACHTER, *Dinge und Eigenschaften*, s. 207–241.

³⁴ Teóriu polí prevzal von Wachter od Campbella, ktorý polia nazýva aj základnými trópami. Porov. K. CAMPBELL, *Abstract Particulars*, Oxford: Blackwell, 1990, s. 146.

s rozličnou hrúbkou, čiže každé pole sa nachádza s určitou hrúbkou. Elementárne častice (leptóny, bozóny, kvarky) sú miesta, na ktorých polia ukazujú zvýšenú hrúbku. Makroskopické predmety ako stoly sú konglomeráty častíc, čiže sú tiež miestami určitých hrúbok polí. Svet pozostáva z viacerých prekrývajúcich sa polí. Lubovoľný výsek poľa chápe ako tróp, ktorý nazýva aj moment. Skúmania polí prevzal von Wachter z fyziky, a tak medzi základné polia zaraďuje s Campbellom (1) pole gravitácie, (2) pole elektromagnetickej sily, (3) pole silnej elementárnej sily, (4) pole slabej elementárnej sily, alebo (2) so (4) von Wachter podľa fyzikov spája dohromady a ešte uvažuje aj o (5) poli času alebo časopriestoru. Tým pripúšťa tri až päť základných polí ako základných ontologických zložiek materiálnych telies.³⁵ Takéto vysvetlenie materiálnych telies prijal von Wachter na základe neurčitosti ich diachróнной identity, čiže počas časového úseku. Avšak pre osoby vieme podľa von Wachtera presne určiť diachróнную identitu,³⁶ a to na základe toho, že osoby majú stále jednoznačné podmienky identity, lebo majú konkrétnu esencijnú časť. Tá nemôže byť materiálna, lebo konkrétny materiálny orgán, ako napr. srdce či mozog, je deliteľný, a tým nie je jednoznačnou podmienkou identifikácie, a elementárne častice (bozón, kvark, leptón) zas nemajú jednoznačné podmienky identifikácie. Nemôže to byť ani abstraktná nemateriálna časť, čiže nejaký atribút, lebo aj tá musí byť viazaná na niečo konkrétne. Zostáva ako možnosť iba konkrétna nemateriálna časť, ktorá zodpovedá tomu, čo sa tradične nazýva ľudskou dušou.³⁷ Takže aj von Wachter prináša inú ontológiu pre materiálne telesá a inú pre osoby.

Na základe doteraz skúmaných alebo spomínaných koncepcií vytvorím novú tabuľku 5, kde ukážem rozdelenie ontologických koncepcií podľa ich vzťahu k primárnym a sekundárnym ontologickým kategóriám s príkladmi ich zástancov:

	predmety	druhy	mody	atribúty	príklady
1	R	V/R	P	R	Russell, Armstrong
2	P _O /R	S	P _M /R		Campbell, von Wachter
3	S	V/R	P	V	C. B. Martin
4	S	P	V	V	Tichý, B. Smith
5	P	S	S	S	Aristoteles, Bonaventúra, Tomáš Akvinský, Duns Scotus, R. Lullus, Suárez, Loux, van Inwagen, Lowe, Anscombe, Wiggins, Strawson
6	P	V/R	S	V	Ockham

P – primárne ontologické kategórie, P_M – primárne ontologické kategórie pre materiálne predmety, P_O – primárne ontologické kategórie pre osoby, S – sekundárne ontologické kategórie, R – redukované ontologické kategórie, V – vylúčené ontologické kategórie.

³⁵ Porov. VON WACHTER, *Dinge und Eigenschaften*, s. 207–213.

³⁶ Porov. tamtiež, s. 241.

³⁷ POROV. D. VON WACHTER, „Ein bemerkenswerter Unterschied zwischen Personen und Schiffen,“ in *Vielfalt und Konvergenz der Philosophie: Vorträge des V. Kongresses der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie, Innsbruck, 1.–4. Februar 1998*, ed. W. Löffler a E. Runggaldier, zv. 1, Wien: Holder-Pichler-Tempsky, 1999, s. 243–247.

V tejto tabuľke som spomenul aj významné metafyzické systémy v stredoveku, aby sa dali porovnať so základnými pravdami katolíckej viery, ako aj niektorých významných metafyzikov súčasnosti, u ktorých nie je hneď jasné, do ktorej tradície patria. Z uvedeného delenia sa ako vhodné systémy pre katolícku teológiu pre jej adekvátne vysvetlenie náuky o transsubstanciácii javia ako vhodné systémy (5) a (6).

