

SÉMANTIKA TOMÁŠA AKVINSKÉHO

Peter VOLEK

SEMANTICS OF THOMAS AQUINAS

The author analyses the semantics in theological context as well as the hierarchy of science according to Thomas Aquinas. By means of the analysis of the use of supposition, of the relation between God and creation and divine persons he shows that according to Thomas Aquinas logic is the necessary and metaphysics the sufficient condition of theology. The author argues that Thomas Aquinas is an adherent of the inherence theory of predication, nevertheless in some contexts he implicitly overcomes the latter in favour of functional theory of predication.

ÚVOD

V tomto príspevku by som chcel ukázať na základe analýzy sémantiky Tomáša Akvinského, použitej prevažne v teologickom kontexte, a jeho chápania hierarchie vied, že logika je v jeho koncepcii nutnou a typ metafyziky postačujúcou podmienkou teológie. Pod nutnou podmienkou chápem podmienku, bez ktorej by sa daná vec, udalosť, predmet, disciplína nedala vôbec uskutočniť, jej smerovanie a prípadne členenie či uskutočnenie závisí od podmienky postačujúcej. Pod typom metafyziky chápem náčrt metafyziky v pojmovom aparáte, vyplývajúcom z určitého chápania bytia, zo zdôrazňovania niektorých prvkov a preferovania určitých schém. Niektoré základné typy metafyziky sa sformovali vo filozofickom myslení v staroveku a stredoveku, napríklad platónsky, aristotelovský, novoplatónsky, tomistický, skotistický, suareziansky, lullistický či augustínovský typ.

1. Stredoveká filozofia a teológia

Aby sme pochopili použitie logiky a metafyziky u Tomáša Akvinského, musíme si uvedomiť, že v stredoveku sa filozofia a s ňou súvisiaca teológia pestovala predovšetkým vo forme komentárov k významným filozofickým a teologickým textom ([20], 135). Významnými komentovanými textami vo vrcholnom stredoveku boli texty Boethia, Pseudo-Dionýza Areopagitu, Aristotela, najmä po preklade jeho diel do latinčiny, a *Sentencie Petra Lombardského*. *Sentencie Petra Lombardského* (v ďalšom ich uvádzam ako *Sentencie*) z prvej polovice 12. storočia predstavovali v štyroch knihách zbierku dogmatických sentencií, najmä Augustínových výrokov, usporiadaných do systému,

a od čias Alexandra z Halesu v Paríži sa pre študentov teológie stali záväzným textom, určeným na komentovanie. V rámci týchto komentárov mnohí teológovia priniesli aj vlastné myšlienky, ktoré možno zistiť len starostlivým štúdiom a porovnaním so samotnými *Sentenciami*, pričom za tristo rokov ich záväznosti pre študentov teológie vzniklo množstvo komentárov, z ktorých sa dodnes zachovalo vyše 1400 rozličných spracovaní ([22], 132-133). Pritom je zaujímavé, že samotné *Sentencie* sa v I. kapitole I. dištinkcie zaoberajú sémantickou analýzou jazyka, ktorým možno hovoriť o Bohu a o iných veciach, a to tak, že jazyk hovorí o veciach alebo o znakoch. Peter Lombardský teda preberá názor sv. Augustína ([3], l. I, cap. 2, Nr. 2) a aplikuje ho na obsah Svätého písma a na náuku katolíckej viery, pričom rozlišuje znaky bez ospravedlňujúceho účinku, napríklad právnické znaky (sacramenta legalia), a znaky s priaznivým účinkom na ľudské vnútro, napríklad evanjeliové sviatosti (evangelica sacramenta). Z toho potom vyvodzuje, že sa majú používať tie znaky, ktoré niečo pridávajú k významu veci, čím myslí zrejme kresťanské sviatosti ([19], d. 1, cap. 1). Na základe toho, ako aj na základe použitia ďalšej Augustínovej myšlienky, vyjadrenej pomocou páru pojmov uti-frui (uti – užívať kvôli sebe, frui – tešiť sa kvôli samotnému predmetu), potom aj delí svoje *Sentencie* na dve časti, z ktorých prvá hovorí o veciach (Boh (frui) – I. kniha, celé stvorenie (uti), hriech človeka, milosť – II. kniha; vtelenie Boha, cnosti, príkazy – III. kniha) a druhá o znakoch (sviatosti ako prostriedky návratu k Bohu, eschatológia – IV. kniha).

2. Supozícia a signifikácia

Tomáš Akvinský to na začiatku svojho *Komentára k Sentenciám* preformuloval tak, že prvé tri knihy *Sentencií* sú kompiláciou výrokov najmä svätých a slúžia na povzbudenie pri pestovaní teológie, lebo sa dotýkajú pravdy, kým štvrtá kniha prehľbuje poznatky o sviatostiach ([25], d., q. 1, a.). Na tomto mieste teda Tomáš nehovorí bližšie o znakoch a veciach, ale na iných miestach sa dotýka supozície, ktorá je týmto delením na znaky a veci už naznačovaná a ktorá tieto poznatky ešte ďalej prehľbuje. Pod supozíciou u Tomáša možno rozumieť náuku o zastupovaní: nejaký pojem zastupuje vo výroku napríklad nejaký iný pojem alebo nejakú vec.

Tomáš Akvinský používa samotný pojem supozície (suppositio) vo svojich dielach 349 krát, no väčšinou ho používa vo význame presupozície, teda predpokladu nejakého argumentu ([9], 930-933). Okrem toho omnoho častejšie používa pojem supozitum (suppositum) v metafyzickom zmysle, chápaný ako osoba alebo hypostáza a odlišný od esencie alebo prirodzenosti.

2.1. Dejiny pojmu supozícia

Za pôvodcu pojmu supozícia označujú W. a M. Knealovci Viliama zo Sherwoodu ([16], 246) a za možný prameň personálnej supozície Boethiovo rozlíšenie medzi osobou a dvoma prirodzenosťami v Kristovi ([16], 256). Podľa Bocheňského sa supozícia utvárala už v polovici 12. storočia a v polovici 13. storočia bola už jasne vyprofilovaná, pričom medzi prvými pojem supozície používali Peter Španielsky a Viliam zo Sherwoodu ([5], 183-186). Ešte staršími zdrojmi teórie supozície boli Augustín v spisoch *O učiteľovi* ([2], II, 3-VIII, 24) a *O kresťanskej náuke* ([3], I, 1, II, 2-4), latinský gramatik Priscián a komentáre k nemu ([23], 389-406) a sv. Anzelm z Canterbury v spise *O gramatikovi* ([1], 4.621, 4.234), pričom tí ešte nepoužívali pojem supozícia – napríklad Anzelm ju nazýval apeláciou. A tak Augustín rozlišuje vedu o veciach a vedu o znakoch, pričom znaky označujú niečo iné, t. j. pojem môže zastupovať nejakú vec alebo znak, pomocou ktorého poukážeme na inú vec. V stredovekých komentároch k starovekému gramatikovi Prisciánovi (*Glosulae*) sa význam slova nechápe ako vzťah medzi hlasom (vox) a vecou (res, forma), ale do hry vstupuje aj úmysel hovoriaceho (intentio). Preto niektoré slová pomenúvajú (označujú čiže zastupujú) priamo veci, iné zasa iba samotné slová ([13], 19). Anzelm z Canterbury zasa rozlišuje význam skrze seba (significatio per se) a význam skrze iné (significatio per aliud) ([1], 4.4210). Toto rozlišovanie je predchodcom supozície, zastupovania veci alebo pojmu. Keďže Tomáš Akvinský aj výslovne používal pojem supozície, zavedený do filozofie asi iba sto rokov pred ním, znamená to, že si všímal nielen staršiu, ale aj novšiu filozofickú a logickú literatúru, prijímal jej výsledky a používal ich aj v teologickom kontexte. Už len v tom môže byť poučením aj pre dnešných teológov, aby si všímali aj súčasnú filozofiu a logiku a snažili sa ju aplikovať v teologickom bádání, a tak napodobniť samotný štýl a postup Tomáša Akvinského. Tomáš použil supozíciu, a tým ukázal aj jej význam a dôležitosť pre teológiu. Samotný Tomáš si teda v skutočnosti vážil zavedenie supozície viac, než pripúšťajú napríklad W. a M. Knealovci, podľa ktorých teória supozície vznikla ako nepresnosť pri preklade z latinčiny, ako aj v dôsledku problémov spôsobených Aristotelovou náukou o všeobecných pojmoch ([16], 273-274). Ba dokonca pri jej aplikácii ju použil nielen ako čosi podradné alebo vedľajšie, ale logiku chápal ako nutnú a typ metafyziky ako postačujúcu podmienku teológie, čo ukážem na niekoľkých konkrétnych príkladoch.

