

ŠPOR O POJEM JSOUCNA V BAROKNÍM SCOTISMU

DIPLOMOVÁ PRÁCE V OBORU FILOSOFIE

Lukáš Novák

Vedoucí práce: Prof. PhDr. Stanislav Sousedík



Univerzita Karlova
Filosofická fakulta
Ústav filosofie a religionistiky
2003

OBSAH

SOUHRN	1
ÚVOD	2
DRUHÁ SCHOLASTIKA A BAROKNÍ SCOTISTÉ	5
DRUHÁ SCHOLASTIKA	5
JAN PONCIUS	7
BARTOLOMĚJ MASTRIUS	11
BERNARD SANNIG	12
CRESCENTIUS KRISPER	14
POJEM JSOUCNA V ARISTOTELSKÉ TRADICI	16
ZÁKLADNÍ RYSY TRADIČNÍ PŘEDSCOTISTICKÉ NAUKY O POJMU JSOUCNA A JEJÍ ZDROJE	16
1. Zdroj aristotelský a <i>aporie rodu</i>	16
2. Zdroj platónský a argument z Boží jednoduchosti	17
DUNS SCOTUS	19
1. Kritika analogie	19
2. Některé rysy scotistické teorie pojmu	20
3. Scotova nauka o pojmu jsoucná	22
MASTRIŮV A PONCIŮV SPOR O POJEM JSOUCNA	28
PONCIOVA NAUKA V PRVNÍM VYDÁNÍ JEHO KURSU	28
1. Úvod	28
2. Jsoucná pomyslná a jsoucná reálná	29
3. Jednota a abstrahovanost pojmu <i>reálného jsoucna</i>	29
4. Rozsah pojmu <i>reálného jsoucna</i>	32
5. Řešení klasických námitek	33
6. Shrnutí Ponciovy nauky	39
MASTRIOVA INTERPRETACE SCOTISTICKÉ NAUKY O POJMU JSOUCNA	39
1. Povaha precize pojmu jsoucna – základní kámen Mastroiovy nauky	40
2. Argumentace proti formální distinkci	41
a) <i>Odmítnutí distinkce subjektivní a objektivní reality</i>	42
b) <i>Nedostatečnost teorie vnitřních modů a Mastroiova revize této teorie</i>	43
c) <i>Vyvrácení Fabrovy teorie neesenciální distinkce mezi Bohem a stvořením</i>	45
3. Možnost abstrakce pojmu jsoucna	46
4. Místo virtuální distinkce – temný bod Mastroiovy nauky	49
5. Analogicky jednoznačná predikace pojmu jsoucna	53
a) <i>Stupně jednoznačnosti</i>	54
b) <i>Druhy analogie</i>	54
c) <i>Klasifikace pojmu jsoucna</i>	56
6. Shrnutí Mastroiovy nauky	58
MASTRIOVA DISKUSE S PONCIEM A PONCIOVO DOPLNĚNÍ NAUKY	59
1. Problém důkazů formální distinkce – Ponciova základní námitka	59
2. Problém Boží jednoduchosti – Mastroiova kritika Ponciova řešení	62
3. Složení Boží esence a atributů vs. složení rodu a diference – spor o paritu důvodů	66
4. Ponciova nauka o vnitřních modech	68
DALŠÍ OSUDY SCOTISTICKÉ NAUKY O POJMU JSOUCNA	75
BERNARD SANNIG	75
1. Jsoucná a jeho vymežující principy	76
2. Analogická jednoznačnost pojmu jsoucna	77
3. Charakter Sannigovy nauky	77
CRESCENTIUS KRISPER	78
1. Kritika analogické jednoznačnosti jsoucna	79
2. Recepte Mastroiovy nauky o vymežování jsoucna	80
a) <i>Vyrovnání s Mastroiovými nejasnostmi</i>	81
b) <i>Obhajoba virtuální distinkce</i>	84
ZÁVĚR	88
PRAMĚNY A LITERATURA	90

Prohlašuji, že jsem tuto práci vypracoval samostatně, s použitím pramenů a literatury uvedených v seznamu na konci práce.

Lukáš Novák

SOUHRN

Předmětem této práce je výzkum nauky o pojmu jsoucna, kterou nalézáme u význačných postav vrcholného a pozdního barokního scotismu. Pojem jsoucna patří mezi nejzákladnější pojmy jakékoliv aristotelsky orientované metafyziky, v silně „ontologickém“ pojetí, které vypracoval Jan Duns Scotus, a které se ukázalo jako mimořádně historicky významné, je však jeho role zcela klíčová. Navzdory tomu se však Scotovi nepodařilo svoji nauku o pojmu jsoucna přivést k úplné jasnosti; což vedlo ve scotistické škole, které se po jeho smrti postupně zformovala, k různým interpretacím a sporům, jak věcným, tak exegetickým. Tato práce se podrobně zaměřuje na dva z nejpronikavějších příspěvků do této diskuse, které podali v době vrcholného rozkvětu scotistické školy v 17. století italský konventuál, „kniže scotistů“ Bartoloměj Mastrius, a jeho zanícený oponent, irský observant a kolega proslulého řádového učence Lukáše Waddinga, Jan Poncius; poněkud stručněji poté práce sleduje další osudy nauky o pojmu jsoucna u dvou mladších postav scotistické školy, pražského františkánského učence od Panny Marie Sněžné Bernarda Sanniga, a jednoho z posledních scotistických autorů, Rakušana Crescentia Krispera.

Jádrem sporů mezi těmito žáky Doctora Subtilis je především jeho nauka o jednoznačnosti pojmu jsoucna spojená s jeho učením o vnitřních modech jakožto jeho vymezujících principech, ve vztahu k námitkám proti této teorii. Hlavní roli v tomto ohledu hraje problém slučitelnosti nauky o jednoznačnosti pojmu jsoucna s tezí o Boží naprosté jednoduchosti v rámci scotistického silného realismu, charakteristického zejména naukou o formální distinkci jakožto podmínce možnosti abstrakce.

Z hlediska historického analýza stanovisek a argumentů těchto autorů jednak vrhá zpětně světlo na nauku samotného Dunse Scota, ukazuje její smysl a pomáhá k identifikaci jejích problematických bodů, a jednak informuje o dalším vývoji této nauky ve scotistické škole: významnějším závěrem v tomto ohledu je zjištění jistého, a jak se zdá významného posunu, k němuž došlo v barokním scotismu v názoru na povahu vztahu vnitřních modů konečnosti a nekonečnosti k esenci jsoucna.

Pro aristotelsky či vůbec realisticky smýšlejícího filosofa pak z analýzy sporu plynou i zajímavé věcné důsledky, neboť na celé diskusi, která obnažuje ty nejzákladnější principy scotistické metafyziky, se postupně ukazuje schůdnost či neschůdnost některých základních směrů, jimiž se může filosofická úvaha o pojmu jsoucna vydat. Jedním ze závěrů, který lze v tomto směru na základě analýzy scotistické diskuse učinit, je, že se ukazuje jako velmi obtížné vzájemně smířit tři scotisty zastávané nauky: a sice nauku o jednoznačnosti pojmu jsoucna, nauku o Boží jednoduchosti, a nauku o formální distinkci.

ÚVOD

Pohlížíme-li nezaujatě na téměř třítisícileté dějiny filosofie, musíme chtít nechtít stanout v úctě, ne-li v úžasu, před nesmírně plodným, mnohotvárným a přitom v zásadě vnitřně jednotným myšlenkovým útvarem, který představuje klasická metafyzická tradice: tradice, jejíž kořeny tkví v klasickém Řecku, v díle Sókrata, Platóna a Aristotela, která však přečkala nástup křesťanství (s nímž vytvořila organický celek) i rozklad antického světa, a stala se na jeho troskách duchovním majetkem civilizace jeho původně barbarských dobyvatelů, aby nakonec po obdobích velkého rozkvětu i útlumu podlehla teprve na sklonku barokní doby nástupu filosofie novověké, programově většinou zcela odmítající jakoukoliv návaznost na starší tradici a usilující budovat své systémy vždy od základů znovu.

Dominantním a v určitém smyslu definitivním výrazem této tradice se nakonec stal v širokém slova smyslu chápáný aristotelismus (který ovšem v sobě integroval valnou část platónského a novoplatónského dědictví): stalo se tak navzdory tomu, že si většina díla tohoto Filozofa s velkým F, jak byl s úctou titulován středověkými doktory, našla do křesťanské Evropy svoji krkolomnou cestu přes syrské a arabské překlady teprve v průběhu 12. století. A byl to rovněž Aristotelés, který se, díky v historii filosofie tradovanému historickému nedopatření, mimoděk stal i původcem samotného termínu „metafyzika“ – tento charakteristicky dvojnásobný titul („to, co je za fyzikou“) totiž podle tradice připojil pořadatel Aristotelova díla Andronikos Rhodoský podle jedné náhodně, podle jiných zdaleka ne tak náhodně utvořené sbírce čtrnácti Aristotelových knih, které se svým tématem vymykaly zařazení do jakékoliv jiné „škatulky“.¹ Obsah této sbírky pak nejen vymezil obsah problematiky, která bude napříště známa jako problematika metafyzická, nýbrž i nadlouho určil rámec a uspořádání, v němž bude tato problematika pojednávána.

Tak se stalo, že metafyzika byla arabskými a po nich i křesťanskými středověkými komentátory po vzoru např. fyziky či etiky pochopena jako svébytná věda, věda v Aristotelově slova smyslu – ba co víc, jak vyplývá z Aristotelova textu, věda „první“, věda nejvznešenější. Byla-li však metafyzika takto pochopena, vznikla zákonitě otázka: Co je jejím předmětem, jímž se zabývá a který ji specificky vymezuje oproti ostatním vědám? Obrátil-li se středověký učenec při hledání odpovědi k samotnému textu Aristotelova díla, shledal, že z něj lze vyčíst více než jednu odpověď na tuto otázku.²

V arabském aristotelismu tato mnohoznačnost Aristotelova textu dala vzniknout dvěma interpretačním směrům, spojeným se jmény dvou nejvýznamnějších arabských komentátorů Aristotela, Avicenny a Averroa, kteří ve svých komentářích vytvořili dvě zásadně protikladná pojetí metafyziky. Podle mínění Averroova, je metafyzika vědou, jejímž předmětem je nemateriální realita: tj. především Bůh a oddělené substance; to je tzv. „teologické“ pojetí metafyziky. Avicenna je naopak autorem tzv. ontologického pojetí metafyziky, podle nějž je metafyzika vědou o jsovcu jakožto jsovcu.

Tyto dvě základní interpretační pozice, které arabští učenci předali spolu s Aristotelovým textem samotným latinské scholastice, se staly jejím myslitelům východiskem pro formulaci vlastních stanovisek. Zatímco však čistá Averroova pozice

¹ K problému původu a uspořádání textu *Metafyziky* viz např. úvodní studii sira W. D. Rosse k jeho vydání *Metafyziky* – W.D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, a revised text with introduction and commentary, New York, Oxford Clarendon Press 1997.

² Hlavní místa, kde se Aristotelés vyjadřuje k otázce předmětu vědy, již se později dostane názvu metafyzika, jsou následující: I 982b9 (předmětem této vědy jsou příčiny a principy), IV 1003a26 (předmětem jsou příčiny a principy jsovcu), IV 1003a21 (předmětem jsou bytostné atributy jsovcu či skutečnosti) VI 2. kap. (jedná se o teologii, tj. o vědu o věčném a neměnném), VI 1026a23 (oba aspekty je možné smířit: studium od látky odděleného jsovcu je studiem jsovcu jakožto takového), XII (předmětem je především substance).

nezískala mezi latinskými scholastiky žádného významného zastánce,³ obhajoby stanoviska Avicennova se ujala jedna z nejdůležitějších postav středověké filosofie a po mém soudu i filosofie vůbec, „*doctor subtilis*“ Jan Duns Scotus. On a jeho žáci vypracovali v návaznosti na Avicennu koncept metafyziky jakožto aristotelské vědy o jsoucnu a jeho transcendentálních určeních: vědy, která zkoumá, co bytostně náleží jsoucnu jako takovému, pouze na základě toho, že je jsoucnem: tj. vědy přinášející poznání, které přesahuje sféru empiricky dostupného, neboť se díky transcendentální obecnosti svých pojmů vztahuje k jakékoliv skutečnosti: materiální i duchovní, omezené i neomezené, stvoření i Bohu.⁴

Ačkoliv pojem jsoucna nepochybně hraje podstatnou roli i v metafyzice averroisticky pojeté, pro avicennovské chápání „první vědy“ je naprostým základem a východiskem, a jeho vypracování je prvním a zcela klíčovým úkolem metafyzika. Přesto, nebo možná právě proto, však shledáváme, že Duns Scotus nedokázal přivést své pojetí pojmu jsoucna k naprosté jasnosti, takže mezi stoupenci scotistické školy docházelo k různým interpretacím jeho nauky v tomto kruciólním bodě.

Tato práce se pokusí představit diskusi, která se o pojmu jsoucna rozvinula ve scotistické škole v období jejího vrcholného rozkvětu, jenž nastal kolem poloviny 17. století, v doposud málo známém a v dějinách filosofie donedávna většinou opomíjeném období tzv. druhé scholastiky, mezi dvěma z nejdůležitějších stoupenců scotismu, italským františkánem-konventuálem **Bartolomějem Mastriem z Meldoly** (Bartholomeo Mastri, 1602-1673) a irským emigrantem a členem rovněž řádu sv. Františka, ovšem jeho přísnější větve observantů irské provincie („*hibernů*“), **Janem Ponciem** (John Punch nebo též Ponce, latinsky ojediněle rovněž Pontius, 1603-1672). Pro doplnění obrazu rovněž krátce přiblížím stanoviska, která v klíčových bodech tohoto sporu zaujaly dvě o něco mladší postavy scotistické školy: vynikající filosof a theolog původem ze Slezska, český provinciál františkánů (observantů) **Bernard Sannig** (1637-1704), působící po dlouhou dobu v pražském konventu u Panny Marie Sněžné, a rovněž františkán Rakušan **Crescentius Krisper** (1679-1749), známý svojí kritikou Descarta a konzervativním lpěním na tradičním obsahu i metodě filosofie.

Práci jsem rozdělil do čtyř částí: V první části poněkud blíže představím výše zmíněné autory. Ve druhé stručně načrtnu historické pozadí a vývoj chápání pojmu jsoucna v aristotelské tradici, vyložím nauku o pojmu jsoucna, jak ji nalzáme u samotného Dunse Scota, a poukážu na nejasnosti a problémy, které obsahuje, a které se staly zdrojem sporů pozdějších scotistů. Ve třetí části se pak již budu věnovat samotnému sporu o pojem jsoucna, který se rozvinul mezi dvěma největšími postavami scotistické filosofie v 17. století,

³ Např. tomistické pojetí metafyziky je syntézou motivů Averroových a Avicennových: předmětem metafyziky sice je jsoucno jakožto jsoucno, nicméně tento pojem jsoucna nezahrnuje Boha: o Bohu jedná metafyzika jakožto o *příčině* jsoucna jakožto jsoucna.