Tým sa ukazuje, že substančné vysvetlenie skutočnosti na všetkých jej stupňoch je adekvátnym pre niektoré pravdy katolíckej teológie, ako napríklad pre transsubstanciáciu,³⁸ a zároveň aj rozumovo obhájiteľné.³⁹ Tým nie sú ešte určené možnosti filozofického podkladu na vysvetlenie ďalších pravd katolíckej viery, ako napríklad problém vzťahu ľudského tela a duše. Preto substančné vysvetlenie skutočnosti nazvem hrubozrnným metafyzickým vysvetlením skutočnosti.

Na vysvetlenie vzťahu ľudského tela a duše katolícka Cirkev definovala na Viedenskam koncilu konštitúciou *Fidei catholicae* zo 6. 5. 1312 ako pravdu viery, že ľudská duša je osebe a esenciálne formou tela.⁴⁰ Teda na spresnenie substančného modelu je ešte potrebné túto štruktúru doplniť aj o vnútornú štruktúru substancií, ktorá pri materiálnych substanciách pozostáva z matérie a formy a pri duchovných z formy, čo vyplýva z toho, že ľudská duša sa chápe ako duchovná substancia. Túto náuku nepriamo, teda nie doslovne, zastáva Kongregácia pre náuku viery svojím vyhlásením o pretrvávajúcom princípu „ja“ človeka aj po jeho smrti, nazvanom ako duša, ktorý čaká na spojenie s telom.⁴¹ Táto vnútorná štruktúra substancií predstavuje jemnozrnné metafyzické vysvetlenie skutočnosti. V súlade s katolíckou vierou bude teda taká metafyzika, ktorá pripúšťa aj vnútornú štruktúru substancií, materiu a formu pre materiálne substancie, a formu pre duchovné substancie, alebo to, čo zodpovedá týmto pojmom. V rámci stredovekých koncepcií metafyzik náuku o duši ako forme tela zastáva aj Bonaventúra, aj keď ešte prijíma zloženie duše z matérie a formy ako metafyzických princípov.⁴² Aj Duns Scotus prijíma náuku o duši ako forme tela a snaží sa ju aj dokázať rozumom.⁴³ Takisto R. Lullus prijíma ľudskú dušu ako formu tela a chápe ju ako duchovnú formu na rozdiel od materiálnych telies, ktoré sa skladajú z matérie a formy.⁴⁴

Podobne van Inwagen argumentuje za dualizmus proti fyzikalizmu pri vysvetlení človeka. Pod dualizmom chápe názor, že ľudská osoba je nefyzickou vecou, čo znamená, že nie je fyzickou vecou ani sa neskladá z častí, ktoré by boli fyzickými vecami. Fyzikalizmus zastáva názor, ktorý hovorí, že ľudská osoba je fyzickou vecou. Jediným nevyvrátiteľným argumentom za dualizmus pre vysvetlenie človeka

³⁸ Osobitnú definíciu transsubstanciácie používa R. Lullus: „Transubstantiatio est actus naturae in transubstantiatio, denudata forma antiqua et induta forma nova“ (R. LULLUS, *Ars brevis*, lat.-dt., Hamburg: Meiner, 1999, II, 12, 67, s. 86). Pritom pri zmene formy myslí zrejme aj na zmenu substancie.

³⁹ K potrebe pojmu substancia pre formulovanie transsubstanciácie a jej adekvátnosti na vyjadrenie premenenia chleba a vína na Telo a Krv Ježiša Krista v cirkevných dokumentoch a teologickej diskusii porov. E. JINDRÁČEK, „Užití filozofických terminů οὐσία, substantia a jejich odvození v dogmatu,“ *Studia theologica* 5, č. 4 [14] (2003): 49–54.

⁴⁰ Porov. DH 902, s. 391.

⁴¹ Porov. SACRA CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, „Epistula ad Venerabiles Praesules Conferentiarum Episcopaliū de quibusdam questionibus ad Eschatologiam spectantibus,“ *Acta Apostolicae Sedis* 71, č. 11 (1979): 941.

⁴² Porov. A. POMPEI, *La filosofia cristiana di San Bonaventura*, Roma: Miscellanea Francescana, 1996, s. 92–96.