2.2. *Supozícia a signifikácia pri riešení kristologického problému vtelenia*

V teologickom kontexte pri riešení kristologického problému vtelenia (totiž pri otázke, ako vysvetliť, že Boh sa stal v Kristovi človekom, a pritom zostal Bohom) používa Tomáš práve pojem supozície. Pri riešení tohto problému Tomáš spomína najprv rozličné riešenia, ktoré hovoria o dvoch (duša, telo) alebo troch substanciach v Kristovi (duša, telo, osoba). V odpovedi na tieto námietky Tomáš rozlišuje medzi supozíciou a signifikáciou, pričom pod signifikáciou možno rozumieť vlastnosť, vďaka ktorej sa materiálny predmet stáva znakom, čiže význam, ktorý prislúcha pojmom nezávisle od kontextu: "Odpovedám tvrdením, že v každom mene treba rozlišovať dve časti: to, z čoho sa ustanovuje meno, čo sa nazýva kvalitou mena; a to, čomu sa priradzuje meno, čo sa nazýva substanciou mena: a o mene vo vlastnom zmysle sa hovorí, že signifikuje (dicitur significare) formu alebo kvalitu toho, z čoho sa ustanovuje meno; hovorí sa však, že pravdivo supponuje (dicitur vero supponere) to, z čoho sa ustanovuje." ([25], III, d. 6, q. 1, a. 3, c)¹ Potom v ďalšej časti odpovede Tomáš dopĺňa, že človek u Krista zahrnuje tri substancie: dve na základe signifikácie (telo a duša) a jednu na základe supozície (osoba Božieho Syna), no nie mnohoznačne, lebo chápanie človeka zloženého z dvoch alebo troch substancií je zapríčinené rozdielnou supozíciou pojmov (čiže rozdielnou referenciou na Krista a iných ľudí), a nie rozdielnou signifikáciou. Tu totiž Tomáš používa princíp, podľa ktorého mnohoznačnosť spôsobuje iba rozdielna signifikácia, ale nie rozdielna supozícia, ([24], 274; [25], III, d. 6, q. 1, a. 3, ad 1).

Ďalšie použitie supozície v teologickom kontexte u Tomáša prináša už aj pomenovanie rozličných supozícií. Tomáš používa supozíciu aj pri riešení trojičných problémov v súvislosti s vtelením Krista. Ide o riešenie otázky, či by mohli všetky tri božské osoby (Otec, Syn, Duch Svätý) prijať číselne identickú ľudskú prirodzenosť, ktorá označuje nie identitu druhu, ale identitu individua. V šiestej námietke proti tejto téze sa hovorí, že by to nebolo možné, lebo tri božské osoby by aj boli, aj neboli jedným človekom. Boli by jedným človekom, lebo by prijali číselne identickú ľudskú prirodzenosť. Ale tento jeden človek by tak supponoval osobu Otca, Syna alebo Ducha Svätého, teda tri osoby, čo je však nemožné ([25], III, d. 1, q. 2, a. 4, ag. 6). V odpovedi na túto námietku Tomáš hovorí, že takýto rozpor nastáva na základe zmiešania dvoch druhov supozícií, prirodzenej a akcidentálnej: „K šiestemu tvrdím, že ak by sa substantívnymi pojmami označovalo alebo spoluoznačo-

¹ Vo všetkých citátoch z diel Tomáša Akvinského ide o vlastné preklady autora state z latinčiny. Aristotela označuje Tomáš Akvinský často ako Filozofa.

valo plurálne z jednoty alebo z plurálnosti označených foriém, hovorili by o troch ľuďoch ako o jednom, ktorí by prijali jednu ľudskú prirodzenosť, ako keď sa kvôli jednej božskej prirodzenosti hovorí o jednom Bohu a ako sa nazýva celá Trojica jediným pravým Bohom podľa Augustína a Barucha 3,36: Toto je náš Boh a iného popri ňom uznať nemožno; tak možno povedať: Tento samotný človek je Otec i Syn i Duch Svätý. Vtedy by tento pojem človek suponoval vec ľudskej prirodzenosti bez rozlišovania troch osôb tak, ako tento pojem Boh suponuje na spomenutých miestach vec nerozlíšenej božskej prirodzenosti. Toto je supozícia podľa svojej prirodzenosti a kvázi-spoločný pojem pre tri osoby; no supozícia, ktorá suponuje Otca a Syna, je sama osebe akcidentálna a je to kvázi-diskrétny pojem.“ ([25], III, d. 1, q. 2, a. 4, ad 6) Podľa Sweeneho na základe tohto citátu sa zdá, že Tomáš zastáva krajný realizmus, a to z dvoch dôvodov: 1. prirodzenú supozíciu definuje ako pojem zastupujúci prirodzenosť, a nie individuá; 2. osobnú supozíciu nazýva akcidentálnou, takže sa zdá, že referenciu chápe ako prvotnú vo vzťahu k prirodzenosti, a nie vo vzťahu k individuu. Sweeney však dodáva, že pri zohľadnení širšieho kontextu, na základe ktorého môžeme presnejšie určiť chápanie jednotlivých pojmov u Tomáša Akvinského, chápe Tomáš ľudskú prirodzenosť ako individuálnu prirodzenosť. Okrem toho celý argument aj odpoveď naň je v konjunktíve, nielen preto, že iba druhá božská osoba prijala ľudskú prirodzenosť, ale aj preto, lebo človek nevlastní ľudskú prirodzenosť rovnakým spôsobom ako Boh božskú prirodzenosť. Z toho potom podľa Sweeneho nie je celkom jasné, čo vlastne chce Tomáš týmto argumentom povedať, keďže celý je iba v konjunktíve ([24], 276-277). Tomáš tu zrejme chcel priblížiť jedno možné vysvetlenie a dôležité rozlíšenie prirodzenej a akcidentálnej supozície, aby sa vyhol riešeniam, ktoré by mohli viesť k teologickým bludom.

Jasnejšie rozlíšenie supozície prináša Tomáš na inom mieste v teologickom kontexte vtelenia Krista, kde rozlišuje osobnú a jednoduchú supozíciu, keď si všíma rozličné interpretácie propozície „Boh sa stal človekom“. Jedna z troch možných interpretácií je podľa neho interpretácia dovoľujúca chápať človeka skôr v jednoduchej ako v osobnej supozícii, „lebo totiž nie tento človek sa stal Bohom, keďže toto supozitum, osoba Božieho Syna, bola od večnosti Bohom, ani človek ako taký nebol stále Bohom“ ([26], III, q. 16, a. 7, c). Ale náznaky krajného realizmu, ukrytého v tomto Tomášovom riešení, spočívajú v tom, že všeobecná prirodzenosť sa zdá ako nezávislá od individuí. Tieto náznaky sú vyvrátené podľa Sweeneho v odpovedi na 4. námietku ([24], 277): „Ak by sa teda zobralo zo strany subjektu nejaké meno abstraktne označujúce ľudskú prirodzenosť, tak by to mohlo signifikovať subjekt usku-

točnenia, ako keď sa hovorí, že ľudská prirodzenosť sa stala Božím Synom.“ ([26], III. q. 16, a. 7, ad 4)

V tej istej otázke rozdeľuje Tomáš Akvinský supozíciu na osobnú (personalis) a jednoduchú (simplex), pričom osobná suponuje osobu a jednoduchá prirodzenosť ([26], III, q. 16, a. 7, c); ďalej na materiálnu a formálnu, pričom materiálna suponuje supozitum (osobu) v pozícii subjektu a formálna prirodzenosť v pozícii predikátu ([26], III, q. 16, a. 7, ad 4). Tu teda materiálnu supozíciu chápe ako osobnú a formálnu supozíciu ako jednoduchú. No na inom mieste vo filozofickom kontexte chápe Tomáš materiálnu supozíciu ako zastupujúcu meno a formálnu ako zastupujúcu vec, pričom tu Tomáš nepoužíva pojem supozície, ale signifikácie ([30], I. 1, lc. 5, Nr. 6). Materiálnu supozíciu tu zároveň chápe ináč ako v *Teologickej sume*, kde pojem zastupuje prirodzenosť, ktorá nie je iba pojmom, ale aj označením pre vnútorné členenie osoby Krista v Trojici. Tu sa teda ukazuje, že Tomáš nepoužíva vždy rovnakú terminológiu v rovnakom zmysle. Je to zrejme preto, lebo časti teórií, ktoré prevzal z vtedajšej gramatiky a logiky, podriadil vždy aktuálnym teologickým alebo filozofickým kontextom ([18], 228; [8], 54). Všeobecne teda možno povedať, že rozdelenie na materiálnu (osobnú) a formálnu (jednoduchú) supozíciu zodpovedá dnešnému rozdeleniu na jazyk a metajazyk. Pri riešení trojičných problémov spojených s problémami vtelenia rozdeľuje Tomáš supozíciu na prirodzenú a akcidentálnu ([25], III, d. 1, q. 2, a. 4, ad 6), pričom prirodzená suponuje prirodzenosť a akcidentálna osobu. Tieto supozície takisto možno zaradiť do schémy jazyk-metajazyk, lebo akcidentálna suponuje predmet (osobu) a prirodzená prirodzenosť, ktorá je spoločná druhu a v Bohu je spoločná Božej esencii.