⁴ Scotovo pojetí metafyziky je ve skutečnosti poněkud komplikovanější. Ve svém komentáři k Metafyzice (na rozdíl od komentářů k Sentencím) totiž Scotus hájí tezi, že Bůh je prvním předmětem metafyziky, a že ostatní jsoucna metafyzika pojednává jen jakožto vztahující se k Bohu. Této nauce je však třeba dobře rozumět: Podle Scota totiž člověk ve svém nynějším, pozemském stavu nemůže (v důsledku prvotního hříchu) dosáhnout jiného přirozeného poznání Boha, než takového, které lze získat zkoumáním transcendentálních pojmů, tj. pojmů společných Bohu a stvoření. Tyto pojmy však zkoumá metafyzika, neboť jsou tím, co náleží ke jsoucnu jakožto jsoucnu. Proto v našem současném stavu podle Scota nemůže existovat nějaká speciální „přirozená teologie“ či „*metaphysica specialis*“ odlišná od obecné metafyziky (existuje ovšem nadpřirozená speciální věda o Bohu, zjevená teologie), a proto lze říci, že nakolik metafyzika zkoumá jsoucno jakožto jsoucno proto, aby, jak je to jen možné, poznala Boha, natolik je Bůh jejím „prvním předmětem“, tj. tím, kvůli čemu se zkoumá to ostatní, co vykazuje charakter jsoucna. V barokním scotismu (a v druhé scholastice vůbec) nicméně, jak se zdá, tento „teologický“ rys metafyziky ustoupil do pozadí nebo zcela vymizel; neboť se stalo běžnou praxí ty metafyzické otázky, které se týkaly speciálně Boha, nepojednávat v metafyzice a vůbec ve filosofii, nýbrž přesunout jejich výklad do teologie. Tak se stalo, že byla metafyzika nakonec přece redukována na „metafyziku obecnou“, „*metaphysica generalis*“.

Mastriem a Ponciem: představím kritiku klasické scotistické teorie, kterou předložil Poncius ve svém filosofickém kursu, navážu výkladem nauky Bartoloměje Mastria, tvořící protipól Ponciova řešení, a nakonec se krátce vrátím k Ponciovi, abych ukázal, jak svoji nauku v pozdějších vydáních svého kursu doplnil v reakci na Mastriovu kritiku. V poslední čtvrté části se pak krátce zastavím u dalšího osudu nauky o pojmu jsoucna v barokním scotismu, totiž u stanovisek Sanniga a Krispera.

DRUHÁ SCHOLASTIKA A BAROKNÍ SCOTISTÉ

DRUHÁ SCHOLASTIKA

Období druhé scholastiky, do něhož spadají autoři, jejichž filosofické dílo je předmětem této práce, stálo až donedávna zcela mimo zájem historiků filosofie. Tento postoj vyplývá jednak z obecně nízkého hodnocení, jehož se dostává od novověkých filosofů, a v důsledku toho i jejich moderních dědiců, scholastice vůbec; a jednak z faktu, že zatímco scholastice středověké v historické době její existence nekonkuroval žádný jiný útvar filosofického myšlení, období druhé scholastiky, tj. zhruba doba 16. – 17. století, bylo zároveň obdobím paralelního vzniku prvních počátků filosofie novověké. Jednou z hlavních vůdčích idejí novověkého filosofického myšlení bylo přesvědčení o potřebě zcela nového začátku ve filosofii, později spojené s teorií neustálého pokroku; a toto základní východisko působilo jako jakési automatické ospravedlnění vzniku stále nových od základu budovaných systémů, které měly vždy zcela nahradit vše, čeho bylo ve filosofii dosaženo před nimi. Vedlejším produktem takového postoje pak bylo, že druhá scholastika, která v první polovině 17. století prožívala dobu svého vrcholného rozkvětu, byla v očích novověkých filosofů sotva považována za něco víc, než za historicky dávno překonanou hromadu starého haraburdí (výraz, který ještě v současné době použil Egon Bondy), stojící zcela mimo hlavní proud dějinného vývoje a sotva proto zasluhující historikovy zmínky.⁵

Teprve v několika posledních desetiletích, s asi stoletým zpožděním po obnovení historického zájmu o scholastiku středověkou, došlo k započetí procesu znovuobjevování významu a hodnoty i tohoto myšlenkového útvaru – útvaru, který byl vlastně posledním výhonkem celé dlouhé předchozí filosofické tradice, jež do té doby nikdy nebyla zcela přerušena. Přístup scholastiků k tradici byl totiž zcela opačný, než přístup novověkých filosofů: zatímco typickým postojem novověkého filosofa je snaha nejprve celou starou budovu předchozích výsledků strhnout, a teprve poté začít na uvolněném prostoru stavět novou (s přesvědčením, že co je nové, je samozřejmě lepší), scholastika něco takového ani nenapadne: neboť si je vědom, že budova, kterou on nyní obývá, mohla nabýt své současné podoby jen díky úsilí nesčetné řady jeho předchůdců, kteří se na jejím budování podíleli, a z nichž žádný by na toto dílo sám nestačil. Jeho cílem je tedy práce svých starších kolegů maximálně využít, a v jejich díle pokračovat: možná přistavět další patro, možná vyměnit shnilý trám za čerstvý, možná vyztuzit základy či přestavět nepovedené schodiště.

Je tudíž faktem, že druhá scholastika představuje v mnoha směrech vrchol celé této platónsko-aristotelsko-křesťanské myslitelské tradice, a shromažďuje v sobě a dále překračuje veškeré její plody, které byly vydobyté za tisíciletí jejího trvání; v důsledku toho pak vykazuje značnou míru rozvinutosti a detailní propracovanosti, a to nikoliv pouze co do obsahu, tedy problémů, které jsou zpracovávány, nýbrž i formy a metody filosofické práce. Zcela nepochybně jde stále bytostně o *scholastiku*: i v 17. století se ve scholastickém myšlení stále uplatňuje tatáž „scholastická metoda“, spočívající obecně řečeno v systematickém kladení otázek a následné logické analýze argumentů ve prospěch všech možných odpovědí formou kladení a řešení námitek, čímž se dospěje k logicky zdůvodněnému závěru. Konkrétní

⁵ Z filosofů řazených do proudu novověké filosofie je v tomto směru pozoruhodnou výjimkou Leibniz, který kromě novověkých filosofů vědomě navazuje i na tradici scholastickou, a mnohé rysy jeho filosofie jsou dokonce přímo ovlivněny scotistickými motivy – jako příklad uveďme například jeho tzv. „pojmový atomismus“.

techniky argumentace však prošly během staletí značným vývojem, a ve srovnání se středověkem stojí druhá scholastika na kvalitativně podstatně vyšší úrovni, neboť od dob středověku došlo k velkému zjemnění a zpřesnění formálně logického a metodického aparátu; původně prostá kostra scholastické diskuse ve formě kvestie (otázka, *pro*, *contra*, řešení, odpovědi na námítky) doznala mnohem bohatší strukturace, v níž bylo rozlišeno více typů různých logických postupů a funkčních částí diskuse problému, a tento vypracovaný nástroj myšlení pak umožnil problémy lépe uchopit a hlouběji do nich vniknout.⁶ Pokud se týče povahy filosofické diskuse obecně, charakteristickým rysem druhé scholastiky je, že typicky středověké spory jednotlivců nahradily spory jednotlivých *škol*,⁷ naukově navazujících na nejvýznamnější středověké mistry, rozvíjející jejich odkaz do skutečně velkolepých a hluboce propracovaných filosofických systémů – někdy i kriticky vůči svým učitelům. Těmito směry byly především tomismus a scotismus; později pak přibyl ještě směr „jezuitský“, pro nějž se největší autoritou stal již druhoscholastik F. Suárez (+1617), a který lze s určitou nadsázkou charakterizovat jako nominalizující scotismus v tomistickém hávu.⁸

Kromě toho pak zde byly ještě další dva faktory, které vtiskly druhé scholastice její svébytnou podobu. Velmi podstatná byla skutečnost, že filosofické myšlení v době druhé scholastiky probíhalo již ve zcela odlišném myšlenkovém, kulturním i náboženském klimatu, než jaké panovalo ve středověku. Evropa, která prožila renesanci, přijala za svůj humanismus a posléze natrvalo ztratila svoji duchovní jednotu díky reformaci, byla již jinou Evropou než ta, kde psali svá filosofická díla Tomáš a Duns Scotus. Tatam byl středověký universalistický obraz světa jako završeného, uspořádaného kosmu, za své vzala jednota církve, ve filosofii dávno padla všeobecná a nezpochybnitelná autorita Aristotela jako Filofofa *par excellence* a vedle jeho pojetí vědy se už počínalo rozvíjet pojetí nové, novověké. Ti, kdo chtěli tyto staré, středověké koncepty stále hájit, museli napříště počítat s tím, že jejich pohlížení na svět a skutečnost není tím jediným existujícím, i když snad správným a obhajitelným, a byli tímto vědomím ve svém myšlení nepochybně ovlivněni – jejich přístup se stal kritičtější. To vedlo také k obohacení spektra problémů, jimiž se zabývali, a často i k používání nových metod, charakteristických pro nově se rozvíjející se přírodní vědy.⁹ S tím pak souvisí i faktor druhý, spočívající, jak říká prof. Sousedík, ve „větší míře historického smyslu“¹⁰ při studiu pramenů, neboť obnovení studia Aristotela a středověkých autorů bylo nesené mimo jiné i humanistickými filologickými zájmy, a tento původně spíš historický impuls se odrazil i ve způsobu filosofické práce: spory mezi školami i uvnitř škol získaly vedle věcné navíc i exegetickou a interpretační povahu.¹¹

⁶ Podobu druhoscholastické formální logické metody jsem stručně popsal ve své postupové práci *Teorie vztahu u Jana Poncia v kontextu scholastické tradice*, podané na UfaR FF UK v r. 2001, proto zde její výklad pomínu. Podrobný popis techniky ústní disputace 17. století a odrazu této techniky v psaném filosofickém projevu podává **Stanislav Sousedík**, *Technika filosofické disputace v 17. století*, in: *Filosofický časopis* 15, 1967, str. 132-152

⁷ Srov. **Stanislav Sousedík**, *Filosofie v českých zemích mezi středověkem a osvícenstvím*, Praha, Vyšehrad 1997, str. 63

⁸ Jezuité měli ovšem často sklon samostatnému promýšlení problémů, takže mezi nimi najdeme i skutečné nominalisty, z nichž můžeme zmínit Španěla Rodriga Arriagu (1592-1667), dlouholetého děkana teologické fakulty pražské univerzity, za jehož působení se univerzita po dlouhé době opět pozdvihla ke světovému významu (monografické zpracování Arriagova života a nauky podal prof. Sousedík v: **Stanislav Sousedík**, *Rodrigo de Arriaga, současník J. A. Komenského*, in: *Studia Comeniana et historica* 13, 1983, č. 26 str. 20-62)

⁹ Příkladem mohou být Arriagovy pokusy s volným pádem těles, viz Sousedík, 1997, str. 103.

¹⁰ Sousedík, 1997, str. 63

¹¹ Příkladem mohou být právě spory scotistů Mastria a Poncia: zejména Mastrius vždy dbá na to, aby doložil, jaké bylo skutečné historické stanovisko Dunse Scota – nezřídka i v samostatném artikulu: kupříkladu právě druhý ze dvou artikulů kvestie o objektivní precizi pojmu jsoucna je nadepsán *Quae fuerit Scoti sententia circa praecisionem, et realitatem conceptus entis*, tj *Jaká byla Scotova nauka ohledně precize a reality pojmu*

Tato práce se bude zabývat pouze jednou třetí hlavních škol druhé scholastiky, a to scotismem. Protože doufám, že mnoho ze specifického charakteru této školy vysvitne postupně z dalších stránek, předešlu již jen několik obecných informací o její roli ve druhé scholastice, a pak přistoupím k představení autorů, jimiž se budeme zabývat.

Scotismus jako filosofický směr stál i po obnovení zájmu o scholastiku dlouho ve stínu zájmu historiků: jak známo, jedním z podstatných impulsů pro opětovné probuzení tohoto zájmu bylo vydání papežské encykliky *Aeterni Patris* Lvem XIII v roce 1879, která volala po obnovení studia Tomáše Akvinského, a vedla významné renesanci tomismu jakožto filosofického směru – zároveň však částečně způsobila, že v povědomí mnohých byl tomismus identifikován se scholastikou vůbec, či alespoň pokládán za jakýsi prototyp či hlavní proud scholastického myšlení. Faktem je, že toto označení, pokud vůbec lze na nějakou školu aplikovat, by daleko nejspíše náleželo scotismu: neboť právě tato škola, a nikoliv tomismus,¹² se prokázala nejen jako historicky nejvlivnější (to platí nejen o jejím podstatném vlivu na utváření jezuitského směru, skrze něž scotistické myšlenky významně působily i na vznikající novověkou filosofii, nýbrž i o působení na samotný tomismus, který jako kanonický směr vlastně vznikl jako reakce na scotismus, a tím mimoděk rovněž vstřebal některé jeho vlivy¹³), ale v 17. století i čistě numericky nejpočetnější. Podobně jako byl tomismus svázán především s dominikánským řádem, pěstovaly scotismus především dvě větve řádu menších bratří františkánů: mírnější konventuálové (u nás nazývaní minorité), a přísnější observanté (u nás zvaní prostě františkáni).¹⁴ Velký význam mělo zejména úsilí členů irské provincie této větve, kteří byli nuceni ze své vlasti díky nepříznivým politickým okolnostem emigrovat, známých jako *hiberni*. O nich si však již více řekneme v souvislosti s prvním z našich autorů, Janem Ponciem.

JAN PONCIUS

Když se anglické královně Alžbětě I. na sklonku její vlády konečně podařilo podmanit si Irsko, znamenalo to začátek velmi těžkých časů jak pro svébytnou irskou kulturu, tak pro tradiční katolické náboženství, na němž se z velké části zakládala. Již Alžběta zahájila silné represe vůči katolickému obyvatelstvu (rušení klášterů, věznění biskupů, zabavování majetku i popravy), a i její nástupci, počínaje synem popravené skotské královny Marie Stuartovny a prvním králem Anglie, Skotska i Irska Jakubem I., který nastoupil vládu v roce 1603, pokračovali v jejich šlépějích.

Tyto smutné poměry byly příčinou rozsáhlé emigrace Irů během 16. a 17. století, směřující jak do Evropy, tak do Ameriky. Mezi irskými emigranty velmi prosluli příslušníci řádu františkánů – observantů irské provincie, zvaných podle země svého původu „hiberni“.¹⁵ Tito řeholníci byli vypuzeni z Irska už v roce 1599, a ze svého exilového střediska v nizozemské Lovani šířili své konventy a koleje, jako východiska zpětných misí do Irska, po celé Evropě. Své národní věci se snažili pomáhat alespoň na poli intelektuálním – totiž pilným

jsoucna – **Bartholomæus Mastrius**, *Disputationes in XII Aristotelis stagiritæ libros Metaphysicorum*, vol. 1, Venetiis, typis Marci Ginammi 1646, d.2.q.4.a.1.n.67 str.117b

¹² Tomismus byl ve skutečnosti v mnoha směrech pro druhou scholastiku netypický – stál jaksí mimo hlavní osu, na které se formovaly filosofická stanoviska, a jejímž jedním extrémem byl jezuitský nominalismus, a druhým právě čistý scotismus.