⁴³ Porov. B. BONANSEA, *L'uomo e Dio nel pensiero di Duns Scoto*, Milano: Jaca Book, 1991, s. 22–27.

⁴⁴ Porov. E. W. PLATZECK, Raimund Lull: *Sein Leben, seine Werke, die Grundlagen seines Denkens (Prinzipienlehre)*, zv. 1, Düsseldorf: Schwann, 1962, s. 133.

je podľa van Inwagena názor, že dualizmus umožňuje vysvetliť identitu osoby v čase. Pritom argumentuje proti dualizmu vlastností, lebo ten pripúšťa aj možnosť, že mentálne vlastnosti sú fyzikálnymi vlastnosťami, iba sú popisované mentálnymi pojmami, ako aj za to, že fyzikalizmus či už vo forme teórie identity typov (určité typy mentálnych stavov sú identické s určitými typmi fyzikálnych stavov) alebo jednotlivín (určité mentálne stavy sú identické s určitými fyzikálnymi stavmi) nemožno vyvrátiť pomocou myšlienkových experimentov.⁴⁵ Dualizmus entít pri vysvetlení ľudskej osoby ešte nezabezpečuje prijatie nesmrteľnosti duchovnej entity, ale iba jej možnosť.⁴⁶ Avšak jasnejšie tento dualizmus vysvetľuje Meixner v diele *Ereignis und Substanz*, kde pre človeka prijíma a zdôvodňuje prijatie substancie ako ľudskej duše a tak prijíma dualizmus dvoch entít, substanciu (dušu) a telo pre človeka. Pritom ale vysvetľuje, že jeho chápanie duše nie je karteziánske *res cogitans* ani prúd vedomia, ani nie je duša vždy nositeľom vedomia. Meixner ďalej dokazuje, že iba osoba môže hovoriť „môj“, a to iba preto, že je substanciou. Aj keď Meixner nepoužíva na vysvetlenie vzťahu tela a duše pojmy matéria a forma, vysvetľuje psychofyzické vzájomné účinkovanie ako uskutočnenie epistemizovanej, nie ontickej kauzálnej „relácie“, ⁴⁷ čiže ide o nahradenie prírodovedeckej kauzality epistemickou zdanlivou kauzalitou.⁴⁸ Podľa Meixnerových skúmaní môžu totiž kauzálne účinkovať iba substancie a tie môžu zapríčiniť aj udalosti.⁴⁹ Nemôže jestvovať kauzálny vzťah medzi dvoma udalosťami. Preto ak ľudská osoba niečo zapríčiňuje, koná to vlastne duša cez telo ako svojho reprezentanta.⁵⁰

V tomto náčrte som spomenul dve základné pravdy viery, pre ktoré majú byť otvorené metafyzické systémy, ktoré chcú byť vhodné pre rozvíjanie katolíckej teológie. Najprv som spomenul pojem transsubstanciácie a ukázal na príklade najvýznamnejších stredovekých a niektorých súčasných koncepcií, nakoľko sú v zhode s touto pravdou viery. Tie, ktoré ju umožňujú vyjadriť, som označil ako hrubo zrnne vhodné pre katolícku teológiu.

Potom som na príklade ďalšej pravdy viery o vzťahu duše a tela ukázal, že aj v rámci hrubo zrnne vhodných metafyzických koncepcií musia byť otvorené aj pre túto pravdu viery, ak chcú byť jemno zrnne vhodné pre použitie v katolíckej teológii. Tým nechcem povedať, že som spomenul všetky pravdy viery a ich možnosti vyjadrenia v metafyzických systémoch. Vybral som len dve základné pravdy katolíckej viery, ktoré sa mi zdali byť vhodné na zadelenie metafyzických systémov vhodných na ich vyjadrenie. Ešte by sa mohla zaradiť napríklad pravda o možnom istom poznaní Boha zo stvorenia,⁵¹ čo vyjadruje filozoficky napríklad päť ciest k Bohu Tomáša Akvinského,⁵² čo však prenechávam na iné podrobnejšie skúmanie.

⁴⁵ Porov. VAN INWAGEN, *Metaphysics*, s. 166–201.

⁴⁶ Porov. U. MEIXNER, *The Two Sides of Beings: A Reassessment of Psycho-Physical Dualism*, Paderborn: Menits, 2004, s. 67–75.