2.3. Supozícia a signifikácia pri riešení trojičných problémov

Tomáš Akvinský okrem toho používa náuku o supozícii aj v kontexte riešenia trojičných problémov, a to v súvislosti s otázkou, či možno Božiu esenciu suponovať osobe tak, aby platila pravda viery, že Boh plodí Boha. To neplatí za predpokladu sofistov, že singulárny termín suponuje a signifikuje to isté ([26], I, q. 39, a. 4, ag. 1). Tomáš odpovedá pripomenutím rozlišovania medzi esenciálnou a osobnou supozíciou, ktoré zastával Gilbert z Poitiers ([26], I, q. 39, a. 4, c; [24], 279, pozn. 33), no neuprednostňuje ani osobnú, ani esenciálnu supozíciu, pretože pojem Boh môže suponovať individuálny (Boh) aj univerzálny pojem (osoba) ([26], I, q. 39, a. 4, ad 1). Použitím náuky o supozícii vyvracia Tomáš aj náuku Ioachima z Fiore, ktorý z pravdy viery, že Boh plodí Boha, vyvodzoval to, že esencia plodí esenciu. Tomáš jeho náuku vyvracia tým, že si treba všimnúť nielen signifikovanú vec (res significata), ale aj spôsob signifikovania (modus significandi), čo je iný pojem pre

supozíciu, lebo pojem Boh môže prirodzene zo svojho označenia suponovať osobu, ale pojem esencie už nie, lebo označuje esenciu ako abstraktnú formu ([26], I, q. 39, a. 5, c). Na konci tohto vysvetlenia podáva Tomáš významné vysvetlenie svojej teórie supozície: „A preto to, čo je osobitné pre osoby, ktoré sa navzájom od seba líšia, nemožno prisudzovať esencii, lebo by to označovalo také rozlíšenie v Božej esencii, aké je v supozícii.“ ([26], I, q. 39, a. 5, c)

Tomáš však rozlišuje supozíciu zastupujúcu Boha a supozíciu zastupujúcu človeka, čo Sweeney označuje za kľúč k Tomášovej teórii supozície ([24], 281), no nesprávne označuje svoj citát ako ([26], I, q. 39, a. 5) namiesto správneho ([26], I, q. 39, a. 4, c): „A teda, keďže toto meno Boh označuje Božiu esenciu ako takú, ktorú vlastní, tak toto meno človek označuje ľudskosť v supozite ...“ ([26], I, q. 39, a. 4, c) Tento rozdiel medzi supozíciou pojmu Boha a pojmu človeka je nakoniec spôsobený metafyzickou štruktúrou skutočnosti čiže rozdielnym vzťahom medzi prirodzenosťou a individuom v Bohu a v stvorenstve, ako na to poukazuje Sweeney ([24], 281). Podľa Tomáša totiž v Bohu je esencia totožná s bytím, ale v stvorení sa od neho odlišuje ([33], V, Nr. 80-83), čo predstavuje hlavný metafyzický rozdiel medzi Bohom a stvorením. Rozdiel medzi bytím a esenciou spočíva podľa Tomáša v tom, že bytie sa chápe ako akt, ktorý dáva esencii ako potencii bytie ([26], I, q. 3, a. 4, c). V rámci stvorení Tomáš rozlišuje rozumné substancie, ktorých esencia je nemateriálna, napríklad anjelov, ľudské duše ([33], V, Nr. 83), a substancie zložené z matérie a formy, v ktorých bytie je prijaté a obmedzené prirodzenosťou prijatou do označenej matérie ([33], V, Nr. 91). Týmto rozdielom medzi metafyzickou štruktúrou Stvoriteľa a stvorenia zodpovedá rozdelenie supozície: supozícia sa ináč delí pri aplikácii na stvorenia a pri aplikácii na Boha: „K tretiemu tvrdím, že toto meno Boh ináč suponuje osobu a ináč pojem človek, keďže forma označovaná týmto menom človek čiže ľudskosť (humanitas) sa reálne rozdeľuje na rozličné supozície, prostredníctvom seba suponuje osobu; aj keď neudáva nič, čo by ju určovalo ako osobu, ktorá je odlišeným supozitom. Ani to jedno alebo to spoločné, čo označuje ľudská prirodzenosť, nie je vecou, ale iba získané uvažovaním, takže tento pojem človek nesuponuje spoločnú prirodzenosť, iba ak na základe požiadavky niečoho pridaného, napríklad keď sa hovorí, že človek je druh. Označená forma pre toto meno Boh, totiž Božia esencia, je však z hľadiska veci jedna a spoločná. Teda prostredníctvom seba suponuje spoločnú prirodzenosť, ale konotatívne [k ľudskej prirodzenosti u Krista] suponuje osobu. Teda keď sa hovorí, že Boh plodí, dôvod tohto označenia (ratione actus notionalis) suponuje toto meno Boh osobe Otca. No keď sa hovorí, že

Boh neplodí, nič nebráni tomu, aby sa určovalo toto meno osobe Syna, čo možno chápať tak (datur intelligi), že plodenie by sa protivilo (repugnet) Božej prirodzenosti.“ ([26], I, q. 39, a. 4, ad 3)

Tomáš Akvinský teda na rozdiel od nominalistov a krajných realistov odlišuje signifikáciu od supozície ([24], 289). Ani pluralita supozícií pre jeden pojem netvorí mnohoznačnosť, ktorú tvorí iba pluralita signifikácie: „Ani preto sa nepoužíva mnohoznačne toto meno človek vo vzťahu ku Kristovi a iným ľuďom. Mnohoznačnosť (aequivocatio) sa totiž neprisudzuje na základe rôznych supozícií, ale na základe rôznych signifikácií. Aj meno človeka, priradené Petrovi a Kristovi, signifikuje to isté, totiž ľudskú prirodzenosť, ale nesuponuje to isté: lebo jednému suponuje večné supozitum Božieho Syna, druhému supozitum stvorené.“ ([28], I, 1, cap. 211) Na základe toho, že Tomáš prijal a použil náuku o supozícii aj v teologickom kontexte, a na základe toho, že samotná náuka o supozícii mení význam slov v dôsledku ich supozície, už Tomáš použil princíp závislosti významu slov od kontextu vo vete čiže holizmus. Jeho objaviteľom teda nie je ani Bentham alebo Frege ([10], 10), ako sa domnieva Quine ([21], 69), ani Wittgenstein ([35], 3.3), ale nepriamo Priscián a priamo implicitne tí, ktorí prví používali náuku o supozícii, Viliam zo Sherwoodu a Peter Španielsky ([23], 417). Neskôrša k nim pripojil aj Tomáš Akvinský. Preto by okrem teológov nezaškodilo ani súčasným filozofom a logikom lepšie poznanie stredovekej filozofie a logiky, aby neobjavovali to, čo bolo už dávno pred nimi objavené, aj keď to možno nebolo tak presne formulované.

Keďže Tomáš Akvinský prevzal a používal supozíciu v teologickom kontexte, môžeme to vyjadriť tak, že logická náuka v jeho chápaní a užívaní je nutnou podmienkou teológie. Keďže rozdelenie supozícií závisí od metafyzických predpokladov, najmä od metafyzických rozdielov medzi stvorením a Stvoriteľom, možno typ metafyziky považovať za postačujúcu podmienku teológie v systéme Tomáša Akvinského. Na dôležitosť logiky ako nutnej podmienky teológie poukazuje Tomáš Akvinský aj tým, že na zdôvodnenie viery, napríklad viery v Trojicu, síce nemožno použiť racionálny argument, ale možno ho použiť na dokázanie toho, že z tejto náuky nemožno odvodiť žiadne protikladné dôsledky (radici iam positae ostendat congruere consequentes effectus) ([26], I, q. 32, a. 1, ad 2). V súlade s dnešným chápaním vedy by sme mohli povedať, že základné predpoklady nemajú falzifikované dôsledky ([17], 374), na čo poukazuje Tomášov príklad z astronómie, podľa ktorého z určitých predpokladov možno odvodiť zmyslovo vnímateľné javy, napríklad pohyby telies za predpokladu eliptických dráh ([26], I, q. 32, a. 1, ad 2). Tomášovi ide pritom podľa M. Th. Liskeho zrejme o bežné používanie

jazyka a jeho logické pravidlá, ktoré bežne človek často používa, aj keď ich nepozná, a korektné ich používa aj v teologickom jazyku s použitím niektorých dodatočných premís, napríklad že v reči o Bohu sa používajú substanciálne (subsistentné) relácie na vyjadrenie vzťahov medzi božskými osobami ([17], 375; [26], I, q. 29, a. 4, c). Keď si pripomenieme vymedzenie teológie ako rozvíjania právd viery ľudským rozumom, tak logiku ako nutnú podmienku a typ metafyziky ako postačujúcu podmienku môžeme rozšíriť aj na samotnú teológiu.