¹³ K historickému významu scotismu a jeho vlivu na další vývoj filosofie viz **Ludger Honnefelder**, *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit*, Hamburg, 1990; stručnou informaci nabízí **Stanislav Sousedík**, *Jan Duns Scotus a jeho čeští žáci*, Praha, Vyšehrad 1989, str.130-132

¹⁴ Třetí františkánská větev, kapucíni, se filosofii a teologii takto soustavně nevěnovala.

¹⁵ lat. *Hibernia* nebo někdy *Hybernia* „Irsko“.

šířením a hájením nauky Jana Dunse Scota, kterého (mylně¹⁶) považovali za příslušníka vlastního národa. A právě v osobě Jana Poncia, jak zní latinizovaná podoba původního tvaru „John Punch“, se setkáváme s jedním z nejpronikavějších Scotových interpretů a obhájců realistické filosofie scotistického směru v 17. století.¹⁷

Jan Poncius se narodil v Corku v jižním Irsku právě v roce 1603, a už v mládí vstoupil k hibernům právě na řádové koleji svatého Antonína v Lovani. Na studia filosofie odešel k do Kolína, jehož univerzita představovala v té době v Německu jednu z bašt katolicismu, ale studia teologie zahájil opět v Lovani. V roce 1625 však známý řádový učenec a diplomat Lukáš Wadding založil novou kolej sv. Isidora v Římě, která se brzy stala centrem scotistických studií hibernů, a kde se soustředili největší učenci řádu. Jedním z prvních studentů na této koleji se stal ještě v témže roce Jan Poncius. Po dokončení studií teologie začal u sv. Isidora přednášet filosofii a později se zde stal prvním profesorem teologie. V roce 1630 se pak stal rektorem Ludovisiovy koleje, určené pro vzdělávání světského irského kléru v exilu.

V roce 1633 pověřil nově zvolený generál řádu Jean Baptiste de Campanea Lukáše Waddinga, aby připravil nové velké vydání díla Jana Dunse Scota. Svědčí o mimořádných kvalitách Jana Poncia, že právě on byl určen za jednoho z Waddingových pomocníků při práci na tomto obrovském projektu – Ponciovým úkolem bylo dokončení práce na komentářích, a úkolu se zhostil s úspěchem. Dílo vyšlo v šestnácti svazcích v Lyonu v roce 1639 (Ponciovy komentáře obsahují svazky 5-8 a 10), bylo přijato s velkým uznáním a přispělo k nebývalému rozkvětu scotismu v 17. století.

Kromě práce na edici Scotových spisů a několika méně důležitých prací napsal Poncius ještě tři významná díla. Z nich nás zvláště zajímá kompletní filosofický kurs scotistické filosofie, *Integer Philosophiae cursus ad mentem Scoti*, poprvé vydaný v Římě v roce 1642(1641?)-1643 a poté ještě několikrát¹⁸ (některé Ponciovy názory obsažené v jeho filosofickém kursu ostře napadl Bartoloměj Mastrius, proto Poncius roku 1645 na svoji obranu vydal „Obranný dodatek“ – *Appendix apologetica ad praedictum cursum*). Na filosofický kurs navázal Poncius kursem scotistické teologie, nazvaným *Cursus Theologicus ad mentem Scoti*, který vyšel v Paříži v roce 1652. Posledním a nejrozsáhlejším významným dílem je jeho čtyřsvazkový komentář ke Scotově komentáři k Lombardovým Sentencím, *Commentarii theologici in IV libros Sententiarum*, vydaný v Paříži v roce 1661. Poncius zemřel v Římě v roce 1673.¹⁹

¹⁶ Tato domněnka se zakládala na předpokladu, že „Scotia“ mohlo ve středověku znamenat jak Skotsko („Scotia minor“), tak Irsko („Scotia maior“); tak tomu sice bylo v raném středověku (proto např. „Scotus Eriugena“, který byl Ir), avšak v době života Dunse Scota to již neplatilo. Duns Scotus byl tedy Skot, ne Ir.

¹⁷ Životopisné informace o Ponciovi čerpám z **A. Teetaert: Jean Ponce**, in: **A. Vacant – E. Mangenot: Dictionnaire de la Théologie Catholique**, sv. 12 část 2, Paris 1935, col. 2546-8; **Lucas Waddingus, Scriptores ordinis minorum, quibus accessit syllabus illorum, qui ex eodem ordine pro fide Christi fortiter occubuerunt**, editore doct. Attilio Nordecchia, Romae 1906; **Hyacinthus Sbaralea, Supplementum ad scriptores trium ordinum s. Francisci a Waddingo aliisque descriptis; cum adnotationibus ad syllabum martyrum eorundem ordinum**, pars 2., editore doct. Attilio Nordecchia, Romae, 1921, **J. Schmutz** (webmaster), *Scholasticon*, <http://www.ulb.ac.be/philoscholasticon/>

¹⁸ Různé zdroje uvádějí data a místa vydání různě: Teetaert udává Řím 1643, Řím 1645 (opravené a doplněné vydání), Paříž 1656, a Lyon 1672 (s dodatkem Etiky); podle Scholasticonu jsou místa a roky vydání následující: Řím 1642, Paříž 1649, Lyon 1659 a Lyon 1672 (opravené vydání doplněné o Etiku). K tomu přistupuje fakt, že z údajů v tiskařově slovu ke čtenáři k prvnímu vydání Fyziky filosofického kursu Mastria a Belluta, o němž bude řeč níže (*Ad lectorem Typographus*, in: **Bartholomaeus Mastrius – Bonaventura Belluta, Disputationes ad mentem Scoti in Aristotelis Stagiritae Libros Physicorum**, Venetiis, apud Nicolaum Pezzana 1678) vyplývá, že nějaká část Ponciova kursu byla vydána již roku 1641. Já sám jsem měl k dispozici vydání lyonské z roku 1659 (**Ioannes Poncius, Philosophiae ad mentem Scoti cursus integer**, Lugduni, sump. Ioannis Antonii Hugetan) a první vydání římské (**Ioannes Poncius, Integer Philosophiae cursus ad mentem Scoti**, Romae 1642-1643).

¹⁹ Tuto informaci čerpám ze *Scholasticonu*. Teetaert udává jako místo smrti Paříž a rok 1672 nebo 1673.

Jan Poncius, ač scotista a člověk, který celý svůj život věnoval studiu a propagaci odkazu „*doctora subtilis*“, přesto rozhodně nepřejímal nauku svého učitele nekriticky: naopak, byl v mnohém směru originálním myslitelem. Výslovně zastával názor, že jako scotista není vázán pokládat všechny Scotovy důkazy za platné,²⁰ a může jeho závěry dokazovat vlastním způsobem (což nezdědka činil). Kromě toho Poncius často hájil i některé teze, které příslušníci „ortodoxního“ scotismu, (a to nejen z řad konventuálů, druhé větve rozštěpené františkánské řehole, mezi něž patřil Ponciův největší odpůrce Mastrius se svým spoluautorem B. Bellutem), pokládali (většinou právem) za Scotovi přímo odporující a vinili Poncia z nevěrnosti škole.

Toto vnímání Poncia jako ne zcela věrného scotisty lze dobře dokumentovat na „*Vydavatelovu slovu ke čtenáři*“ na úvod Mastriovy a Bellutovy *Fyziky*, která tvoří druhý svazek vydání jejich kompletního scotistického kursu filosofie z roku 1678.²¹ Tento dvoustránkový text je až na krátkou úvodní informaci o změnách ve druhém vydání *Cursu* celý věnován útoku na Poncia a jeho *Cursus*, který vyšel mezi prvním a druhým vydáním díla Mastria a Belluta.²² Vydavatel zde Ponciovi nejprve vyčítá, že v mnoha případech necituje Mastria a Belluta, přestože užívá jejich důkazů a přebírá jejich závěry, dále, že v úvodu svého *Cursu* tvrdí, že je prvním, kdo sepsal úplný scotistický kurs filosofie, ačkoliv z toho, že Mastria a Belluta cituje, je zřejmé, že o jejich díle věděl,²³ a konečně i zpochybňuje, zda je vůbec Ponciův *Cursus* scotistický:²⁴

Zda je však onen Kurs vskutku zcela v rámci Scotovy nauky, jak se tvrdí v názvu, náleží soudu čtenářů, nikoliv tiskaře. Nemohu se však nepodivit nad tím, co jsem slyšel od několika stoupenců této školy (vlastním totiž scotistické tiskařství): že ačkoliv onen autor slibuje předložit kurs zcela podle nauky Scotovy, přesto se dost zřídka Scota dovolává na podporu svých tvrzení (ba dokonce spíše naopak), a snaží se jej vysvětlit tak, aby ukázal, že jestliže nejsou jeho vlastní závěry podle Scotovy nauky, alespoň s ní nejsou ve sporu. Dále prý takřka nikdy necituje scotisty, ačkoliv jmenovitě cituje sv. Tomáše i jeho stoupence – jako kdyby Doctor Subtilis neměl následovníky hodné zmínky, jako sv. Tomáš. A co je ještě více s podivem, že přitom i samotné důvody, kterými Scotus potvrzuje svá tvrzení, zamítá jako nedostatečné, jak si může čtenář na mnoha místech povšimnout...

²⁰ „...neque est necesse ut omnes rationes eius, tanquam convincentes a Scotisti defendantur. Et sicut in ipsismet Conciliis generalibus, quibus legitime congregatis assistit Spiritus Sanctus, licet conclusiones definitae tenendae sint de fide, tamen adhibentur quandoque rationes, quae non sunt de fide, nec certae, ut Theologi communiter tenent; ita non est necesse ut omnes rationes quas Scotus affert, teneantur a Scotistis tanquam convincentes; sed abunde suo munero satisfaciunt, si teneantur eius conclusiones.“ **Ioannes Poncius**, *Philosophiae cursus integer ad mentem Scoti, Prima. pars complectens Logicam*, Romae 1642 d.15.q.3 c.4.n.39 str. 556.

²¹ *Ad lectorem Typographus*, in: Mastrius, Bellutus, 1678.

²² Ačkoliv zde Poncius není jmenován (mluví se o něm jako o „quidam recentior Scotista“), je zřejmé, že se jedná o něj: jednak v této době jiný kompletní scotistický kurs filosofie nevyšel, jednak text obsahuje mnoho odkazů na konkrétní místa v Ponciově kursu a na mnohá jeho tvrzení.

²³ „*Quod autem ego ipse Typographus aegre tuli, est, quod in epistola nuncupatoria Auctor ille sibi applaudit primum fuisse, qui Cursum Philosophicum, ex integro in via Scoti in lucem dedit; Quod quantum a veritate distet, ex impressione ipsorum voluminum deprehendi potest...quod etiam ex eo maxime constat, quod ille... citat Mastrium...*“ – *Ad lectorem Typographus*, in: Mastrius, Bellutus, 1678

²⁴ „*Num autem Cursus ille sit vere ad mentem Scoti, ex integro, ut titulus praefert, lectoribus incumbit iudicium, non Typographis; non potui tamen non admirari, quod a nonnullis (mea siquidem est Scotistarum Typographia) eiusdem Scholae Sectatoribus audivi; cum autem Auctor ille Cursum ad mentem Scoti ex integro tradere polliceatur, minus tamen frequentem in suarum assertionum testimonium Scotum adducere, imo potius in oppositum, quem tamen explicare conatur, ut ostendat asserta sua, si non iuxta Scoti mentem, saltim contra non esse; Scotistas fere nunquam citare, cum tamen citet D. Thomam cum suis nominatim, quasi doctor Subtilis non habuerit Sectatores memoratu dignos, ac D. Thomas; et quod mirabilius est, interdum quoque rationes ipsas, quibus firmat Scotus asserta sua, ut insufficientes reiicere, quod quidem pluribus locis poterit Lector experiri...*“ – *Ad lectorem Typographus*, in: Mastrius, Bellutus, 1678

Dále „typographus“ ostře napadá zmíněné Ponciovo pravidlo, podle kterého není nutné, aby jako scotista považoval všechny Scotovy argumenty za průkazné („jako by snad při dokazování závěrů byl žák všímavější než učitel“²⁵), a dokonce uvádí dlouhý seznam míst, kde prý Poncius zastává i teze odlišné od Scota. Nakonec se nakladatel zamýšlí nad tím, jak je možné, že „z pera muže, který se hlásí ke scotismu, ba dokonce píše pro studenty scotistický kurs, vyjdou takové věci“²⁶, a vysvětluje si to tím, že Poncius studoval filosofii nikoliv u scotistů, nýbrž u jesuitů²⁷ – z takových lidí prý už „nikdy nebudou čistí scotisté, protože nesáli mléko jeho nauky už od plenek... a právě to se přihodilo tomuto autorovi...“²⁸. „Typographus“ tvrdí, že jesuitská „výchova“ je zřetelná i ze stylu a metody Ponciovy argumentace: místo prý, aby se věnoval dokazování teze, ztrácí čas mnohočetným vyvracením námitek, takže teze zůstane často bez dostatečného důkazu; Poncius prý také úzkostlivě zachovává sylogistickou formu argumentu, což je prý zřetelná známka jesuitského stylu. Proto „není divu, že se někdy odchyluje od scotismu; neboť muže uvyklého svobodě myšlení těžko udržet za mřížemi určité školy...“²⁹

Zajímavá je poznámka na závěr tohoto dvoustránkového útoku: jeho autor říká, že toto chtěl říci kvůli studentům „ne proto, aby byli od tohoto Cursu odrazeni, neboť je jinak vyložen s velkou jasností a subtilitou, nýbrž aby si dali pozor na nemálo kroků, které by je mohly proti jejich vůli svést z přímé scotistické stezky a přivést je do osidel a pozic oponentů“³⁰. Je z ní totiž zřejmé, že i Ponciovi oponenti uznávali neobyčejnou jasnost a přesvědčivost (dokonce „proti vůli čtenářů“) jeho výkladu, a i kritika, že vždy užívá sylogistické formy, se mi zdá být ve skutečnosti spíš poklonou.

Ponciův smysl pro jasné logické uvažování oceňuje i Lukáš Wadding, jemuž Poncius vděčil za poskytnutí příležitosti podílet se na práci špičkového týmu, který Wadding kolem sebe u sv. Isidora shromáždil, v Ponciově charakteristice, kterou uvádí ve svém monumentálním díle *Scriptores ordinis minorum* („Autoři františkánského řádu“):³¹

Je nadán duchem subtilním, avšak jasným, pohotovým v řeči, snadno se vyjadřujícím písmem. V humanitním vědění je nadprůměrně zběhlý, jeho pěstování nezanedbal, ačkoliv jeho vážné studium nikdy nepodstoupil; zbožností a ctností je každému milý.