⁴⁷ Porov. U. MEIXNER, *Ereignis und Substanz: Die Metaphysik von Realität und Realisation*, Paderborn: Schöningh, 1997, s. 324–359.

⁴⁸ Porov. tamtiež, s. 121.

⁴⁹ Porov. tamtiež, s. 131–145.

⁵⁰ Tamtiež, s. 358.

⁵¹ Porov. *DH* 3005, s. 814.

⁵² Literatúry k Tomášovým piatim cestám je nesmierne veľa. Spomeniem bez nároku na úplnosť len tú, ktorá sa nimi v poslednej dobe zaoberá na Slovensku a v Čechách: J. FUCHS, *Cesta k důkazu Boží existence*,

Z uvedeného vyplýva, že nielen metafyzické koncepcie stojace v základoch tomizmu, ale aj skotizmu, bonaventurianizmu, prípadne lullizmu či suarezianizmu, sú vhodné na vyjadrenie základných právd katolíckej viery. Okrem toho aj niektoré súčasné metafyzické systémy analytickej metafyziky, aj keď používajú inú terminológiu, sa zdajú byť vhodné ako podklad na explikáciu základných právd katolíckej viery, a to tie, ktoré prijímajú substančnú ontológiu a vnútornú štruktúru substancií ako to, čo zodpovedá aristotelovskej matérii a forme. Bolo by zrejme vhodné všimnúť si podnety z ich náuk na vypracovanie systémov katolíckych metafyzických koncepcií vhodných pre katolícku teológiu.

Plurality of Catholic Metaphysical Frameworks

Keywords: Catholic metaphysics; Substance; Transubstantiation; Matter and form; Analytic ontology

Abstract: John Paul II's encyclical *Fides et ratio* recognizes the possibility of the existence of different Catholic metaphysical conceptions. Using the issue of transubstantiation as the central expression of the Catholic faith as an example, the suitability of current systems of analytic metaphysics is examined for their use within Catholic philosophy. Those that enable such a use are labeled as suitable in a broad sense for Catholic theology. Moreover, using the example of a truth of faith concerning the relationship between soul and body, an examination was undertaken which showed that, even within the framework of metaphysical conceptions that are suitable in a broad sense, they must remain open for this particular truth of faith if they are to be suitable, not only in a broad, but also in a narrow sense, for their use in Catholic theology.

Praha: TRS; Olomouc: Věž, 1991; P. MATERNA, „Několik poznámek z pera logika,“ *Filosofický časopis* 40, č. 3 (1992): 526–528; P. MATERNA, „Filozofický intervent odpovídá,“ *Filosofický časopis* 40, č. 6 (1992): 1051–1053; V. A. ČUNDERLÍK, „Analyse des Kausalprinzips,“ in *Science and Philosophy in Shaping Modern European Culture III*, ed. E. Gál, Bratislava: Komunikácia, 1995, s. 131–149; J. FUCHS, „Filosofické intervence moderního logika,“ in *Kritické úvahy II*, Praha: Krystal OP, 1994, s. 40–47, tiež *Filosofický časopis* 40, č. 6 (1992): 1045–1051; J. P. ONDOK, *Důkaz nebo hypotéza Boha?* Svitavy: Trinitas, 1998; J. KEKELÁK, *Cesta k poznávání existence Boha po stopách Tomáše Akvinského*, Svit: Katolícke biblické dielo, 2000; R. CARDAL, *Bůh ve světle filosofie*, Praha: Krystal OP, 2001; P. VOLEK, „Zmysel Tomášových rozumových cest k Bohu a ich funkcia v teológii,“ in *Zborník filozoficko-teologických štúdií*, ed. P. Volek, Banská Bystrica-Badín: Kňazský seminár sv. Františka Xaverského, 2002, s. 3–20; P. VOLEK, „Súvislosti rozumových cest k Bohu so súčasnou logikou a teóriou vedy,“ *Disputationes scientiificae Universitatis Catholicae in Ružomberok* 2, č. 2 (2002): 3–17; F. GAHER, „Dôkaz existence Boha u Tomáša Akvinského z účinnej príčiny,“ in *Logika pre každého*, 3. vyd., Bratislava: Iris, 2003, s. 383–388; P. DANCÁK, „Ex parte motus – prvá racionálna cesta k uznaniu Božej existencie vo filozofii sv. Tomáša Akvinského,“ *Theologos* 5, č. 1 (2004): 139–147.