3. Relácie a predikácia

3.1. Relácie medzi božskými osobami a medzi Bohom a stvorením

Ďalším príkladom použitia logiky v teológii Tomáša Akvinského je určenie relácií (vzťahov) v Bohu medzi božskými osobami, ako aj medzi Bohom a človekom. Tomáš totiž určuje medzi božskými osobami na základe rovnakej esencie relácie rovnosti a medzi Bohom a stvorením relácie podobnosti. V označení cez meno čiže medzi božskými osobami sú relácie vzájomné na základe rovnakej Božej esencie (v jazyku modernej logiky by sme ich mohli nazvať symetrické), ale vo vzťahu k stvoreniam nie sú konvertibilné (v jazyku modernej logiky by sme ich mohli označiť za asymetrické ([26], I, q. 42, a. 1, ad 3). Relácia rovnosti a relácia podobnosti sú v základnom význame symetrické, čo vyplýva z ich definície: „Odpovedám tvrdením, že je nutné prijať rovnosť (aequalitas) božských osôb. Lebo podľa Filozofa v X. knihe Metafyziky rovné sa označuje akoby cez negáciu menšieho a väčšieho. Nemôžeme totiž prijať v božských osobách niečo väčšie a niečo menšie, lebo, ako hovorí Boethius v knihe O Trojici, ich odlišnosť, totiž božskosť (deitatis), ich sprevádza (comitatur) ... Je to preto, že nerovnosť nemôže byť číslo jednej kvantity. Kvantita v božských [osobách] však nie je nič iné ako ich esencia. Ak by teda medzi božskými osobami bola nerovnosť, nebola by v nich jedna esencia, takže by tieto tri osoby neboli jedným Bohom, čo je však nemožné. Preto je potrebné prijať rovnosť božských osôb.“ ([26], I, q. 42, a. 1, c) “... rovnosť zahrnuje v sebe podobnosť a niečo viac, keďže vylučuje odchýlku. O všetkom totiž, čo sa stretáva v jednej forme, možno povedať, že je podobné.“ ([26], I, q. 42, a. 1, ad 2)

Podľa Tomáša však bežné pojmy môžu mať okrem tohto hlavného významu aj viacero konotácií v rozličných formách slov (nominálne, verbálne), takže môžu dosiahnuť aj asymetrickú reláciu; takto interpretuje Tomášove texty Liske ([17], 377). Asymetrickú reláciu zahrnutú v relácii podobnosti vo vzťahu k stvoreniam Tomáš označuje ako prijatie (accipere), tá však má

v rozličných slovných fomách rozličnú podobu: „Čo sa týka [relácií] k stvoreniam, ako hovorí Dionýz v IX. kapitole diela O božských menách, neprijíma sa konverzia rovnosti a podobnosti. To, čo je zapríčinené, sa označuje ako podobné príčinám, keďže je v nich forma príčin, ale nie opačne, lebo forma je principiálne v príčine a sekundárne v účinku. Slovesá však označujú rovnosť v zmene. Aj keď zmena nie je v božských osobách dovolená, je tam prijatie (accipere). Syn totiž prijíma od Otca, a teda je mu rovný, a nie opačne, preto hovoríme, že Syn je spolurovný (coaequalis) Otcovi, a nie opačne.“ ([26], I, q. 42, a. 1, ad 3)

Dôvody na asymetrickosť relácie medzi Bohom a stvorením sú metafyzické a teologické, keďže symetria by zrušila odlišnosť medzi Bohom a stvorením. Samotné relácie rozdeľuje Tomáš Akvinský na reálne (relatio realis), ak sú to relácie medzi dvoma vecami v ich prirodzenosti, napríklad relácie medzi osobami v Bohu ([26], I, q. 28, a. 1, c) a relácie stvorenstva k Bohu ([26], I, q. 28, a. 1, ad 3), a rozumové (relatio rationis), ak sú medzi dvoma pojmi, pomocou ktorých rozum rozmýšľa o svojich predmetoch ([26], I, q. 28, a. 1, ad 2), napríklad relácie Boha k stvorenstvu ([26], I, q. 28, a. 1, ad 3), lebo Boh stvorenstvo najprv myslí a až potom stvorí. Podľa Tomáša Akvinského relácia patrí medzi akcidenty, preto jej v stvorenstve prináleží akcidentálne bytie. V Bohu dostáva relácia ako všetko v ňom esenciálne bytie, preto ju nazýva subsistentnou, čo znamená subsistovať osobe (hypostáze) v Božej prirodzenosti: „Ak by sa správne chápala relácia podľa toho, že je akcidentom, tak inheruje v subjekte a má v ňom akcidentálne bytie... Čokoľvek však, čo má v stvorených veciach akcidentálne bytie, má, keď sa prenesie na Boha, substanciálne bytie. V Bohu totiž nič nie je ako akcident v subjekte, ale všetko, čo je v Bohu, je jeho esenciou. Ak vychádzame z toho, že relácia v stvorených bytiach má akcidentálne bytie v subjekte, relácia reálne existujúca v Bohu má bytie Božej esencie, v ktorej všetko jestvuje.“ ([26], I, q. 28, a. 2, c) „Relácia v božských osobách nie je ako akcident prebývajúcí v subjekte, ale je samotnou Božou esenciou, je subsistentná, pretože subsistuje ako Božia esencia. Ak božstvo je Boh, tak božské otcovstvo je Boh Otec, ktorý je božskou osobou. Božská osoba označuje reláciu ako subsistentnú. To je označenie relácie na spôsob substancie, ktorá je hypostázou subsistujúcou v Božej prirodzenosti; takže subsistujúca v Božej prirodzenosti nie je ničím iným ako Božou prirodzenosťou.“ ([26], I, q. 29, a. 4, c)

Z Tomášových textov vyplýva, že reálne a racionálne relácie nie sú navzájom zameniteľné, teda sú asymetrické. Tomáš rozlišuje aj osobné (personalis) a jednoduché (simplex) relácie, pričom toto rozlíšenie preberá od sv. Augustína. Osobná relácia konštituuje osobu, ide o reláciu božských osôb ([26], I, q.

34, a. 3, ad 1). Jednoduchá relácia referuje na prirodzenosť ([25], I, d. 4, q. 2, a. 2, ex.). Tieto dve rozlíšenia relácií závisia od referencie čiže od toho, na čo referujú. Môžeme to vyjadriť aj pomocou supozície čiže pomocou toho, čo zastupujú: buď osobu, alebo prirodzenosť. Osobné relácie sú reálne, keďže referujú na reálne jestvujúce osoby. Jednoduché relácie sú rozumové, keďže nereferujú na osoby, ale na prirodzenosť, čo je rozumový pojem označujúci metafyzickú štruktúru v nejakej osobe alebo veci.

Okrem tohto rozlíšenia relácií Tomáš používa aj iné rozlíšenie, podľa ktorého diferencuje v Bohu štyri relácie, ktoré môžeme označiť ako asymetrické, pričom tvoria dva páry: otcovstvo (*paternitas*) – synovstvo (*filiatio*), dýchanie (*spiratio*) – pochádzanie (*processio*). Otcovstvo a synovstvo, ako aj dýchanie a pochádzanie sú navzájom protikladné, dýchanie a pochádzanie však nie sú protikladné ani k otcovstvu, ani k synovstvu ([26], I, q. 30, a. 2, c, ad 1). Dýchanie nie je osobnou reláciou ([26], I, q. 30, a. 2, ad 1), keďže netvorí osobu, ale ide o trojčlennú reláciu medzi Otcom, Synom a Duchom Svätým. Tomáš nazýva otcovstvo aj aktívnym plodením (*generatio activa*) a synovstvo pasívnym plodením (*generatio passiva*) ([25], I, d. 7, q. 2, a. 1, c). Dýchanie Tomáš nazýva niekedy aj aktívnym dýchaním (*spiratio activa*) ([25], I, d. 13, q. 1, a. 4, c) a pochádzanie pasívnym dýchaním (*spiratio passiva*) ([26], I, q. 43, a. 2, c). Tieto relácie v Bohu medzi božskými osobami sú zároveň reálnymi reláciami, až na aktívne dýchanie, ktoré je iba rozumovou reláciou.

Prepokladom na to, aby sa to dalo prijať, je chápanie relácie ako osobitej formy predikácie, čo znamená, že dvojčlenná (v prípade dýchania trojčlenná) relácia sa s jedným členom relácie (v prípade dýchania s dvoma členami) môže spájať tak, že tvorí predikát, ktorý môže byť vyslovený o druhom člene relácie ako o subjekte. Takéto chápanie relácie v súčasnej analytickej filozofii zastáva pod vplyvom B. Russella (P. T. Geach [11], 319-321; [17], 380), čo zodpovedá Tomášovi ([26], I, q. 28, a. 2, c): „... iba v tých [reláciách], ktoré sa vyslovujú k niečomu, nachádza sa nejaká [relácia] iba podľa rozumu, a nie podľa veci. Neplatí to v iných druhoch, keďže iné druhy ako kvantita a kvalita, označujú podľa vlastného dôvodu niečo inherujúce v niečom. Tie však, ktoré sa vyslovujú k niečomu, označujú podľa vlastného dôvodu iba ohľad na iné (*respectum ad aliud*).“ ([26], I, q. 28, a. 1, c) „Ak by sme uvažovali o reláciách aj v stvorených veciach, tak vzhľadom na to, čím sú relácie, nachádza sa v nich asistentné bytie (*esse assistentes*), nie vnútorne pripojené (*non intrinsecus affixae*); ktoré istým spôsobom (*quasi*) signifikuje kontingentnú vec v relácii, ako od nej smeruje k druhej veci (*tendit in alterum*).“ ([26], I, q. 28, a. 2, c) Relácia ako dvojčlenný (v prípade dýchania trojčlenný) predi-

kát sa pri reálnej, ako aj rozumovej relácii spája bezprostredne s menami (opismi) istých vzťahov. Rozdiel medzi nimi treba hľadať najprv v relačnom predikáte. Odlíšením dvoch párov relácie – otcovstva a synovstva od dýchania a pochádzania – vlastne Tomáš rozlišuje dvojčlenné a trojčlenné relácie, lebo prvý pár tvoria dvojčlenné a druhý pár trojčlenné relácie. Tým vlastne Tomáš implicitne prekonáva aristotelovskú predikáciu ako teóriu identity a priznáva reláciám funkcionálny charakter predikátu, pričom predikát chápe ako funkciu subjektu.