Ponciův styl skutečně prozrazuje autorův velký smysl pro jasnou *logiku*: smysl pro pevný a logický řád a pro vysoký stupeň jeho nezávislosti. Ten se projevuje nejen ve zřetelnosti a uspořádání jeho argumentace, čímž, jak se domnívám, vyniká značně nad svého

²⁵ „quasi in probandis conclusionibus discipulus fuerit oculatior Magistro“ – *Ad lectorem Typographus*, in: Mastrius, Bellutus, 1678

²⁶ „haec...cur a calamo viri Scotismum profitentis, imo et Cursum in via Scoti Tyronibus demonstrantis exciderint...“ – *Ad lectorem Typographus*, in: Mastrius, Bellutus, 1678

²⁷ V době, kdy Poncius studoval v Kolíně filosofii, patřila jesuitům největší z tamějších tří kolejí artistické fakulty (*Tricornatum*), a jesuité měli na univerzitě celkově velký vliv.

²⁸ „...numquam tamen evadunt candidi Scotistae, quia non lac eius doctrinae ab incunabulis suxerunt...; atque ita de hoc Auctore acidisse ...“ – *Ad lectorem Typographus*, in: Mastrius, Bellutus, 1678

²⁹ „atque ideo mirandum non est, si a Scotistarum Schola interdum exorbitet, vir namque libertati assuetus in speculando intra certae Scholae cancellos difficile cohibetur...“ – *Ad lectorem Typographus*, in: Mastrius, Bellutus, 1678

³⁰ „...haec dicere volui in gratiam Tyronum...non equidem ut ab eo Cursu retrahantur, qui alioqui est multa claritate et subtilitate refertus, sed ut nonnullos passus advertant, qui a recta via Sacotica possent eos abducere, et in Adversriorum insidias, et castra invitos deducere.“ – *Ad lectorem Typographus*, in: Mastrius, Bellutus, 1678

³¹ „Ingenio pollet subtili, sed claro, prompto ad dicendum, facili ad scribendum. In litteris humanioribus non mediocriter versatus, illarum cultum non neglexit, quantumvis seriis semper studiis vacaverit; religione et virtute omnibus gratus.“ – Wadding, 1906

největšího oponenta Mastria, ale i v obsahu některých (zejména logických) doktrín, které zastává: Poncius například hájí menšinový názor, že propozice nemůže měnit pravdivostní hodnotu, podobně se také v tzv. sporu o fundaci possibilitií domnívá, že možná jsoucná nejsou závislá na Bohu. V obou případech je jeho hlavním oponentem právě Mastrius (z počátku se svým spoluautorem Bellutem),³² o němž si nyní řekneme několik slov.

BARTOLOMĚJ MASTRIUS

Bartoloměj Mastrius³³ (it. „Bartolomeo Mastri“) se narodil v malém podhorském městečku Meldola poblíž Ravenny v roce 1602. Ve věku 15 let vstoupil v Ceseně do řádu Menších bratří – konventuálů, a po složení slibů byl poslán na universitu v Boloni, kde kromě filosofie a teologie studoval i literaturu. Později odešel do Neapole, kde studoval teologii u Josefa z Trapani – teologa, který se zabýval Scotovým učením o vztahu milosti a svobody. Trapani došel k názoru, že Scotův názor představuje střední pozici mezi jezuitským molinismem a dominikánským stanoviskem, obhajovaným Bañezem; Mastrius tuto nauku, označovanou jako „teorie doprovodných dekretů Boží vůle“ přijal za vlastní a později ji hájil ve svých dílech.

V roce 1625 se Mastrius stal studentem na římské koleji sv. Bonaventury – právě zde se spřátelil s Bonaventurou Bellutem, svým budoucím kolegou a spoluautorem: po získání doktorátu se společně pustili do práce na kompletním kursu scotistické filosofie (oba v té době společně vyučovali na různých místech). Dílo vycházelo v Benátkách postupně: nejprve v roce 1637 *Disputationes in octo libros Physicorum Aristotelis*, poté v roce 1639 *Disputationes in Organum Aristotelis*, v roce 1640 *Disputationes in libros De coelo et Meteoris* a *Disputationes in libros De generatione et corruptione*, a konečně *In libros de anima* v roce 1643.³⁴ Poté se Bellutus musel vrátit na Sicílii, ale dílo bylo takřka hotovo: poslední část, *Disputationes in XII libros Metaphysicae*, napsal Mastrius sám a vyšla v Benátkách v letech 1646-7. Všechny tyto spisy byly poté porůznu vydávány samostatně, kompletní edice vyšla v Benátkách dvakrát, v letech 1678 a 1688. Obrovské dílo obou autorů vyvolalo samozřejmě různé diskuse, na nichž se kromě Poncia podíleli i další významní scotisté.

V roce 1647 byl Mastrius zvolen provinciálem řádu v Boloni; po skončení tříletého úřadu se chopil svého úmyslu sepsat i kurs scotistické teologie. Tento záměr uskutečnil ve formě komentáře k Sentencím – dílo vyšlo v Benátkách postupně v letech 1655 (1. kniha), 1659 (2. kniha) a 1661 (3. a 4. kniha). V roce 1662 byl Mastrius jmenován do vysoké funkce dočasného generálního vikáře řádu pro Itálii. Své poslední velké dílo věnoval oblasti morální teologie: *Theologia moralis ad mentem S. Bonaventurae et Scoti* vyšla v Benátkách v roce 1671, dva roky před autorovou smrtí. Bartoloměj Mastrius zemřel v Meldole, v roce 1673.

³² K druhému problému viz: **Stanislav Sousedík**, *Spor o pravý smysl scotovské nauky o possibilitích*, in: *Jsmé totiž v jeho rukou, my i naše slova. Sborník k 10. výročí úmrtí otce Metoděje Habáně OP*, Praha, Krystal OP 1994, str. 44-54. Německé vydání článku: **Stanislav Sousedík**: *Der Streit um den wahren Sinn der Scotistischen Possibilitienlehre*, in: L. Honnefelder – R. Wood – M. Dreyer (eds.), *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*, Leiden – New York – Köln, E. Brill 1996, str. 191-204. Stručněji stejné téma pojednává: **Jeffrey Coombs**, *The possibility of created entities in 17th century Scotism*, in: *The Philosophical Quarterly* v.43, i.173, Special Issue: *Philosophers and Philosophies* (říjen 1993), str. 447-459.

³³ Základní informace o Mastriovi lze načerpat z: **E. Longpré**, *Mastrius de Meldola*, in: **A. Vacant – E. Mangenot**: *Dictionnaire de la Théologie Catholique*, sv. 10, Paris 1928, col. 281-2; **Marco Forlivesi** *Notizie su Bartolomeo Mastri da Meldola*, <http://www.comune.meldola.fo.it/cultura/convegno-mastri/notizie.htm> (stránka obsahuje vyčerpávající bibliografii); **J. Schmutz**, *Scholasticon*.

³⁴ Názvy jednotlivých děl uvádím podle: **Marco Forlivesi**, *Notizie...*, kde se nalézá podrobná tabulka všech vydání veškerých Mastriových děl (Longpré má údaje neúplné).

Mastrius je považován za nejvýznamnějšího žáka a interpreta *Doctora subtilis* – bývá nazýván „*princeps scotistarum*“, knížetem scotistů.³⁵ Ve svém filosofickém díle, které představuje vrcholný výraz barokního scotismu a je nejuplnějším zpracováním scotistické nauky vůbec, projevuje jak hlubokou a detailní znalost svého středověkého učitele, jehož myšlenky nejen přejímá a hájí, ale i dále rozvíjí a prohlubuje, tak rozsáhlou orientaci v soudobé filosofii.

Mastriův a Bellutův filosofický *Cursus* je ve srovnání s Ponciovým o poznání podrobnější: kde Poncius nabízí jeden či dva průzračné argumenty a dále se již pouze vypořádává s námitkami, podnikají Mastrius s Bellutem dlouhý subtilní rozbor problému, provádějí jemné distinkce, předkládají široký přehled existujících názorů, a často připojují podrobné výklady o speciálních otázkách. Pokud se však čtenář v předivu argumentů, námitek a odpovědí na námitky neztratí, zjistí, že argumentace je ve skutečnosti velmi promyšlená a uspořádaná, ačkoliv uvědomit si toto uspořádání je pro čtenáře mnohem obtížnější než u jasného výkladu Ponciova. Ve srovnání s tímto svým velkým protihráčem projevuje Mastrius mnohem větší snahu o věrnost autentické Scotově nauce, a je patrná hluboká úcta, kterou tento františkán ke svému učiteli chová. Na obhajobu své interpretace Dunse Scota používá Mastrius veškeré dostupné argumenty, a to nejen věcné, filosofické, ale i filologické, zakládající se na podrobném studiu jeho děl.³⁶

Bartoloměj Mastrius je bezesporu jednou z nejpřednějších osobností na filosofické scéně 17. století. Jeho filosofie nepřináší žádné naprosto převratné myšlenky, nedává do pohybu žádný nový filosofický směr. Její hodnota nespočívá především v novosti či originalitě, přestože i tu bychom u Mastria našli, nýbrž v nesmírném objemu kvalitní myšlenkové práce, která stojí za navenek snad konformními a nepřekvapivými závěry.

BERNARD SANNIG

V Bernardu Sannigovi³⁷ se setkáváme s myslitelem již takřka o dvě generace mladším, než Mastrius a Poncius, a zároveň s jediným z příslušníků scotistického směru, působících na našem území, který dosáhl evropského věhlasu. Narodil se ve Slezsku v roce 1637, jeho rodným jazykem byla němčina. V roce 1655 vstoupil do františkánského řádu, v letech 1656-1663 vystudoval na řádovém *studiu generale* v Praze u Panny Marie Sněžné filosofii a teologii, a poté strávil jeden rok na studiích v Římě. Po návratu se stal učitelem filosofie jednak v arcibiskupském semináři, a jednak i v samotném řádovém studiu. V roce 1675 byl pak za složitých okolností sporů mezi českou a německou částí česko-moravsko-slezské provincie řádu (čeští řeholníci se cítili utlačovaní a usilovali o rozdělení provincie podle národností) zvolen provinciálem jako kandidát německé strany.

V letech 1675 – 1681 vydal Sannig svůj čtyřsvazkový teologický kurs nazvaný *Schola theologica Scotistarum seu Cursus theologicus completus*, a v letech 1684-5³⁸ vyšlo jeho dílo,

³⁵ Tímto epitetem bývá také někdy označován Scotův žák František de Mayronis, a to přesto, že ráz jeho metafyziky se v důležitých ohledech blíží spíše Jindřichu z Gentu (především pokud jde o Mayronisovu nauku o *esse essentiae*).

³⁶ Viz Sousedík 1994.

³⁷ Osobnost Bernarda Sanniga byla vyčerpávajícím způsobem zpracována v: **K. Minařík**, *Bernard Sannig, učenec, spisovatel a organizátor františkánské provincie (1637-1704)*, in: *Časopis katolického duchovenstva* 62(=87)-71(=96), 1920-1930, na níž se zakládá výklad Sousedíka (Sousedík 1989, str. 168-175; Sousedík 1997, str. 219-225). Údaje v **A. Teetaert**, *Sannig Bernard*, in: **A. Vacant – E. Mangenot**: *Dictionnaire de la Théologie Catholique*, sv. 14, Paris 1939, col. 1099-1100, jsou neúplné a nepřesné.

³⁸ Rok vydání není u třetího dílu uveden, avšak datace doporučujících vyjádření autorit, *imprimatur* atd. z jara roku 1685 svědčí ve prospěch předpokladu, že v tomto roce skutečně vyšel. Sannig tedy sepsal celý svůj filosofický kurs za méně než čtyři roky – neboť popudem k jeho sepsání bylo nařízení kapituly v roce 1681. V

kteřé nás především zajímá, totiž třídílný kurs filosofický, pod titulem *Philosophia Scotistarum seu Cursus philosophicus completus ad mentem J. D. Scoti*. V roce 1684 byl Sannig zvolen provinciálem podruhé, ovšem jeho autoritativní osobnost vyvolala kritiku některých jeho spolubratřů, a už za tři roky byl nucen vzdát se úřadu a na vlastní žádost odešel do ústraní znojemského kláštera. Zde se zabýval především literární činností zejména v oboru teologie, církevního práva a řádové historie. V roce 1701 se opět vzedmula vlna požadavků českých františkánů na rozdělení provincie – a tu se Sannig náhle překvapivě postavil na stranu Čechů, a dokonce sepsal memorandum papeži Klimentu XI., v němž dokazoval, že rozdělení provincie je jediným východiskem, jak zabránit neustálým sporům, pramenícím prý z přirozené antipatie obou národů. Ani tentokrát se však české straně nepodařilo dosáhnout úspěchu se svými požadavky: porážka se však tentokrát týkala i Sanniga, který tak definitivně přišel o své postavení v řádu. Za tři roky na to, v roce 1704, pak Sannig ve Znojmě zemřel.



Bernard Sannig se svými dvěma scotistickými kursy – teologickým a filosofickým – může směle řadit mezi největší scotisty své doby. Scotismu se podle nich vyučovalo nejen v Praze a jinde ve střední Evropě, nýbrž i na některých západních univerzitách; jeho teologický kurs je pak největším dokončeným dílem české barokní teologie.³⁹ Styl jeho výkladu se vyznačuje především snahou o věrné, stručné a jasné zachycení toho podstatného ze scotistické nauky, bez zabíhání do nedůležitých podrobností, zdlouhavých výkladů či

porovnání s jinými autory je to neobvykle krátká doba, i když s K. Minaříkem předpokládáme, že při psaní kursu vycházel z materiálů již shromážděných pro své přednášky v arcibiskupském semináři a na řádovém *studiu generale*.

³⁹ Jediný srovnatelný barokní teologický kurs jezuitů Rodriga Arriagy, děkana pražské teologické fakulty, zůstal nedokončen.

přemíry vlastních spekulací – jak si ostatně budeme mít možnost potvrdit i v našem případě nauky o pojmu jsoucná.⁴⁰

Sannig zná dobře jak Scotovo dílo, tak všechny jeho významné interprety, samozřejmě včetně Mastria i Poncia. Obsahově se Sannigova stanoviska vyznačují věrností Scotově nauce a konservativismem, který se projevuje například v jeho důsledné obhajobě Ptolemaiovy kosmologické soustavy; pokud se týče filosofie práva, prof. Sousedík vyslovuje domněnku, že teze o přirozeném nepřátelství mezi Čechy a Němci, jíž Sannig zdůvodnil svůj přechod na českou stranu ve sporech o rozdělení provincie, naznačuje, že se blížil myšlence přirozeného práva národů na sebeurčení. Jako neobvyklou zajímavost, která prokazuje Sannigovu všestrannou vzdělanost, uveďme, že do svého filosofického kursu zařadil i některé traktáty věnující se vědám obvykle do filosofie nezařazovaných: například traktát o geografii (*Tractatus IV de Geographia*),⁴¹ o „povolené fyziognomii“ (*Tractatus V de Physionomia licita*)⁴² a podrobné pojednání o hodinách a měření času (*Tractatus VI de Horographia seu Horologiis*),⁴³ doplněný četnými názornými náčrtky.

CRESCENTIUS KRISPER

Poslední z autorů,⁴⁴ s nímž se už pouze stručně seznámíme, se narodil ještě o více než čtyřicet let později, a prožil svůj život již ve zcela jiné době, než velcí autoři barokních scotistických kursů 17. století. Zatímco za dnů Mastria a Poncia vrcholil rozmach barokního scotismu a druhá scholastika měla doposud své pevné místo na všech významných katolických univerzitách, když se Crescentius Krisper v roce 1679 Šýrském Hradci narodil, byli tito dva věční soupeři již šest let po smrti a čas scholastické filosofie se s koncem 17. století pomalu ale jistě chýlil ke svému konci. Crescentius Krisper se měl stát jedním z posledních autorů, kteří lpěli na čisté scotistické nauce, a jedním z mála, kteří ji uvědoměle hájili proti eklektickému rozměňování a míšení s myšlenkami novověké filosofie.

Krisper byl, stejně jako Poncius a Sannig, rovněž členem řádu menších bratří – observantů, do něhož vstoupil v osmnácti letech, a díky svému vědeckému nadání a schopnostem v něm kromě učitelské činnosti zastával několik důležitých funkcí: v letech 1726-1729 byl rakouským provinciálem, na generální kapitule v Milánu toho roku jej pak papež Benedikt XIII. jako prvního Němce stanovil generálním komisařem pro všechny cismontánní (předalpské) provincie, čímž vyhověl volání řeholníků neitalské národnosti po tom, aby vysoké funkce v řádu nebyly přidělovány pouze Italům. Na tuto funkci Krisper rezignoval v roce 1732, po volbě nového papeže Klementa XII., a vrátil se do své provincie, kde byl v roce 1735 pověřen úkolem vizitátora v Uhrách. V roce 1744, když generál řádu Kajetán Politi náhle zemřel před vypršením svého funkčního období, byl Krisper ve svých 65 letech papežem Benediktem XIV. na několik měsíců pověřen touto nejvyšší řádovou funkcí. Zemřel o pět let později, v roce 1749.

Jak již bylo řečeno, Krisper žil v době, kdy zlaté časy rozmachu druhé scholastiky již definitivně minuly a naplno probíhal proces etablování filosofie novověké spolu s prvními

⁴⁰ Některé pasáže Sannigova filosofického kursu přeložil do češtiny prof. Sousedík v: Sousedík 1989, str. 292-311; z nich se našeho tématu bezprostředně týká Sannigův výklad o vnitřních modech, str. 303-306.

⁴¹ **Bernard Sannig**: *Schola Philosophica Scotistarum seu Cursus Philosophicus*, Tomus III, Pragae (rok neuveden, pravděpodobně 1685), str. 248.

⁴² Sannig 1685, str. 269

⁴³ Sannig 1685, str. 279

⁴⁴ Základní informace a další literaturu o Krisperovi lze načerpat z: **Édouard d'Alençon**, *Krisper Crescence*, in: **A. Vacant – E. Mangenot**: *Dictionaire de la Théologie Catholique*, sv. 8 část 2, Paris 1925, col. 2375-6; **Philip Schäfer**, *Krisper, Crescentius*, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, sv. 4, Verlag Traugott Bautz 1992, col. 667-668.

začátky osvícenství. Výsledkem tohoto vývoje byl postupný rozklad tradičních scholastických soustav v eklecticismus a zatlačení toho, co ze scholastiky zbylo, do zcela marginální pozice. Krisper byl jedním z oněch „konzervativců“, kteří se vášnivě bránili pronikání nových nauk do klasické scholastické (v tomto případě scotistické) filosofie, stejně jako v teologii odchylkám od katolické víry: Krisper například ostře vystupoval proti „ficcím a iluzím kartesianismu“, či polemizoval s jansenismem.

Podobně jako jeho scotističtí předchůdci, sepsal i Crescentius Krisper filosofický a teologický kurs (čtyřsvazkový teologický kurs nazvaný *Theologia scholae scotisticae* vyšel v Augsburgu v letech 1728-1729, kurs filosofický, *Philosophia scholae scotisticae*, tamtéž v roce 1735), a to ve zcela konzervativním, čistě scotistickém duchu: svým obsahem a způsobem zpracování se tato díla ničím neodlišují od velkých kursů typických pro předcházející století, a Krisper byl, jak se zdá, posledním autorem, který v této formě úplně a podrobně vyložil nauku scotistického směru.

Ze svých předchůdců scotistů si autor nejvíce (nepochybně po právu) váží Mastria: tuto úctu dává poněkud ambivalentním způsobem najevo tím, že na závěr dvojice kursů připojuje seznam všech Mastriových tezí, které v něm vyvrací, nadepsaný *Seznam otázek, v nichž byl v těchto dílech scotistické školy a rovněž na základě Scota vyvrácen Mastrius, jinak to jistě nanejvýš úctyhodný a nad jiné věrný scotista*.⁴⁵ Váha, kterou Krisper kladl na věrnost Scotovi a scotismu, je z tohoto nadpisu zřejmá.

Pokud jde o filosofii, ze zmíněného seznamu zjišťujeme, že Krisper kritizuje osm Mastriových nauk v logice, šest ve fyzice, a jenom jednu jedinou v metafyzice;⁴⁶ jedná se právě o určitý bod Mastriovy nauky o pojmu jsoucná, a tento spor je jedním z důvodů, proč se budeme Krisperem zabývat i v této práci. Jinak se Krisper poměrně věrně drží Mastriovy nauky, kterou vykládá se značnou zručností a často jasněji a systematictěji než Mastrius; kromě toho Krisper samozřejmě zná a cituje všechny ostatní důležité scotistické autory. Protože Krisper byl tím, kdo ve scotismu vyřkl zřejmě poslední významné slovo ke tradičním filosofickým problémům, můžeme i jeho příspěvek k diskusi o pojmu jsoucná s určitou nadsázkou chápat jako určitý výraz konečné podoby, jíž tato nauka ve scotistické škole nabyla – krátce před tím, než scotismus spolu s celou rozpadající se scholastikou konečně přestal hrát na evropské filosofické scéně jakoukoli významnou roli.

⁴⁵ „*Indiculus alter materiaram, de quibus in his operibus Scholae Scotisticae etiam ex Scoto impugnatus fuit Mastrius, alias quidem celeberrimus et prae ceteris sincerior Scotista*“ – **Crescentius Krisper**, *Philosophia scholae scotisticae*, Augustae Vindelicorum 1735.

⁴⁶ V teologii je seznam sporných bodů mnohem delší.

POJEM JSOUNA V ARISTOTELSKÉ TRADICI

ZÁKLADNÍ RYSY TRADIČNÍ PŘEDSCOTISTICKÉ NAUKY O POJMU JSOUNA A JEJÍ ZDROJE

Není cílem ani v možnostech této práce zabývat se celou dlouhou historií nauky o pojmu jsouna; má-li se nám však podařit úspěšně vniknout do diskuse o pojmu jsouna vedené v 17. století předními mysliteli té doby, musíme si to nejpodstatnější z historického pozadí tohoto problému alespoň velmi stručně přiblížit, neboť pro scholastickou filosofii je (na rozdíl od přístupu novověkého) typické hluboké zakotvení v tradici předchozích generací myslitelů, takže formulace a pojednávání jednotlivých problémů vyrůstá z hluboké znalosti stanovisek, přístupů a závěrů, jichž bylo dosaženo předchůdci.

Jak známo, zásadním zdrojem scholastické tradice se stal filosofický odkaz Aristotelův, ač, pravda, díky historickým okolnostem hluboce proměněn kontaktem s křesťanskou vírou a podstatně obohacen o mnohé myšlenky převzaté z (novo)platonismu. I pokud se jedná o chápání pojmu jsouna to bylo přirozeně právě toto aristotelsko-platónské dědictví, co dalo povstat nejnápadnějšímu rysu tradiční předscotistické nauky o pojmu jsouna: totiž všeobecně sdílenému přesvědčení, že pojmu jsouna je třeba přiznat určité speciální postavení a zvláštní logický charakter, přesvědčení, že pojem jsouna není obecným pojmem téhož typu, jako běžné generické pojmy. Snaha tuto výlučnost pojmu jsouna nějak přesněji a vymezeněji pojmově uchopit vedla posléze v tradici ke vznikům různých teorií *analogie jsouna*, a potažmo teorie *analogické predikace* a *analogického pojmu* vůbec. Abychom porozuměli tomuto myšlenkovému pozadí, z něhož vyrostla a proti kterému se vymezila nauka Dunse Scota o pojmu jsouna, je třeba, abychom se poněkud blíže podívali na zdroje, z nichž toto přesvědčení o výlučnosti pojmu jsouna vyrůstá.

Tyto zdroje lze identifikovat dva; každý z nich je spojen s jedním z pólů aristotelsko-platónského filosofického odkazu, s každým z nich se pojí specifický argument na obhajobu výjimečného charakteru pojmu jsouna, a každý také ovlivnil jinou stránku nauky o pojmu jsouna.

1. Zdroj aristotelský a *aporie rodu*

Zřejmě nejzásadnější vliv měla na utváření formování chápání pojmu jsouna ve starověké a středověké filosofické tradici Aristotelova často opakovaná nauka vyjádřená slovy „jsouno se vypovídá mnohým způsobem“,⁴⁷ jež se pojí s jeho teorií kategorií jakožto nejvyšších rodů, které jsou nepřevoditelné jak na sebe navzájem, tak na jakýkoliv obecnější pojem.⁴⁸

K této Aristotelově nauce se váže argument, proslulý v tradici pod jménem *aporie rodu* (*aporia generis*) Jedná se o argument, který Aristotelés předkládá ve třetí knize *Metafyziky*, kde je uveden jako jedna z obtíží či aporií, s nimiž se musí metafyzik při své práci vypořádat, a který byl tradičně chápán jako *reductio ad absurdum* teze, že pojem jsouna je nejvyšší rod. Argument zní následovně.⁴⁹

⁴⁷ „Τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς, καθάπερ διειλόμεθα πρότερον ἐν τοῖς περὶ τοῦ ποσαχῶς· σημαίνει γὰρ τὸ μὲν τί ἐστὶ καὶ τόδε τι, τὸ δὲ ποιὸν ἢ ποσὸν ἢ τῶν ἀλλῶν ἕκαστον τῶν οὕτω κατηγορούμενον.“ – Met.VII 1028a1nn. Viz též Met.V 1017a7nn.

⁴⁸ Met.V 1024b9-16, zvl.: „...οὐδὲ γὰρ ταῦτα ἀναλψεται οὐτ’ εἰς ἄλληλα οὐτ’ εἰς ἓν τι.“

⁴⁹ „οὐχ οἶον τε δε τῶν ὄντων ἓν εἶναι γένος οὔτε τὸ ὄν ἀνάγκη μὲν γὰρ τὰς διαφορὰς ἕκαστον γένους καὶ εἶναι καὶ μίαν εἶναι ἕκαστην, ἀδύνατον δὲ κατηγορεῖσθαι ἢ τὰ εἶδη τοῦ γένους ἐπὶ τῶν

Ani jeden z nich, ani jsoucno ani jedno, však není rodem jsoucno; neboť je nutné, že difference každého rodu existují a že každá z nich je jedna, zároveň však nemožné, aby se jak druh nějakého rodu, tak rod bez druhu vypovídal o svých diferencích; takže kdyby jedno nebo jsoucno bylo rod, žádná difference by nebyla jedna ani jsoucí.

Proč není možné vypovídat rod o diferencí, to Aristotelés vysvětluje na jiném místě – především v Topikách:⁵⁰ podle Aristotela by především hrozil nekonečný regres, neboť, jak lze jeho argument interpretovat, pokud by rod byl predikovatelný o samotné diferencí, pak by zřejmě tato difference musela obsahovat něco, čím by se s rodem shodovala, a něco, čím by se lišila – tj. jakousi další diferencí; ale o této diferencí by podle předpokladu měl být opět predikovatelný rod, atd. Kromě toho zde podepírá Aristotelés svoji tezi ještě druhým argumentem: difference by se za těchto okolností nijak nelišila od druhu, neboť jestliže o něčem říkáme, že je to například „nějaký živočich“, myslíme tím buď nějaké individuum (a tím difference evidentně není), nebo nějaký druh (živočicha).

Oba tyto aristotelské argumenty, či vlastně jeden argument složený byl tradicí různým způsobem interpretován, formalizován a dotahován; takže se s ním setkáváme v mnoha různých podobách.⁵¹ Všeobecné přijímání tohoto argumentu, jak se zdá, ukončila až kritika, jíž tento argument podrobil Duns Scotus. Zdá se, že od té doby *aporie rodu* začala ztrácet jako svoji pozici zásadního argumentu pro analogii jsoucna; takže pozorujeme-li diskuse, které byly vedeny v 17. století mezi tomisty, čelními zastánci teorie analogie jsoucna, a scotisty, zjišťujeme, že ji v její původní verzi již takřka nikdo nehájil. Scotova kritika se totiž ukázala být pronikavou, a vynutila si posléze přenesení diskuse mezi obhájci a kritiky argumentu do oblasti jeho vzdálenějších premis. Ty zahrnují především různé předpoklady náležející do teorie pojmu, popisující např. vzájemný vztah rodu a difference, vymezující povahu predikace a její různé druhy, atd., a zde začala každá škola hájit své specifické teorie pomocí originálních, vlastních argumentů.

Do jisté míry aktuálním zůstal, jak uvidíme, pouze dílčí argument nekonečného regresi z Topik, ač proměněn takřka k nepoznání „překladem“ do technického scholastického jazyka – ovšem i ten je scotisty, jimiž se budeme zabývat, uváděn pouze za účelem jeho krátkého vyvrácení. Ve vrcholné době svého barokního vzepětí tedy scotismus nakonec dospěl k naprostému odmítnutí celé tradiční argumentace svázané s *aporii rodu*, což se nakonec, jak si ještě podrobně vylíšíme, projevilo v přijetí hluboce protiaristotelské teze, že jsoucno jakožto pojem nadřazený deseti aristotelským kategoriím je rodem v pravém slova smyslu.

2. Zdroj platónský a argument z jednoduchosti Boží esence

První pramen tradiční teorie analogie jsoucna, který jsme si letmo přiblížili výše, měl zásadní význam pro formování té stránky této teorie, která se týká pojmu jsoucna jakožto pojmu nadřazeného desíti aristotelským kategoriím. Pro středověkého filosofa tím však není vyčerpán celý rozsah problému: neboť zůstává ještě otázka, v jakém vztahu je pojem jsoucna k Bohu – či v jiné formulaci, odpovídající tomu, jak problém chápal Duns Scotus, zda je možné pojem jsoucna získaný ze stvořeného, konečného a kategoriálně vymezeného jsoucna pravdivě predikovat o Bohu. Této stránce tradiční nauky o jsoucnu se týká její druhý zdroj, jímž je novoplatonismem inspirované chápání Boha jako jediného pravého jsoucna ve

οἰκειῶν διαφορῶν ἢ τὸ γένος ἄνευ τῶν αὐτοῦ εἰδῶν, ὡστ' εἴπερ το ἐν γένος ἢ τὸ ὄν, οὐδεμία διαφορὰ οὔτε ὄν οὔτε ἐν εἶσται. – Met B, 998b24-27

⁵⁰ Srv. zejména Top 144a36-b3

⁵¹ Uved' me pro srovnání například jednu z formulací Tomáše Akvinského: „*Ens non potest esse genus alicuius, omne enim genus habet differentias quae sunt extra essentiam generis; nulla autem differentia posset inveniri, quae esset extra ens; quia non ens non potest esse differentia.*“ – ST I q.3.a.5.co.

vlastním slova smyslu, zatímco vše stvořené jsou pouze jsoucna ve smyslu odvozeném, analogickém.⁵² Důvodem popření možnosti jednoznačné aplikace pojmu jsoucna na Boha i stvořené věci je tedy především radikální transcendence přisuzovaná Bohu: přesvědčení, že Bůh je nekonečně odlišný od jakékoliv stvořené věci, a tedy nemůže se stvořenými věcmi sdílet nic, na čem by se mohla zakládat jednota obecného pojmu vypovídatelného jak o Bohu, tak o stvoření.