3.2. *Predikácia*

Tomáš, ako sa zdá, výslovne zastáva predikáciu ako teóriu identity, totiž reálnej identity toho, čo sa signifikuje subjektom a predikátom ([4], 66-82): „Predikácia je niečo, čo sa uskutočňuje cez skladáciu a rozkladáciu činnosť umu, pričom základ má vo veci, v jednote toho, z čoho jedno sa hovorí o druhom.“ ([33], III, Nr. 52) „Je potrebné, aby v ktoromkoľvek pravdivom tvrdení predikát a subjekt signifikovali to isté nejakým spôsobom podľa veci, ale odlišným spôsobom podľa rozumu.“ ([26], I, q. 13, a. 12, c)

To, čo Tomáš chápe pod pojmovou rozdielnosťou a reálnou identitou, znázorňuje na príkladoch „Človek je biely“ a „Človek je živočích“: „Je totiž zjavné, že človek a biely tvoria ten istý subjekt, ale líšia sa dôvodom. Iný je totiž dôvod (ratio) človeka a iný dôvod beloby. Rovnako je to vtedy, keď sa hovorí, že človek je živočích; to isté, čo je človek, je aj pravý živočích. V tom istom supozite je zmyslová prirodzenosť, podľa ktorej sa označuje živočích, aj rozumová podobnosť, podľa ktorej sa označuje človek.“ ([26], I, q. 13, a. 12, c)

Podľa Tomáša predikát môže tvoriť iba konkrétny termín, napríklad človek (homo), označujúci jediný predmet, ktorý je v predikácii identifikovaný s predmetom označeným prostredníctvom subjektu, a nie abstraktný pojem, napríklad ľudskosť (humanitas) ([33], II, 37).

Na ďalších miestach Tomáš už spresňuje svoje chápanie predikácie, niekedy označovanej ako teória identity. Túto teóriu teraz označuje ako inherentnú teóriu predikácie. Takto je označená podľa toho, že každá forma, či už substanciálna, alebo akcidentálna, aktuálne inheruje v nejakom subjekte ([30], I, 5, Nr. 22). Týmto tvrdením Tomáš chce povedať, že spojka v kategorickom výroku vyjadruje existenciu toho, čo je označené predikátom v supozícii subjektu v závislosti od kvantity výroku. Takýto výrok je pravdivý iba vtedy a len vtedy, ak to, čo predikát hovorí o veci, aj aktuálne existuje ([14], 171-182), ([15], 160-161). Táto inherencia formy v supozite subjektu môže byť substanciálna alebo akcidentálna, čo je analogická predikácia, alebo môže ísť o jednoznačnú predikáciu: „...jestvuje teda dvojaký spôsob všeobecného dele-

nia v tých, ktoré prináležia pod to isté, tak, ako je dvojaký spôsob spojenia. Jestvuje totiž určité jednoznačné rozdelenie v druhoch na základe rozdielov, na ktorých rovnako participuje prirodzenosť rodu v druhoch, tak, ako sa živočích rozdelí na človeka a koňa, a pod. Iné pravdivé delenie je to, ktoré je spoločné skrze analógiu. Vtedy sa na základe dokonalého dôvodu predikuje jedno v rozdelení a iné nedokonale a podľa druhu rozdelenia (*secundum quid*), tak, ako sa súcno rozdeľuje na substanciu a akcident a na súcno v akte a súcno v potencii. Toto rozdelenie je akoby uprostred medzi mnohoznačným a jednoznačným.“ ([25], II, d. 42, q. 1, a. 3, c)

Pozrime sa však na príklad predikácie abstraktného subjektu pri absolútnej esencii: „Je zrejmé, že absolútne uvažovaná ľudská prirodzenosť abstrahuje od akéhokoľvek bytia, ale tak, že to nemôže byť vylúčené. Takto uvažovaná prirodzenosť je predikovaná všetkým individuám.“ ([33], III, Nr. 45) Bathen ju interpretuje ako funkcionálnu predikáciu ([4], 94-102) a Klíma ako inherentnú predikáciu ([15], 165-166), ktorá bezprostredne referuje na abstraktný pojem, ale sprostredkovane na individuum, čo závisí od úlohy spojky. Vyplýva to aj z toho, že druhom môže byť iba prirodzenosť jestvujúca v mysli ([33], III, Nr. 51).

Tomáš teda nezastáva teóriu predikácie ako identitu, ako to obhajuje Veatch ([34]), ale inherentnú teóriu predikácie. Naopak, teóriu predikácie ako identitu alebo tzv. teóriu dvoch mien zastával napríklad Ockham. Podľa nej subjekt aj predikát majú rovnakú sémantickú funkciu, totiž referujú na individuálne entity ([14], 33-35), v čom sa prejavuje jeho nominalizmus.

Na niektorých miestach však Tomáš implicitne prekonáva túto inherentnú teóriu v prospech funkcionálneho chápania predikácie v modernej logike od čias Fregeho a Wittgensteina, ako som to uviedol pri jeho chápaní relácií v Bohu. O tom svedčí aj ďalšie miesto, kde hovorí o formálnom charaktere predikácie a o aktuálnej existencii toho, čo individuálny predikát označuje, hoci sa nad tým hlbšie nezamýšľa: „Keď totiž um (*intellectus*) tvorí skladať, prijíma dvoje, z ktorých jedno vystupuje formálne vo vzťahu k druhému. Prijíma ho ako existujúce v inom, na základe čoho sa predikáty chápu formálne.“ ([31], I, 9, lc. 11, Nr. 4) Podľa P. T. Geacha Tomáš dokonca zastával iba funkcionálnu teóriu predikácie ([12], 31), čo však uvedené príklady, ako aj podrobná argumentácia Bathena vyvracajú ([4], 66-82).

3.3. Interpretácia relácií

Vráťme sa však ešte k reláciám. To, čo sa vyslovuje k niečomu, je podľa Tomáša relácia a iba relácia označuje niečo rozumové, niečo len podľa rozumu. Ostatné akcidentálne predikáty (druhy) označujú niečo prináležiace subjektu. Pri relácii ide iba o niečo prístupujúce zvonka, čo sa danej veci

dotýka len zvonka, a to aj tým, že smeruje k druhému (tendit in alterum). Možno to formulovať aj tak, že pri reláciách sa vec nechápe tak, ako je sama v sebe, ale pozorujeme ju iba zvonka, vo vzťahu k inej veci ([17], 385). Z tohto hľadiska možno spolu s Liskem interpretovať Tomášovo chápanie relácií nasledovne: Reálna relácia sa týka samotnej veci označenej pojmom na mieste subjektu, lebo v nej implikuje niečo reálne, a to vtedy, ak je o subjekte predpokladaná objektívna realita, ktorá dostatočne garantuje to, že sa dá relácia pravdivo vysloviť. Racionálna relácia sa týka iba mien alebo predikátov veci, lebo táto relácia implikuje, že tejto veci prislúchajú určité predikáty ([17], 386-387). Na základe takéhoto vysvetlenia Tomášovho chápania relácií možno teraz lepšie pochopiť Tomášovo označenie reálnej relácie medzi božskými osobami a rozumovej relácie ako vzťahu Boha k stvoreniu. Tomáš to totiž zdôvodňuje tak, že reálna relácia vyplýva z nutnosti prirodzenosti, no racionálna relácia zo slobodného rozhodnutia: „K tretiemu tvrdím, že tým, že stvorenstvo pochádza od Boha v rozličnej prirodzenosti, Boh je mimo poriadku všetkého stvorenstva a jeho vzťah k stvorenstvu (*habitudo ad creaturas*) nie je z jeho prirodzenosti. Netvorí totiž stvorenstvo z nutnosti svojej prirodzenosti, ale skrz rozum a vôľu, ako to bolo povedané vyššie. A preto v Bohu nie je reálna relácia k stvorenstvu. V stvorenstve je však reálna relácia k Bohu, lebo stvorenstvo je podriadené božiemu poriadku a v jeho prirodzenosti je to, čo závisí od Boha.“ ([26], I, q. 28, a. 1, ad 3) „A dôvodom toho je to, že vôľa a prirodzenosť sa v zapríčiňujúcom líšia podľa toho, že prirodzenosť je sama sebou determinovaná k jednému [konaniu], avšak vôľa nie je determinovaná sama sebou k jednému [rozhodnutiu]. Preto sa účinok pripodobňuje forme konajúceho, prostredníctvom ktorej koná. Je tiež zrejmé, že jednej veci môže prislúchať iba jedna prirodzená forma, prostredníctvom ktorej má vec bytie; preto vec koná na základe svojho bytia. No forma, prostredníctvom ktorej koná vôľa, nie je iba jedna, ale je ich viac, lebo sú viaceré umové dôvody (*rationes intellectae*). Čo sa teda koná vôľou, nie je také, aký je konajúci, ale zodpovedá tomu, čo chce a zamýšľa (*intelligit*) konajúci majúci toto bytie (*illud esse agens*).“ ([26], I, q. 41, a. 2, c)