Tato poměrně vágní argumentace na sebe rovněž brala různé formy; pro Scota a další vývoj scotismu se dostalo zásadní role té formě argumentu, která dovozuje nemožnost existence jednoznačného pojmu vypovídatelného jak o Bohu tak o stvořených věcech z Boží jednoduchosti a dokonalosti: Takový jednoznačný pojem by totiž, jak se zdá, implikoval složení a nedokonalost v Boží esenci: neboť mu musí v Boží esenci odpovídat nějaká realita jím vystižená; tato realita by však musela být nutně nedokonalá, neboť se jednak má vůči tomu, co k ní přistupuje a specifikuje ji jako potence vůči aktu, a jednak se musí vyskytovat i v esenci stvořených jsoucn, která jsou však esenciálně omezená a nedokonalá.

Vzhledem k tomu, že je to v podstatě právě tento argument, který je neuralgickým bodem sporů barokních scotistů o pojem jsoucna, jejichž vylíčení je předmětem této práce (a především na něj se proto pozornost této práce bude zaměřovat), nebudu jej nyní dále vysvětlovat ani komentovat, mimo následující dvě poznámky.

Za prvé, je třeba poznamenat, že ačkoliv se jedná o argument použitý na obranu v jádru platónského motivu, spočívá v posledku opět na premise aristoteléské: totiž na předpokladu, že rod a diference se k sobě mají jako potence a akt: právě Aristotelés totiž chápe rod jako „inteligibilní látku“ (*ἔλη νοητή*), jako jakýsi potencionální subjekt aktualizovaný přistoupením diference.⁵³

Za druhé, můžeme si všimnout, že argument skrývá ještě jeden velmi závažný předpoklad, který bude, jak uvidíme, hrát ve scotistických diskusích klíčovou roli: totiž že tomuto poměru potence a aktu, který nastává na „*inteligibilní*“ rovině mezi rodem a diferencí chápanými jakožto *pojmy*, odpovídá tentýž poměr mezi reálnými „*metafyzickými částmi*“ esence jsoucna, které je předmětem těchto pojmů. Tento předpoklad je, jak si ještě podrobněji vysvětlíme, jednou z typických scotistických tezí, a právě napětí mezi snahou tuto definující tezi vlastní školy důsledně držet a potřebou vyhnout se nepřijatelným důsledkům tohoto argumentu bude tím, co rozehraje mezi barokními scotisty spor, který je předmětem této práce.

⁵² To je způsob, jak by situaci popsal Jindřich z Gentu, hlavní terč kritiky Dunse Scota. Tomáš Akvinský jednak vůbec neužívá termínu „analogický (resp. jednoznačný, mnohoznačný) pojem“, a spíše hovoří o „analogické predikaci jsoucna“, a jednak sice rovněž často říká, že jsoucno se vypovídá prvotně o Bohu a pouze druhotně o stvořených jsoucnech, za správnější nicméně pokládá formulaci, že jsoucno se náležitě vypovídá pouze o stvořených jsoucnech, složených z esence a existence, zatímco Bůh, čiré subsistentní Bytí, není vlastně jsoucnem, nýbrž něčím nad jsoucnem – totiž příčinou a principem jsoucna jako takového. (Srv. např. *Super librum De causis*, 6: „*Sed secundum rei veritatem causa prima est supra ens in quantum est ipsum esse infinitum, ens autem dicitur id quod finite participat esse, et hoc est proportionatum intellectui nostro...*“ či vice míst v komentáři k Dionysiově spisu *De divinis nominibus*. Tatáž myšlenka je vyjádřena i v Tomášovi omylem připsaném díle *De natura generis* jeho pravděpodobným autorem, Tomášovým žákem Tomášem ze Suttonu: *De Natura Generis*, c.1: „*In ente autem sic accepto duplex analogia reperitur. Dicitur enim ens de Deo et creatura, sed per prius de Deo, et per posterius de creatura; licet verius sit Deum esse super omne ens, quam esse ens.*“)

⁵³ „ἔστι δὲ τῆς ἔλης ἡ μὲν νοητὴ ἢ δ' αἰσθητή, καὶ αἰεὶ τοῦ λόγου τὸ μὲν ἔλη τὸ δὲ ἐνέργειά ἐστιν...“ – Met. VIII 1045a34; srv. též V 1024b8, VII 1038a6.

DUNS SCOTUS

Majíce před očima hrubý nástin jakéhosi „společného jádra“ tradiční nauky o analogii jsoucna, podívejme se nyní, jakým způsobem k tomuto dědictví předchozích generací myslitelů přistoupil *Doctor subtilis*.⁵⁴

1. Kritika analogie

Jak známo, Duns Scotus se v dějinách proslavil mimojiné tím, že tuto tradiční nauku o analogii pojmu jsoucna (konkrétně ve formě, jak ji vypracoval a hájil Jindřich z Gentu) podrobil pronikavé kritice, a přiklonil se k revoluční tezi, že jsoucno je pojmem jednoznačným. Důvodů, které Scota k jeho stanovisku vedly, je více, a my zde stručně zmíníme jen některé.⁵⁵

Nejzásadnější Scotův argument je obecný, a vede se na půdě logiky: podle Dunse Scota je totiž samotný pojem analogického pojmu problematický: pro analogické pojmy podle jeho názoru v logice vůbec není místo. Existují pojmy jednoznačné: tj. takové, jak zní proslulá Scotova definice, které jsou natolik jedny, že jejich jednota stačí k tomu, aby vznikla kontradikce, pokud by se takový pojem přisoudil a zároveň odepřel témuž subjektu, nebo k tomu, aby se takový pojem mohl stát středním členem sylogismu, aniž by došlo k chybnému úsudku z důvodu mnohoznačnosti (*fallacio aequivocationis*).⁵⁶ Pojem, který toto kritérium nesplňuje, není jednoznačný, a není to vlastně ve skutečnosti *jeden* pojem, nýbrž *dva různé* pojmy (a *termín*, který je oba označuje, je poté mnohoznačný).⁵⁷ Nic třetího mezi tím pak být nemůže, neboť tyto dvě možnosti jsou *ex definitione* v kontradiktorním protikladu. Analogie tedy z logického hlediska není nic jiného než jistý typ mnohoznačnosti (nebo snad, v některých svých druzích, jednoznačnosti).

Za této situace tedy zbývají pro pojem jsoucna, a to konkrétně jakožto vypovídání o Bohu a o stvoření, protože toho se především týká Scotova argumentace, pouze dvě alternativy: buď jde o jednoznačný pojem, nebo nejde vůbec o jeden pojem, nýbrž o pojmy dva, které pouze my nedostatečně rozlišujeme a označujeme stejným termínem. Avšak druhá možnost je podle mínění Dunse Scota vyloučena ze závažných epistemologických důvodů: Veškeré pojmy, které v tomto pozemském stavu podle Dunse Scota máme, totiž získáváme výlučně abstrakcí z konečných jsoucen: ke jsoucnu nekonečnému, tj. Bohu, bezprostřední přístup nemáme. Proto pro nás v pozemském stavu není možné, abychom měli nějaké (pozitivní⁵⁸) pojmy, které by se realizovaly výlučně v Bohu, a nikoliv ve stvoření. Právě

⁵⁴ Podrobný výklad zde nastíněných témat lze nalézt v: **A. B. Wolter**, *The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*, Washington D.C., The Catholic University of America Press 1946; **Ludger Honnefelder**, *Ens inquantum ens* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge Band 16), Aschendorfsche Verlagbuchhandlung GmbH & Co., Münster 1989 (2. vydání), případně Sousedík 1989.

⁵⁵ Podrobně o nich viz např. Wolter 1946, kap. *Univocation and Transcendentality* (str. 31-56); Honnefelder 1989, kap. III,1 (str.268-305). Český překlad příslušného úryvku Scotovy *Ordinatio* (Ord. I. d.3.p.1.q.1-2 n.1 nn., ed.Vat.III str.1 nn.) se nalézá v: Sousedík 1989, str. 218-224.

⁵⁶ „*Et ne fiat contentio de nomine univocationis, univocum conceptum dico, qui ita est unus quod eius unitas sufficit ad contradictionem, affirmando et negando ipsum de eodem; sufficit etiam pro medio syllogistico, ut extrema unita in medio sic uno sine fallacia aequivocationis concludantur inter se uniri.*“ – Ord. I d.3.p.1.q.1-2 n.26 Vat. III str. 18

⁵⁷ Viz Wolter 1946, str. 33

⁵⁸ Tj. takové pojmy, které skutečně mají nějaký svůj vlastní pozitivní obsah, a nejsou pouhou negací nějakého jiného pojmu. Můžeme si utvořit například pojem „nekonečné jsoucno“, který je skutečně vlastní pouze Bohu, avšak takovým pojmem ve skutečnosti nijak pozitivně nevystihujeme plnost Boží dokonalosti,

takový by však musel být jeden z pojmů, označovaný předpokládaným mnohoznačným termínem „jsoucno“: totiž ten z nich, který by platil o Bohu, ne však o stvoření. Jinými slovy: buď je pojem *jsoucna*, který získáváme ze stvořených věcí a predikujeme o Bohu jednoznačný, nebo vůbec nemáme žádný pojem *jsoucna* predikovatelný o Bohu – což je však absurdní, neboť by to v posledku znamenalo (za předpokladu, že ze stejných důvodů neexistuje ani žádný jiný jednoznačný pojem společný Bohu a stvoření, jak zastánci teorie analogie tvrdili) nejen, že jakékoliv filosofické vědění o Bohu je nemožné, ale dokonce i to, že ani na základě zjevení nemohou lidé o Bohu cokoliv pravdivě vypovídat: neboť nemají k dispozici pojmy, kterými by tak činili. Vše, například, co je o Bohu řečeno v Bibli, by tak bylo buď bezsmyslné (slova by nevyjadřovala žádné pojmy), nebo nepravdivé.

2. Některé rysy scotistické teorie pojmu

Tímto a jinými argumenty byl tedy Scotus nucen tradiční nauku o analogii *jsoucna* opustit, a přijmout jednoznačnost pojmu *jsoucna*. Tím byl ovšem postaven před nutnost vypracovat takovou teorii pojmu *jsoucna*, která by se nějakým způsobem vyrovnala s argumenty tradice proti jednoznačnosti: a to především s argumentem, který jsme s určitou nadsázkou klasifikovali jako „platonický“. Později uvidíme, že v nejasnostech tohoto pokusu se nalézají kořeny sporů pozdějších scotistů. Dříve než však přistoupíme k výkladu Scotovy nauky o pojmu *jsoucna*, jejímž úkolem má být vyrovnat se s námitkami tradice proti jednoznačnosti pojmu *jsoucna*, je třeba, abychom si ve stručnosti objasnili určité důležité rysy obecné Scotovy či scotistické teorie pojmu: neboť jak uvidíme, ty nejzásadnější problémy, kolem nichž se bude točit diskuse, spočívají právě v určitém pnutí mezi touto obecnou naukou o obecném pojmu jako takovém a speciální teorií pojmu *jsoucna*. Nejvhodnějším východiskem k tomuto výkladu se zdá být porovnání scotistického a tomistického stanoviska k otázce, jaké jsou nutné podmínky objektivit obecných pojmů.⁵⁹

Všichni realisté se shodují v tom, že pokud svým rozumem postihujeme obecně nějaké *jsoucno* pomocí tzv. první činnosti rozumu, tj. pokud si vytváříme obecný pojem nějakého předmětu, pak objektivita a pravdivost obecného poznání založeného na takové rozumové činnosti vyžaduje přinejmenším dvojí: Především zde musí být samotný akt rozumu, který je výsledkem úkonu pojmotvorby (jednoduché *aprehenze*), tj. určitý reálný akcident (tedy druh formy), který rozum jednoduchou *aprehenzí* získává a pomocí nějž si jako pomocí znaku zpřítomňuje poznané *jsoucno*. Tento akt je tím, co scholastikové nazývají *formální pojem*, nebo také *signum quo* („znamení jímž“ – rozuměj „...pojímáme“), a jeho existenci připouštějí i nominalisté. Podle realistů však samotný formální pojem nestačí: každý intencionální akt totiž vyžaduje sobě přiměřený *předmět*, od něž pochází jeho specifikace: tím nemůže být nic jiného než ono samotné pojímané *jsoucno* – ovšem *nakolik je pojato*, tj. *nakolik „je v rozumu“*, *nakolik má intencionální bytí*, které mu akt rozumu, jenž je koncipuje jako svůj předmět (objekt), dodává. Tento intencionální předmět je pak scholastikové označují termínem *objektivní pojem*, nebo též jako *signum quod* („znamení jež“ – rozuměj „...pojímáme“).⁶⁰

nýbrž pouze popíráme její omezenost: vyjadřujeme, že v Bohu neexistuje nedokonalost, kterou známe ze stvoření, aniž bychom věděli, v čem odpovídající dokonalost sama o sobě spočívá.

⁵⁹ V následujícím výkladu si dovoluji nerozlišovat přísně mezi naukou Dunse Scota samotného a pozdějších scotistů, neboť mi v něm půjde o vysvětlení určitých základních typických rysů scotismu, v nichž se původní nauka Dunse Scota i jeho žáků samozřejmě shodují, a k jejichž přiblížení bude užitečné využít objasnění a vyostření nauky, jehož dosáhli Scotovi žáci v diskusích se svými oponenty.

⁶⁰ Pro výklad nauky o distinkci mezi formálním a objektivním pojmem u Mastria, Suáreze a Zachariáše Pasqualigy viz **Marco Forlivesi**, *La distinzione tra concetto formale e concetto oggettivo nel pensiero di Bartolomeo Mastri*, <http://web.tiscali.it/marcoforlivesi/mf2002d.pdf>, 2002 (francouzská verze článku: **Marco Forlivesi**, *La distinction entre concept formel et concept objectif: Suárez, Pasqualigo, Mastri*, ed. O. Boulnois,

V tomto bodě však vzniká pro realisty zásadní obtíž: jak je totiž vůbec možné pojmut nějakou reálnou věc, která je individuální, jako něco obecného? Realisté odpovídají, že k tomu dochází skrze tzv. *objektivní precizi* (*praecisio obiectiva*): což je takový způsob pojímání nějaké reálné věci, skrze něž rozum nějakou její stránku pojme, a jinou nepojme: jinými slovy, jde o takové rozumové uchopení věci, při kterém se určitá stránka věci stane jako taková předmětem formálního pojmu, a jiná nikoliv: a tím vznikne obecný objektivní pojem dané věci – termín „objektivní precize“ vyjadřuje právě to, že k rozlišení dochází nejen v poznávacím aktu, formálním pojmu, nýbrž i na straně jeho předmětu. Nominalisté ovšem namítají dále: jak je vůbec možné, aby se nějaká stránka věci stala předmětem formálního pojmu, a jiná nikoliv, když se jedná o jednu a tutéž věc, která se sama od sebe nemůže reálně lišit (Petr jakožto člověk, a Petr jakožto živočich, jsou přece reálně jedno a totéž jsoucno)? Někaký rozdíl či „distinkce“, jak zní technický termín, by mezi oněmi stránkami přece být musela, aby mohly být pojaty jedna bez druhé.

Právě v odpovědi na tuto námitku dochází k rozlišení stanoviska scotistů a tomistů. Tomisté, hájí teorii vypracovanou velkým Tomášovým komentátorem Caietanem, podle níž je dostatečnou podmínkou objektivní precize na straně věci pouhá *virtuální distinkce* mezi tím, co z věci se stane předmětem pojmu a co nikoliv. Virtuální distinkcí míní tomisté takovou distinkci mezi dvěma stránkami jedné a téže věci, která není aktuální, nýbrž pouze potenciální: je to pouhá schopnost věci být rozlišena, či příležitost ve věci samé k tomu, aby pojímající rozum provedl objektivní precizi: tj. aby tuto ve věci samé pouze potenciální distinkci aktualizoval: Například tím, že pojme Petra jako živočicha, aktualizuje náš rozum virtuální distinkci mezi tím v Petrovi, čím se shoduje s ostatními živočichy, a tím, čím se od nich liší: neboť objektivní pojem „živočich“, skrze něž se Petr stává předmětem formálního pojmu, se již skutečně, aktuálně liší od objektivního pojmu „rozumový“, skrze něž by rozum mohl pojmut Petra v jeho specifické odlišnosti od nelidí. Objektivní precizí tak vzniká již určitá *aktuální*, nikoliv potenciální distinkce; není to však distinkce, která by existovala ve věci nezávisle na poznávacím úkonu rozumu – jednotlivé stránky téže věci dojdou rozlišení pouze ve intencionálním bytí, které jim udělí akt poznání, jehož se stanou předmětem, nikoliv v reálném bytí věci. Proto se jedná o distinkci sice aktuální, nikoliv však (v širokém slova smyslu) reálnou, nýbrž *pomyslnou* (*distinctio rationis*). Naproti tomu s virtuální distinkcí je tomu přesně naopak: tato distinkce existuje ve věci samé nezávisle na našem rozumu a je tedy v tomto smyslu reálná (i když věc zrovna nepojmáme skrze ten či onen obecný pojem, přesto se v ní stále nalézá reálná potence či schopnost být takto uchopena: a to je právě virtuální distinkce), není však aktuální: tj. nepůsobí ve věci žádné skutečné rozlišení, nýbrž pouze možnost být rozlišena.

Toto řešení nominalistické námitky však odmítá Duns Scotus a jeho následovníci.⁶¹ Podle Scotova mínění totiž není možné, aby si rozum určitou stránku věci učinil předmětem svého poznávacího aktu a jinou pominul, aniž by již před samotným úkonem rozumu existovala ve věci samé nějaká aktuální distinkce mezi těmito různými stránkami:⁶² a tím se

in: *Les Études Philosophiques*, 57 (2002) str.3-30). Článek obsahuje rovněž poučení o původu a historii této distinkce.

⁶¹ Jak bylo uvedeno, tomistická teorie byla ve skutečnosti ve své podrobné podobě (to se týká zejména zavedení pojmu virtuální distinkce), v níž jsem ji představil, vypracována až Caietanem, právě v *reakci* na řešení Scotovo přejaté scotisty. Pro výklad se však zdálo vhodné Scotovu teorii kontrastovat s jasně vypracovanou teorií tomistickou, přestože jde, pokud jde o Scota samotného, o určitý anachronismus. Ke Scotově nauce o formální distinkci viz Wolter 1946, str. 19-24, další literatura viz Honnefelder 1989, str. 377 pozn. 312. Scotus nauku o formální distinkci vykládá především v 19. kvestii svého komentáře k Metafyzice.

⁶² „*Igitur quaecunque intrinseca sunt diversa obiecta formalia intuibilia, secundum propriam existentiam actualem terminant intuitionem ut obiecta et ita habent aliquam distinctionem ante actum intelligendi.*“ – Ord.1, d.2.p.2.q.1-4 n.394 ed. Vat II str.352; „...*ex differentia obiectorum formalium quorum neutrum continetur in aliquo eminenter, et hoc in intellectu intuitive considerante, concluditur aliqua differentia ante actum intellectus*

konečně dostáváme k tomu podstatnému, co jsme zamýšleli vyložit o Scotově teorii pojmu. Odtud totiž pochází slavná Scotova nauka o *formální distinkci na straně věci* (*distinctio formalis a parte rei*): neboli distinkci mezi různými stránkami, či jak Scotus říká, *formalitatami* či *realitami* jedné a téže věci, jíž se tyto stránky či formality navzájem aktuálně liší, a to nezávisle na jakémkoliv úkonu poznání, přesto však tak, že není narušena reálná identita dané věci (říká se, že formální distinkce je menší než reálná, avšak větší než virtuální). Podle Scota tedy platí, že různým objektivním pojmům, kterými můžeme postihnout jednu a tutéž věc, obecně na straně věci odpovídají navzájem aktuálně odlišné formality: nebo lépe řečeno, objektivní pojmy nejsou ničím jiným, než ve věci samé existujícími navzájem již aktuálně odlišnými formalitami, a to v intencionálním bytí, tj. nakolik jsou pojaty rozumem.

Od této Scotovy nauky se pak odvíjí další rozdíl mezi scotistickou a tomistickou teorií pojmu, který je rovněž velmi podstatný pro pochopení problémů spjatých s pojmem jsoucná: a ten se týká chápání *predikabilití*, tj. takových pojmů, jako je *rod*, *druh*, či *diference* (pro náš problém jsou relevantní pouze tato tři esenciální predikabilia). Podle tomistů jsou tyto pojmy pouhé tzv. *druhé intence*, tj. pojmy, které nevyjadřují nějakou věc, nakolik je o sobě ve svém reálném bytí (takové pojmy se nazývají *prvními intencemi*), nýbrž pouze nakolik pojata naším rozumem (tj. co do těch vlastností, které má pouze v závislosti na tom, že je předmětem rozumu). Máme-li například objektivní pojmy *živočich* a *rozumový*, můžeme pravdivě predikovat: *živočich je rod*, *rozumový je diference*: avšak charakter *rodu* či *diference* nenáleží tomu, co je živočichem či rozumovým (např. Petrovi), v jeho reálném bytí: neboť jak víme, podle tomistů není v realitě žádný aktuální rozdíl mezi Petrem jakožto člověkem a Petrem jakožto rozumovým. Tyto dvě stránky Petra dojdou rozlišení teprve v bytí intencionálním, stanou-li se předmětem rozumu, a proto teprve jakožto předmět rozumu získají charakter *rodu* či *diference*: zvláštní charakter *rodu* totiž spočívá právě v tom, že abstrahuje (objektivní precizí) od *diference*, a naopak. Nakolik jsou tedy tyto stránky v realitě pouze potenciálně, a nikoliv aktuálně navzájem odlišeny, natolik o nich nelze říci, že jsou *rodem* či *diferencí*.

Pro Dunse Scota však toto neplatí: jak víme, podle jeho názoru není aktuální odlišnost formality živočišnosti a formality racionality v Petrovi dílem koncipujícího rozumu, nýbrž poznávací úkon rozumu předchází a umožňuje. Proto může Scotus a scotisté hovořit o predikabilitích nejen ve smyslu druhých intencí, nýbrž i ve smyslu intencí prvních: formalitám samotným v jejich bytí, které mají *a parte rei* ve věci, již náleží charakter *rodu* a *diference*, ještě před tím než se stanou předmětem našeho poznání. Tento fakt vede scotisty k tomu, že často přesně nerozlišují mezi tím, kdy hovoří o *rodech* a *diferencích primo intentionaliter*, a kdy *secundo intentionaliter*: vždyť ve scotistické extrémně realistické soustavě je korespondence mezi reálným a intencionálním řádem takřka naprostá.

Tímto jsme se seznámili s určitými podstatnými rysy scotistické teorie pojmu obecně, přistupme tedy nyní konečně k výkladu Scotovy teorie pojmu jsoucná, jež má být odpovědí na tradiční námitky proti jednoznačnosti pojmu jsoucná.

3. Scotova nauka o pojmu jsoucná

Jak už bylo výše zmíněno, myšlenkové úsilí Dunse Scota se zaměřuje především na okruh problémů spjatý s pojmem jsoucná, nakolik se vztahuje na Boha a stvoření, značně méně pak na otázku, jakou má povahu pojem jsoucná jakožto pojem nadřazení deseti aristotelským kategoriím. Můžeme zde zmínit dva důvody, proč tomu tak je. Tento Scotův zájem především vyplývá z jeho obecné metafyzické koncepce: má-li být metafyzika skutečně tou nejobecnější vědou, zkoumající realitu v celém jejím rozsahu, musí pojem jsoucná, který

eorum quae cognoscuntur intuitive.“ – Ord. 1, d.2.p.2.q.1-4 n.399, ed. Vat.II str.355; „*Ista opinio non negat differentiam intentionis sed ponit sibi necessarie correspondere aliquam in re.*“ – In Met.7 q.19.n.57, ed. Bonav. str. 373.

je jejím formálním předmětem, ve svém rozsahu skutečně celou realitu zahrnovat; pojem jsoucna jakožto nadřazený pojem deseti kategorií však tuto podmínku nespĺňuje, neboť ze svého rozsahu vylučuje Nekonečné Jsoucno – Boha. Proto tento pojem není ve skutečnosti pro metafyzika natolik zajímavý – vždyť podle Scota pěstujeme metafyziku v posledku právě za tím účelem, aby nám poskytla alespoň nějaké dosažitelné vědění o Bohu. Druhý důvod, proč se Scotus více zajímá o pojem jsoucna vzatý v tomto smyslu byl už naznačen výše: na tomto poli totiž, jak se zdálo, bylo třeba řešit skutečné problémy, zatímco námitky proti jednoznačnosti pojmu konečného jsoucna se zdály snadněji řešitelné.

S ohledem na to, co bylo řečeno o obecné scotistické teorii pojmu, je pak již jistě čtenáři zřejmé, jak se pro Dunse Scota „platónská“ námitka z Boží jednoduchosti a dokonalosti vyostřuje: Na jednu stranu je pro něj pod tlakem výše uvedených argumentů nemožné popřít jednoznačnost pojmu jsoucna vzhledem k Bohu a stvořeným věcem, na druhou stranu však těžko může připustit, že by jsoucno bylo rodem vzhledem k Bohu a stvořeným věcem – a nám již nyní může být zcela zřejmé, proč.

Kdyby totiž Scotus býval připustil tomistickou nebo obdobnou nauku o pojmu, byl by mohl námitku tradice velice snadno odmítnout: podle této teorie by totiž možnost abstrahovat z Boha rodový pojem jsoucna ani složenost pojmu „nekonečné jsoucno“ z potenciaálního rodu a aktualizující difference ještě neimplikovala žádnou složenost ani potencialitu v samotné realitě předmětu tohoto pojmu, tj. v Bohu samotném, neboť jak víme, podle takové nauky k tomu, aby bylo z nějakého předmětu možné abstrahovat různé obecné pojmy, není třeba, aby se v něm nacházela žádná aktuální distinkce, tj. ani žádná aktuální složenost a nedokonalost;⁶³ vše, co je třeba, je distinkce virtuální, pouhá schopnost takového předmětu dát vznik různým neúplně jej vystihujícím pojmům, která (alespoň jak se zdá), žádnou nedokonalost neimplikuje. Ve Scotově teorii tomu tak však není: podle ní každému generickému pojmu v realitě nutně odpovídá nějaká formalita (rod ve smyslu první intence), a to formalita aktuálně formálně odlišná od formality difference, která ji „kontrahuje“ (tj. vymezuje, rozsahově zužuje a zdokonaluje), vůči níž se formalita rodu má jako potence k aktu a spolu s níž vytváří tzv. „metafyzické složení“. Námitka z Boží jednoduchosti proto představuje pro Scota skutečně vážný problém.

Jak tedy Scotus unikl z tohoto dilematu?⁶⁴ Jeho řešení můžeme charakterizovat následujícími dvěma tezemi, které dále vysvětlíme, a přitom poukážeme na problémy, které s sebou nesou:

Za prvé, podle Dunse Scota jsoucno je sice jednoznačným pojmem, nikoliv však rodem, neboť se nerozlišuje na Boha a stvoření pomocí difference, nýbrž pomocí *vnitřních modů* (*modi intrinseci*) konečnosti a nekonečnosti.⁶⁵

Za druhé, Duns Scotus tvrdí že Bůh a stvořené věci jsou *ve skutečnosti* naprosto odlišné (*primo diversa*), ačkoliv *ne co do pojmu*.⁶⁶

Pokud se jedná o první tezi, pochopení jejího významu zřejmě závisí na tom, co Scotus míní oněmi *vnitřními mody*.⁶⁷ Scotus bohužel nikde nepodává žádnou definici vnitřního modu, avšak z různých charakteristik, které vnitřním modům přisuzuje, a z příkladu, který uvádí, lze dospět k poměrně konkrétní představě. Vnitřní mody především podle Scota nejsou žádnou formalitou ani realitou, tj. nejsou něčím, co by přinášelo nějaký svůj vlastní „věcný

⁶³ Tomisté ovšem sami takové stanovisko nehájí, neboť z určitých důvodů jednoznačnost pojmu jsoucna zcela odmítají.

⁶⁴ Ke Scotovu pojmu jsoucna viz zvl. Sousedík 1989, kap. I/5, str. 71-83; Wolter 1946, kap. 4.

⁶⁵ Ord. 1 d.8.p.1.q.3.n.136, ed. Vat.IV str. 221 – viz Honnefelder 1989, kap. III/4 §1, str. 365-375.

⁶⁶ „*Ad tertium patebit in tertio articulo, quia Deus et creatura non sunt primo diversa in conceptibus; sunt tamen primo diversa in realitate, quia in nulla realitate conveniunt*“ – Ord.1 d.8.p.1.q.3.n.82, ed. Vat.IV str.190.

⁶⁷ srv. Wolter 1946, str. 24-27; Honnefelder 1989, kap.III/4 §1-2, str. 365-382.

obsah“ či „formální určení“ (*ratio formalis*),⁶⁸ nýbrž jsou to entity, které ze své povahy nějakou realitu či formalitu pouze modifikují, a to tak, že její „věcný obsah“ či „formální povahu“ (*ratio formalis*) nijak nemění: tak jako stupně intenzity, které jsou Scotovým příkladem vnitřních modů, nijak nemění povahu bílé barvy, k níž přistupují (nečiní z ní nějaký jiný druh barvy, například žlutou). Scotus dále o vnitřních modech říká, že jsou tak těsně spjaty s věcí, kterou modifikují, že bez ní nemohou být samostatně pojaty; samotná modifikovaná věc však může být pojata bez příslušného modu, takový pojem by však nicméně byl nedokonalý a *neadekvátní*: tj. zhruba řečeno (o tom, co se přesně míní distinkcí adekvátního a neadekvátního pojmu, ještě bude řeč) nevyjadřoval by svůj předmět (například nějakou formalitu) cele, nýbrž pouze jaksi neúplně – i když by to byl pojem jednoznačný a *reálný*, tj. nevyjadřoval by nic fiktivního či pomyslného (jako např. druhé intence), nýbrž něco skutečně se vyskytujícího v realitě.