V rámci Trojice označuje Tomáš Akvinský jednotlivé pochádzania (*processiones*) osôb ako prirodzené procesy ([25], I, d. 13, q. 1, a. 2-3; [26], I, q. 41, a. 5, c; [28], I, 1, cap. 52). Znamená to, že jedna božská osoba je svojou prirodzenosťou zameraná na druhú osobu. Syn pochádza z Otca a má to isté prirodzené bytie. Preto osoby tvoria v Bohu reálne relácie. Aj stvorenstvo vo vzťahu k Bohu je v reálnej relácii, lebo jeho bytie je závislé od Boha a je časťou božieho poriadku. Hoci sú podľa Tomáša relácie medzi božskými osobami reálne, nemôžu v sebe zahrňovať žiadnu zmenu, lebo by to zname-

nalo, že sa Boh mení, čo nie je možné filozoficky ani teologicky. Boh by potom nebol stále dokonalý, lebo by nadobúdal to, čo predtým nemal. Identita týkajúca sa napríklad aj Božej esencie je však podľa Tomáša iba rozumová relácia, lebo sa netýka božských osôb, ale Božej esencie: „K druhému tvrdím, že relácia, ktorá sa prináša týmto menom 'to isté' (idem) (ak sa jednoducho prijíma to isté), je iba rozumová relácia, keďže takáto relácia nemôže pozostávať z ničoho iného, iba z určitého poriadku, ktorým rozum na základe nejakých svojich dvoch skúmaní prichádza určitým spôsobom k sebe samému.“ ([26], I, q. 28, a. 1, ad 2) To isté sa totiž nemôže vzťahovať na seba v reálnej relácii, ako to Tomáš tvrdí pri riešení trojičných problémov a aplikuje to na ne: „Je tiež zrejmé, že to isté sa na seba nevzťahuje v nejakej reálnej relácii.“ ([26], I, q. 42, a. 1, ad 4) Aj týmto tvrdením Tomáš predchádza mnohé tvrdenia súčasných filozofov. Wittgenstein vyjadril podobnú myšlienku, iba s tým rozdielom, že kým Tomáš identitu so sebou samým chápe ako rozumovú reláciu k sebe samému, Wittgenstein ju z iného pohľadu nechápe ako reláciu medzi predmetmi: „Je zrejmé, že totožnosť nie je nijaký vzťah medzi predmetmi.“ ([35], 5.5301) „Mimochodom: povedať o *dvoch* veciach, že sú totožné, je nezmysel, a povedať o *jednej* veci, že je totožná so sebou samou, znamená nič nepovedať.“ ([35], 5.5303)

4. Hierarchia vied

4.1. Vedy ako služby teológie

Na to, že logika je nutnou a typ metafyziky postačujúcou podmienkou teológie, poukazuje aj Tomášovo chápanie vzťahu jednotlivých vied. Podľa neho najvyššou vedou je teológia. Za najvyššie a najdokonalejšie poznanie totiž pokladal poznanie Boha, ktoré považoval aj za vedu ([25], I, d., q. 1, a. 2, c), pričom teológia človeka má účasť na teológii Boha čiže na jeho poznaní ([26], I, q. 1, a. 2, c). Tejto vede sú podriadené aj všetky ostatné vedy, aj filozofia, a teológia využíva ich výsledky: „Kontemplácia je dvojaká. Jedna je prostredníctvom stvorenia a tá je už zo spomenutých dôvodov nedokonalá. V súvislosti s touto kontempláciou určil Filozof šťastie v kontemplácii, ktoré je však šťastím dosažiteľným na ceste [pozemského života]. Naň sa zameriava celé filozofické poznanie, ktoré vychádza z dôvodov stvorenia. Je aj iná kontemplácia Boha, pri ktorej sa bezprostredne nazerá na Boha cez jeho esenciu. Táto kontemplácia je dokonalá, bude v nebi a človek ju môže dosiahnuť na základe supozície viery. Je teda potrebné, aby to, čo je kvôli cieľu, bolo primerané cieľu. Človek nemá byť privedený k spomenutej kontemplácii v pozemskom živote (in statu viae) poznaním vzatým zo stvore-

nia, ale bezprostredne inšpirovaným božím svetlom, a tým je náuka teológie. Z toho vyplývajú dva závery. Jedným z nich je to, že táto veda rozkazuje všetkým iným vedám ako hlavná; druhým je to, že všetky ostatné vedy jej slúžia ako vazali ... Keďže cieľ celej filozofie je podriadený cieľu teológie, teológia má všetkým ostatným vedám rozkazovať a používať to, čo ony ponúkajú.“ ([25], I, d., q. 1, a. 1, c) Keďže mnohých pohoršuje Tomášovo chápanie všetkých vied ako slúžiek teológie, Tomáš spresňuje, čo tým myslí. Ostatné vedy totiž môžu teológii poskytnúť princípy a postupy, podobné myšlienky, ako aj vyvrátiť námietky proti viere: „V posvätej vede sa môže filozofia používať trojakým spôsobom. Prvým na dokázanie toho, čo je preambulou viery, čo je potrebné vedieť vo viere, ako aj toho, čo možno dokázať prirodzenými dôkazmi o Bohu. Napríklad, že Boh je (ut Deum esse), že Boh je jeden a iné podobné [dôkazy] dokázané filozofiou o Bohu alebo o stvorení, ktoré viera predpokladá. Druhým na ozrejenie pomocou podobnosti toho, čo prináleží viere ... Tretím na vyvrátenie toho, čo sa hovorí proti viere, či už ukázaním, že je to nepravdivé, alebo že to nie je nutné.“ ([32], p. 1, q. 2, a. 3, c. 3) Okrem toho Tomáš porovnáva použitie nižších vied v teológii s použitím nižších vied v metafyzike, ktorú pokladá za najvyššiu filozofickú vedu: „K siedmemu tvrdím, že vedy, ktoré majú zameranie k sebe navzájom, sa majú tak, že jedna môže používať princípy druhej, ako keď neskoršie vedy používajú princípy predchádzajúcich vied. Rovnako metafyzika, ktorá je zo všetkých vied najvyššia, používa to, čo bolo dokázané v iných vedách. A podobne teológia, keďže všetky ostatné vedy sú jej akoby sluhovia a preambuly na ceste jej tvorby, môže používať princípy všetkých ostatných vied.“ ([32], p. 1, q. 2, a. 3, ad 7)

Tomáš uvádza aj metodológiu výstavby teológie, kde zdôvodňuje potrebu argumentácie, ale aj narácie v teológii, ako aj vo Svätom písme: „Odpovedám tvrdením, že v ktorejkoľvek vede sa má skúmať podľa podmienok matérie, ako hovoria Boethius a Filozof. Princípy tejto vedy [teológie] sú prijímané zo zjavenia. Rovnako aj spôsob ich prijatia má byť zjavený (revelativus) zo strany širiteľov zjavenia, ako je to v zjaveniach prorokov a v modlitbe zo strany prijímateľov zjavenia, ako sa to javí v žalmoch ... je tiež potrebné, aby spôsob tejto vedy bol naratívny skrze znaky, ktoré sa uplatňujú na potvrdenie viery. Keďže ani tieto princípy nie sú prispôbené ľudskému rozumu počas pozemského života, ktorý je zvyknutý prijímať [formy] zo zmyslovo vnímateľných vecí, je potrebné, aby k ich poznaniu bol privedený podobnosťami zo zmyslovo vnímateľného sveta. Žiada sa, aby spôsob tejto vedy bol metaforický čiže symbolický alebo s podobenstvami. Z týchto princípov sa k trom prichádza vo Svätom písme: k vyvráteniu omylov, čo sa nemôže uskutočniť

bez použitia argumentov; a preto si nárokuje byť spôsob tejto vedy argumentačný, či už na základe autorít, alebo aj na základe dôvodov a prirodzených podobností. V nej [teológii] sa tiež postupuje k inštrukcii o mravoch. Vzhľadom na to sa má uskutočňovať na základe príkazov ako v zákonoch; hrozieb a prísľubov ako u prorokov; s použitím naratívnych príkladov ako v dejinách. Po tretie sa v nej prichádza ku kontemplácii pravdy v otázkach Svätého písma. Vďaka tomu si vyžaduje mať aj argumentatívny spôsob, ktorý predovšetkým vyžaruje zo života svätých (servatur in originalibus sanctorum) a z tejto knihy, ktorá, podnietená ich príkladom, akoby planie (et in isto libro, qui quasi ex ipsis conflatur).“ ([25], d., q. 1, a. 5, c) Argumenty sa však podľa Tomáša nepoužívajú na zdôvodnenie právd viery, teda toho, čo možno poznať iba vierou, ale slúžia na obranu a rozvinutie viery čiže v teológii. Pritom poukazuje na použitie sylogizmu apoštolom Pavlom: „K štvrtému tvrdím, že argumenty sa odstraňujú (tolluntur) pri dokazovaní článkov viery. Avšak na obranu viery a nájdenia pravdy v otázkach vyplývajúcich z právd viery je potrebné používať argumenty, ako to urobil aj apoštol Pavol v 1. liste Korintňanom 15,16: Ak Kristus vstal z mŕtvych, aj mŕtvi vstanú z mŕtvych.“ ([25], d., q. 1, a. 5, ad 4)

4.2. Miesto logiky

O vzťahu jednotlivých vied sa Tomáš presnejšie vyjadruje v *Komentári k Boethiovmu dielu O Trojici*. Tu si všíma aj logiku, ktorá podľa neho nie je časťou špekulatívnej filozofie, ale je prípravou, nástrojom špekulatívnej filozofie: „K druhému tvrdím, že špekulatívne vedy, ako sa to tvrdí na začiatku metafyziky, patria k tým, ktorých poznanie sa získava kvôli nim samým. Veci však, ktoré skúma logika, sa nevyhľadávajú pre poznanie ich samých, ale sú nejako nápomocné (adminiculum) iným vedám. A preto logika nepatrí do špekulatívnej filozofie, ako jej akoby hlavná časť, ale je to čosi mimo špekulatívnej filozofie. Pripravuje pre špekulácie svoje nástroje, totiž sylogizmy a definície a iné podobné [prostriedky], ktoré sú potrebné v špekulatívnych vedách.“ ([32], p. 3, q. 5, a. 1, ad 2) Okrem toho tu vyhlasuje teológiu za totožnú s metafyzikou čiže s prvou filozofiou. Pritom má zrejme na mysli prirodzenú teológiu, čo tu ešte výslovne nespomína ([32], p. 3, q. 5, a. 1, c. 3), ale dá sa to vytušiť z kontextu. Na inom mieste už výslovne rozlišuje medzi teológiou, ktorou sa zaoberajú filozofi a ktorá sa ináč volá metafyzika, a teológiou, ktorá sa zakladá na Svätom písme ([32], p. 3, q. 5, a. 4, c. 4). Čo sa týka samotnej teológie, je prvá, pokiaľ ide o hierarchiu vied, ale pokiaľ ide o poznanie, sú iné vedy pred ňou, napríklad prírodné vedy, matematika, astronómia ([32], p. 3, q. 5, a. 1, ad 9). Teológia ako veda má formu úsudku zo strany veriaceho a tento úsudok ako každé ľudské poznanie podlieha

spôsobom označovania čiže sémantickým pravidlám, ktoré možno chápať ako súčasť logiky: „Je teda osobitosťou ľudského umu, aby poznával pravdu skladaním a rozkladáním... Teda to, čo je osebe jednoduché, ľudský rozum poznáva podľa nejakej zloženosti, a naopak boží rozum nezložene poznáva to, čo je osebe zložené. Preto možno predmet viery skúmať dvojako: po prvé – zo strany samotnej veci, ktorá sa prijíma vierou – v tomto prípade je predmet viery niečo nezložené, teda samotná vec, v ktorú sa verí; po druhé – zo strany veriaceho – a z tohto hľadiska je predmet viery niečím zloženým na spôsob vety (enuntiabile).“ ([26], II-II, q. 1, a. 2, c) No ani samotná teológia ako veda, ani viera sa nezastavujú iba pri skúmaní sémantických pravidiel, ale smerujú k samotným označovaným veciam: „Akt veriaceho sa tak nekončí pri vete, ale pri veci, pretože vety tvoríme preto, aby sme skrze ne mali poznanie o veciach, a to vo vede, ako aj vo viere.“ ([26], II-II, q. 1, a. 2, ad 2) Preto Tomáš kritizuje názor, ktorý si nevšíma vzťah jazyka ku skutočnosti, ku konkrétnym substanciami, a zostáva iba pri abstraktných substanciiach čiže pri formách: „Odpovedám tvrdením, že častý omyl nastáva, pokiaľ ide o formy, preto, lebo sa o nich tvrdí, že sú substancie. Zdá sa, že to pochádza z toho, že formy sa označujú abstraktne ako substancie, napríklad beloba, cnosť atď. Mnohí, sledujúc tento spôsob vyjadrovania, tvrdia o nich tak, akoby boli substancie.“ ([27], q. 1, a. 11, c)

Na základe toho možno lepšie pochopiť aj Tomášovo hodnotenie logiky ako akejsi prípravnej disciplíny pre teológiu, ktorú hodnotí ako vedu. Pri presnejšom určení logiky Tomáš preberá Aristotelov názor, že logika je osobitným druhom umenia, keďže človek sa líši od zvierat rozumom a umením, pričom logika ako umenie má racionálne usporiadať myslenie: „Ako hovorí Aristoteles na začiatku svojej Metafyziky, ľudský druh žije umením a dôvodmi: tu sa, ako sa zdá, Filozof dotýka toho, čo je osobitne ľudské a v čom sa človek líši od iných živočíchov. Iné živočíchy totiž konajú na základe nejakého prirodzeného inštinktu, kým človek sa riadi vo svojich skutkoch rozumovým úsudkom. Z toho vyplýva, že na ľahšie a usporiadanejšie vykonanie ľudského skutku slúžia rozličné umenia. Nič iné sa totiž nezdá byť umením ako isté rozumové usporiadanie, aby ľudské skutky nejako cez usporiadané prostriedky dosiahli povinný cieľ. Rozum totiž môže riadiť nielen nižšie časti skutku, ale aj celý ľudský skutok. Totiž intelektuálnej stránke prislúcha, aby uvažovala o sebe samej, lebo um (intellectus) chápe seba samého a podobne rozum (ratio) môže usudzovať o svojich skutkoch. Ak sa na základe toho, že rozum usudzuje o skutku ruky, vynašlo stavbárske alebo pracovné umenie, prostredníctvom ktorého môže človek ľahšie a usporiadane vykonávať tieto skutky, tak z toho istého dôvodu je umenie v istom zmysle

potrebné, lebo je direktívou pre ľudské uvažovanie, skrze ktoré človek postupuje usporiadane, ľahšie a bez omylu pri uvažovaní.“ ([29], l. 1, lc. 1, Nr. 1)

Na druhej strane logiku ako umenie nazýva Tomáš aj racionálnou vedou, takže nie je celkom isté, že by logika vôbec nebola vedou. Skôr ju chápe ako umenie čiže nástroj vedy a zároveň aj ako vedu: „A týmto umením je logika, ktorá je rozumovou vedou (idest rationalis scientia). Nie je rozumová preto, že je podľa rozumu (čo je spoločné všetkým umeniam), ale preto, že sa týka samotného rozumového aktu ako vlastnej matérie.“ ([29], l. 1, lc. 1, Nr. 2)

Okrem toho nazýva Tomáš logiku aj umením umenia, lebo vedie každého človeka pri rozumovom úkone, z ktorého pochádzajú všetky umenia ([29], l. 1, lc. 1, Nr. 3). Predmetom logiky je myslené súcno, ktoré dosahujeme druhými intenciami: „... súcno je dvojaké – súcno bezpochyby rozumové a súcno prirodzené. Rozumovým súcnom sa označujú tie intencie, ktorých dôvod pochádza zo skúmaných vecí, napríklad intencia rodu, druhu a podobné, ktoré sa teda nenachádzajú v prirodzených veciach. A takéto súcno, totiž rozumové súcno, je vlastným predmetom logiky. Tieto inteligibilné intencie sú teda podobné ako prirodzené súcna, lebo všetky prirodzené súcna podliehajú rozumovému skúmaniu. A preto predmet logiky sa rozprestiera na všetko, čomu sa predikuje prirodzené súcno. Z toho vyplýva, že predmet logiky sa pripodobňuje predmetu filozofie, ktorým je prirodzené súcno.“ ([31], l. 4, lc. 4, Nr. 5) Prvé intencie teda označujú prirodzené veci, druhé intencie označujú rozumové súcna, teda pojmy, najmä sylogizmy a definície ([32], p. 3, q. 5, a. 1, ad 2). V tomto rozlíšení sa takisto prejavuje náuka o supozícii, keďže rozdiel medzi prvými a druhými intenciami vzniká na základe rozličnej supozície.

Keďže logika je podľa Tomáša umením (prípadne aj racionálnou vedou) ([32], p. 3, q. 5, a. 1, ad 3), ktorá slúži správne uvažovaniu, teda vyvodzovaniu, je potrebná pre teológiu ako vedu, ktorá formuluje svoje tézy a takisto používa vyvodzovanie. Preto sa logika ukazuje ako nutná podmienka teológie bez ohľadu na to, či ju Tomáš považuje alebo nepovažuje za vedu. Keďže metafyziku považuje za filozofickú vedu, ba dokonca za vedu najvyššiu, a teológia môže používať princípy všetkých vied, teda aj metafyziky, a keďže v teológii ich aj treba používať, určujem typ metafyziky v Tomášovom chápaní ako postačujúcu podmienku teológie. Tieto vzťahy logiky a metafyziky k teológii platia aj vtedy, keď sa samotná teológia nepovažuje za vedu v dôsledku príliš náročných kritérií na vedu, – tak ju napríklad v stredoveku chápe Ockham. Aj vtedy sa v nej musia dodržiavať logické pravidlá, aby vôbec jej vety mali zmysel a mohli si nárokovať pravdivosť; takáto teológia je podmienená vlastným typom metafyziky.

Záver

V tejto stati som poukázal na niektoré problémy analýzy sémantiky u Tomáša Akvinského. Z doterajších skúmaní sa teda ukázalo, že logika je nutná a typ metafyziky postačujúca podmienka teológie, a to na príklade použitia supozície, relácií a predikácie a hierarchie vied podľa Tomáša Akvinského. Tomášovo označenie filozofie za slúžku teológie možno chápať podobne ako použitie matematiky vo fyzike a astronómii. Na základe toho by bolo možné, podobne ako to robí Bocheňski, aj fyziku označiť za slúžku alebo pomocnú vedu či disciplínu pre astronómiu ([6], 188). Na základe Tomášovho označenia filozofie za slúžku teológie možno filozofiu chápať ako pomocnú vedu alebo disciplínu pre inú vedu. V takomto význame dnes už nepôsobí tak odstrašujúco.

Takisto som priblížil analýzu predikácie u Tomáša Akvinského a určil som ju ako inherentnú; na niektorých miestach ju však implicitne prekonáva funkcionalistickým chápaním predikácie.

Pri analýze supozície a relácií som okrem toho poukázal aj na to, že Tomáš, ale aj iní filozofi a teológovia v stredoveku riešili mnohé problémy, ktorými sa zaoberá dnešná analytická filozofia. J. M. Bocheňski, veľký odborník na náuky stredovekých filozofov a teológov, ako aj na analytickú filozofiu, to dokonca vyjadruje tak, že analytická filozofia predstavuje obrat (nawrot), ale nie návrat (powrot) k scholastike, keďže oba smery majú čosi spoločné, ale v niečom sa aj odlišujú. Podobnosti spočívajú v štýle, vo vyzdvihnutí analýzy a v tom, že oba smery predstavujú logický a objektivistický typ filozofie. Rozdiely spočívajú v tom, že matematicko-logické kritériá racionality sú náročnejšie než napríklad kritériá Tomáša Akvinského a že analytickí filozofi sa venujú väčšinou iba analýze, no v stredoveku sa po analýze usilovali aj o dôkladnú syntézu ([7], 151). Keďže v stredovekej filozofii sa zaoberali aj analýzou jazyka a logikou, je potrebné, aby sa ňou, či už vo filozofických, alebo aj v teologických kontextoch, zaoberali aj súčasní teológovia, filozofi jazyka a logici, aby sa ňou nechali inšpirovať a neobjavovali ako nové to, čo už bolo dávno pred nimi objavené alebo aspoň naznačené.

LITERATÚRA

- [1] S. ANSELMII CANTAURENSIS (1946): **De Grammatico**. Opera omnia. Ed. F. S. Schmitt. Zv. 1. Th. Nelson & Sohns, Edinburgh
- [2] AUGUSTÍN, A. (1995): **O učitel'ovi**. Archa, Bratislava.
- [3] ŚWIĘTY AUGUSTYN (1973). **De doctrina christiana. O nauce chřešcijańskie**. Pax, Warszawa.
- [4] BATHEN, N. (1988): **Thomistische Ontologie und Sprachanalyse**. Alber, Freiburg im Br.-München
- [5] BOCHENSKI, J. M. (1978): **Formale Logik**. 4. vydanie. Alber, Freiburg im Br.-München.
- [6] BOCHENSKI, J. M. (1988): Philosophie und Weltanschauung. In: BOCHENSKI, J. M. **Autorität, Freiheit, Glaube. Sozialphilosophische Studien**. Philosophia, München-Wien, 173-189.
- [7] BOCHENSKI, J. M. (1993). O nawracie w filozofii. In: BOCHENSKI, J. M.: **Sens życia i inne eseje**. Philed, Kraków, 148-152.
- [8] BOCHENSKI, J. M. (2001): **Medzi logikou a vírou. S Józefem Bocheńskim rozmlouvá Jan Parys**. Barristell & Principal, Brno.
- [9] BUSA, R. (ed.) (1975): **Index Thomisticus**. Sectio 2: Concordantia 1. Vol. 21. Fromman-Holzboog, Stuttgart-Bad Canstatt.
- [10] FREGE, G. (1988): **Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl**. Meiner, Hamburg.
- [11] GEACH, P. T. (1972): God's Relation to the World. In: GEACH, P. T.: **Logic Matters**. Blackwell, Oxford, 318-327.
- [12] GEACH, P. T. (1976): Form and Existence. In: KENNY, A. (ed.): **Aquinas. A Collection of Critical Essays**. Notre Dame University Press, Notre Dame, 29-53.
- [13] HUNT, R. W. (1980): **The History of Grammar in the Middle Ages**. Collected papers. Benjamins, Amsterdam.
- [14] KLIMA, G. (1988): **Ars artium. Essays in Philosophical Semantics, Mediaeval and Modern**. Institute of Philosophy, Hungarian Academy of Science, Budapest.
- [15] KLIMA, G. (2001): Aquinas' Theory of the Copula and the Analogy of Being. In: **Logical Analysis and History of Philosophy** 5, 159-176.
- [16] KNEALE, W. and M. (1962): **The Development of Logic**. Clarendon Press, London.
- [17] LISKE, M. Th. (1985): Die sprachliche Richtigkeit bei Thomas von Aquin. Am Beispiel der Symmetrie bzw. Assymetrie von Relationen (Ähnlichkeit, relatio realis – relatio rationis) im Kontext der Trinitätslehre. In: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie** 32, 373-390.
- [18] PARK, S. Ch. (1999): **Die Rezeption der mittelalterlichen Sprachphilosophie in der Theologie des Thomas von Aquin: mit besonderer Berücksichtigung der Analogie**. Brill, Leiden-New York-Köln.
- [19] PETRI LOMBARDI (1971): **Sententiae in IV libris distinctae**. Tom. I, Pars II, Liber I et II. 3. vydanie. Ad Claras Aquas, Grottaferrata (Roma).
- [20] PINBORG, J. (1973): Textsemantische Probleme in der Sprachtheorie und Logik des Mittelalters. In: MICHELS, Th., PAUS, A. (Hrsg.): **Sprache und Sprachverständnis in religiöser Rede. Zum Verhältnis von Theologie und Linguistik**. Anton Pustet, Salzburg-München, 135-170
- [21] QUINE, W. V. O. (1981): **Theories and Things**. Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass.-London.

- [22] SCHULTHESS, P., IMBACH, R. (1996): **Die Philosophie im lateinischen Mittelalter. Ein Handbuch mit bio-bibliographischen Repertorium.** Artemis & Winkler, Zürich-Düsseldorf.
- [23] SCHULTHESS, P. (1999): Die Bedeutung von Bedeutung. Ein Annäherungsversuch aus früh-scholastischen Quellen. In: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie** 46, 388-418.
- [24] SWEENEY, E. C. (1995): Supposition, Signification and Universals. Metaphysical and Linguistic Complexity in Aquinas. In: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie** 42, 267-290.
- [25] S. THOMAE AQUINATIS (1980): **In quattuor libros Sententiarum.** Opera omnia. Ed. R. Busa S. I., Zv. 1. Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Canstatt.
- [26] S. THOMAE AQUINATIS (1980): **Summa theologiae.** Opera omnia. Ed. R. Busa S. I. Zv. 2. Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Canstatt, 184-926.
- [27] S. THOMAE AQUINATIS (1980): **Quaestio disputata de virtutibus** Opera omnia. Ed. R. Busa S. I. Zv. 3. Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Canstatt, 401-438.
- [28] S. THOMAE AQUINATIS (1980): **Compendium theologiae.** Opera omnia. Ed. R. Busa S. I. Zv. 3. Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Canstatt, 601-634.
- [29] S. THOMAE AQUINATIS (1980): **In libros Posteriorum analyticorum.** Opera omnia. Ed. R. Busa S. I. Zv. 4. Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Canstatt, 273-311.
- [30] S. THOMAE AQUINATIS (1980): **In libros Perihermeneias.** Opera omnia. Ed. R. Busa S. I. Zv. 4. Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Canstatt, 327-341.
- [31] S. THOMAE AQUINATIS (1980): **In libros Metaphysicorum.** Opera omnia. Ed. R. Busa S. I. Zv. 4. Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Canstatt, 390-507.
- [32] S. THOMAE AQUINATIS (1980): **In librum Boethii De Trinitate.** Opera omnia. Ed. R. BUSA S. I. Zv. 4. Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Canstatt, 520-539
- [33] THOMAS VON AQUIN (1988): **Über Seiendes und Wesenheit. De ente et essentia.** Meiner, Hamburg.
- [34] VEATCH, H. (1974): St. Thomas' Doctrine of Subject and Predicate. A Possible Starting Point for Logical Reform and Renewal. In: MAURER, A. (Ed.): **St. Thomas Aquinas 1274-1974.** Foreword by Etienne Gilson. Commemorative Studies. Vol. II. Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 401-422.
- [35] WITTGENSTEIN, L. (1968): Tractatus logico-philosophicus. In: BODNÁR, J. (Red.): **Antológia z diel filozofov. Logický empirizmus a filozofia prírodných vied.** Vydavateľstvo politickej literatúry, Bratislava, 139-175.