Už z tohoto výkladu však vycházejí najevo některé nejasnosti a obtíže, které signalizují možnost různých interpretací. Především si můžeme položit otázku (která, jak uvidíme, se v barokním scotismu stane vskutku klíčovou): jaké povahy je distinkce mezi vnitřními mody a formalitou či realitou, k níž přistupují? Zdá se, že musí být rozhodně „menší“, než distinkce formální, jinak by se zavedením vnitřních modů nijak neřešil problém s aktuální Boží složeností. Na druhou stranu se však rovněž zdá, že musí jít o nějakou distinkci aktuální, nikoliv pouze virtuální – jinak by bylo v rámci Scotovy nauky velmi těžké vysvětlit možnost abstrahovat jednoznačný pojem jsoucna, který vnitřní mody konečnosti ani nekonečnosti neobsahuje. A opět: pokud jde přece o distinkci, která je nějak aktuální, stačí fakt, že jde o distinkci mezi modem a formalitou či realitou, a nikoliv mezi dvěma formalitami, k tomu, abychom se vyhnuli konstatování aktuální složenosti v Bohu?

Dále pak je velmi nejasné, zda Scotus chápe vnitřní mody jako něco, co náleží k esenci věci, co je jejím esenciálním konstitutivem (tak jako například diference), nebo zda mu máme rozumět tak, že mody jsou něčím mimo esenci věci. Pro první možnost svědčí to, že je těžké připustit, že by to, co rozlišuje Boha od stvořených věcí, byl nějaký neesenciální, tj. akcidentální princip – pak bychom totiž museli říci, že se Bůh od stvořených věcí esenciálně neliší.⁶⁹ Naopak druhou interpretaci podporuje shoda pozdějších scotistů, kteří hájí tezi, že modus předpokládá věc již esenciálně konstituovanou – nemůže tedy náležet k její esenci. Rovněž i příklad stupňů intenzity bělosti tuto interpretaci podporuje: zdá se totiž, že bělost zůstává esenciálně (i individuálně) stále touž, ať se její intenzita mění jakkoliv.⁷⁰

I přes tyto nejasnosti se však zdá poměrně zřejmé alespoň to, jakou *roli* mají vnitřní mody ve Scotově nauce hrát, posuzujeme-li věc z pragmatického hlediska: zdá se, že byly užity jednoduše za tím účelem, aby splnily roli jakoby diferencí, které by však měly takovou povahu, která by Scotovi umožnila vyhnout se důsledku složenosti a nedokonalosti v Bohu.

Pokud jde o druhou tezi: termín *primo diversa*, který Scotus používá, je překladem Aristotelova termínu τὰ ἕτερα, ⁷¹ který označuje dvě věci či pojmy, které se *naprosto v ničem* neshodují, které nemají naprosto nic společného (pro Aristotela byly jimi byly například jsoucna náležející do různých kategorií). Co tím však Scotus míní, když říká, že Bůh a

⁶⁸ Zdá se příliš silné interpretovat Scota v tom smyslu, že vnitřní modus nemá žádný *pojmový obsah* v striktně logickém smyslu: neboť pojmy *jsoucno* a *konečné jsoucno* se podle Scota nepochybně nějak liší (jeden z lze predikovat o Bohu, druhý nikoliv): jak jinak se však mohou dva pojmy lišit, než svým pojmovým obsahem?

⁶⁹ Jakkoliv se zdá být absurdním, toto stanovisko, nalezlo mezi scotisty přinejmenším jednoho zastávce – o tom si však povíme více při výkladu Mastroiovy nauky o pojmu jsoucna.

⁷⁰ Avšak srovnej Scotovo vyjádření: „...cum dico ‚infinītum ens‘ non habeo conceptum quasi per accidens, ex subiecto et passione, sed conceptum per se subiecti in certo gradu perfectionis, scilicet infinitatis, - sicut albedo intensa non dicit conceptum per accidens sicut albedo visibilis, immo intensio dicit gradum intrinsecum albedinis in se.“ – Ord. I d.3 p.1 q.1-2 n.58, ed. Vat. III str. 40.

⁷¹ Met.X 1054b23-30

stvořené věci se takto radikálně liší ve skutečnosti, nikoliv však co do pojmu? Zdá se, že lze tento výrok těžko interpretovat jinak, než tak, že Scotus popírá, že by existovala jakékoliv formalita či realita, která by byla po věcné stránce společná Bohu a stvořeným věcem, tak jako je například člověku a psu společná formalita živočicha, nicméně připouští, že *pojmem* Boha a *pojmem* stvoření se v něčem shodují (oba totiž obsahují znak *jsoucno*). Jinými slovy, jako by Scotus říkal: existuje sice jednoznačný pojem *jsoucna*, obsažený jak v pojmu Boha, tak v pojmu stvoření, tomuto pojmu však v realitě neodpovídá nějaká formálně odlišná formalita *jsoucna*, v níž by se Bůh a stvoření shodovali. Scotus dále vysvětluje, že takovýto pojem *jsoucna* sice něco reálného v Bohu a ve stvoření vyjadřuje, nikoliv však *adekvátně*, tj. tak, že by vyjadřoval úplně nějakou formalitu. *Adekvátními* pojmy jsou teprve pojmy *konečné jsoucno* a *nekonečné jsoucno*, tj. takové pojmy, které už obsahují jeden nebo druhý z vnitřních modů, které Boha a stvoření rozlišují. Přesto je možné pojem *jsoucna* od vnitřních modů zcela abstrahovat (v pozdější terminologii: provést objektivní precizi); získaný pojem bude sice stále jednoznačný, avšak neadekvátní.

I tato druhá Scotova teze vyvolává četné otázky. Zdá se, že jestliže je pojem *jsoucna*, který abstrahuje od vnitřních modů konečnosti a nekonečnosti, neadekvátní tj. jestliže nevyjadřuje cele formalitu, která mu po věcné stránce odpovídá, zatímco pojmy *konečné jsoucno* a *nekonečné jsoucno* adekvátní jsou, pak je zřejmě třeba vnitřní módy konečnosti a nekonečnosti považovat za „část“ formalit, které odpovídají adekvátním pojmům konečného *jsoucna* a nekonečného *jsoucna* – formalit Boha a stvoření. Formalita *jsoucna* jako taková pak zřejmě vůbec neexistuje. Z toho se dále zdá plynout, že distinkce mezi vnitřním módem a tím, co v realitě odpovídá neadekvátnímu pojmu *jsoucna*, zřejmě nemůže být aktuální, nezávislá na koncipujícím rozumu, neboť jinak by se formalita *jsoucna* ve skutečnosti aktuálně lišila od příslušného módu, a tedy by se Bůh a stvoření v této formalitě shodovali *ve skutečnosti*, nejen co do pojmu. To by však znamenalo, že Scotus nakonec přece jen připouští případy, kdy lze provést na pojmové úrovni objektivní precizi, aniž jí odpovídá již nějaká aktuální rozlišenost ve věci samé.

Jak pozorujeme, i tato druhá Scotova teze koncentruje naše otázky na problematiku vztahu vnitřních modů k formalitám Boha, stvoření, či případně *jsoucna*: zda jsou módy „částí“ těchto formalit a tedy konstituují esenci Boha a stvoření, a jaký je charakter distinkce mezi módem a tím, co modifikuje. Uvidíme, že tyto otázky jsou pro spor, který se o pojmu *jsoucna* vedl v barokním scotismu, naprosto centrální.

Ještě než se však přeneseme do sedmnáctého století, zmiňme se alespoň stručně o způsobu, jakým Scotus řešil námitky prvního, „aristotelského“ typu, vycházející původně z *aporie rodu*. Jak uvidíme, i v tomto případě můžeme konstatovat, že si Scotus svojí silně realistickou teorií obecných pojmů přivodil určité problémy, které by pro méně extrémní nauky nevznikly.

Jedna z logicky přijatelnějších forem *aporie rodu*⁷² (a jedna z forem, v níž si ji namítl Duns Scotus⁷³) má podobu dilematu, zda jsou vymezející („kontrahující“) principy pojmu *jsoucna* (ať už jsou to difference, či módy), samy *jsoucny*, či nikoliv. Pokud totiž *jsoucny* nejsou, pak zní otázka: jak mohou vymežovat? Pokud však *jsoucny* jsou, pak zřejmě kromě

⁷² Formulace Tomášova, kterou jsme uvedli výše (viz pozn. 45), se zdá být evidentním sofismatem, založeným na dvojznačnosti pojmu „bytí mimo pojem něčeho“ (*esse extra rationem*), který se v jedné premise musí chápat ve smyslu obsahovém a v druhé ve smyslu rozsahovém, mají-li být pravdivé, čímž se celý sylogismus rozpadá díky ekvivokaci středního termínu.

⁷³ „*Conceptus communis univocus si contrahatur, oportet quod contrahatur per aliquod additum, illud additum aut est ens, aut non ens; quia illud quod contrahit aliud, oportet quod sit extra rationem eius. Sed nihil est extra rationem entis; si est non ens, non contrahit. Item, si sit aliquis conceptus univocus sequitur quod nulla erunt primo diversa vel distincta; quia semper conveniunt in illo communi, et distinguuntur per alia duo, et illa alia duo conveniunt in ente, et distinguuntur penes alia, et illa conveniunt in ente, et sicut in infinitum.*“ *Collationes* q.3, ed. Harris str. 373.

pojmu jsoucna musí obsahovat ještě nějaký jiný znak, kterým se od obecného pojmu jsoucna, který vymezují, liší (jinak by ho opět nemohly vymezovat) – tato další diference však podle předpokladu opět musí být jsoucí, a tedy opět musí obsahovat pojem jsoucna – a tak dále do nekonečna.

Je dobré si povšimnout, že i v této poněkud plausibilnější podobě je *aporie rodu* snadno řešitelná, za předpokladu, že nepřipustíme, že predikabilia (rod, diference) jsou něčím více než druhými intencemi. Za takového předpokladu se totiž s předloženým dilematem snadno vyrovnáme, v závislosti na tom, v jakém smyslu míní oponent termín „diference“ (nebo obecněji „kontrahující princip“). Referuje-li tento termín k diferenci *jakožto* k diferenci, tj. jakožto k objektivnímu pojmu, který má intencionální bytí závislé na našem rozumu, pak lze jednoduše připustit, že diferenci v tomto smyslu predikát „jsoucno“ nenáleží – jedná se totiž o predikát první intence, který se proto vypovídá výlučně o předmětech nakolik existují reálně, nikoliv o předmětech jakožto pojatých rozumem. Pokud naopak oponent míní referovat k diferenci ne nakolik je diferencí, nýbrž nakolik zpřítomňuje reálné jsoucno, jehož je objektivním pojmem, pak tímto termínem ve skutečnosti referuje právě k tomuto jsoucnu, z něhož byla diference abstrahována, a tedy samozřejmě platí, že diference v tomto smyslu je jsoucnem – tak jako je například vše rozumové jsoucnem. Nekonečný regres nevzniká, neboť z toho, že diference je v tomto smyslu jsoucnem, ještě nijak neplyne, že v pojmu diference je obsažen pojem jsoucna, neboť v tomto smyslu subjektem soudu „diference je jsoucno“ není diference jakožto pojem, nýbrž jakožto jeho reálný předmět, reálné jsoucno se vším, co k němu patří.

Jak však víme, v nauce Dunse Scota se predikabilia neužívají pouze jako druhé intence, nýbrž lze je aplikovat i *primo intentionaliter*, na formality ve věci samé. A právě pokud vztáhneme výše uvedené dilema právě na diference v tomto smyslu (nemíní se ani diference jako pojem, ani diference jako celé reálné jsoucno, z něhož byl tento pojem abstrahován, nýbrž pouze jedna z formalit, jimiž je toto jsoucno konstituováno), stane se (alespoň na první pohled) poněkud vážnějším problémem, neboť nyní již není možné z něj uniknout výše naznačeným způsobem. Jak se s ním tedy Scotus vyrovnal?⁷⁴

Jeho řešení spočívá v zavedení distinkce mezi *kviditativní* a *denominativní* predikací, kterou se nyní pokusíme objasnit. Velmi zhruba lze říci, že *kviditativní* predikací míní Scotus takovou predikaci, při níž přisuzujeme subjektu predikát na základě toho, *co* (*quid*) tento subjekt je; o predikaci *denominativní* jde pak tehdy, když predikát subjektu přisuzujeme nikoliv na základě toho, *co* subjekt je, nýbrž na základě nějakého jeho spojení s něčím jiným. Scotus dále tvrdí, že predikovat *kviditativně* lze pouze o něčem, co samo má „*kviditativní*“ povahu, tj. o něčem, o čem lze říci, že to je nějaké „*co*“. Avšak, pokračuje Scotus, diference (a týká se to především diferencí prvních a posledních⁷⁵) nejsou žádná „*co*“ (*quid*), nýbrž něco, co je čistě „*jaké*“ (*quale*), mají čistě determinativní, nikoliv *kviditativní* povahu. Proto o nich nelze nic *kviditativně* predikovat, tedy ani pojem jsoucna ne.

Přesto je však možné o nich predikovat pojem jsoucna *denominativně*: neboť diference jsou vždy diferencemi nějakého rodu, a o každém rodu lze *kviditativně* predikovat pojem jsoucna, neboť rody na rozdíl od diferencí *kviditativní* povahu mají. Tak je každá diference

⁷⁴ Podrobnější výklad viz Wolter 1946, str. 79-87; Honnefelder 1989, kap.III/2 §1, str. 313-321.

⁷⁵ Proč Scotus činí toto omezení, a co jím vlastně míní, není (alespoň mně), zcela zřejmé. Zdá se totiž, že význam termínu „poslední diference“ u Scota kolísá: někdy se jím míní diference, která udílí jsoucnu to „poslední“, nejspeciálnější rozlišení, tj. snad haecceita nebo specifická diference, jindy se zdá, jako by znamenal spíše diferenci, kterou již nelze dále analyzovat na nějakou složku typu *quale* a nějakou složku typu *quid*, nýbrž která je již naprosto jednoduchá a má čistě determinativní povahu. Jak uvidíme, i barokní scotisté se přeli o přesný smysl Scotovy nauky v tomto bodě, a někteří, jako např. Poncius, dospěli k názoru, v onom druhém smyslu „poslední“ jsou vlastně všechny diference. Srv. též Wolter 1946, str. 83nn.

diferencí něčeho *jsoucího*, a proto je i sama *denominativně*, třebaže ne *kviditativně* jsoucí, jsoucno.⁷⁶

Protože nauka samotného Dunse Scota není hlavním námětem této práce, nebudu toto jistě subtilní řešení dále komentovat ani hodnotit – co bude třeba, bude řečeno na příslušných místech, až budeme hovořit o způsobu, jakým tuto nauku recipovali barokní scotisté. Přístupme tedy konečně k těmto autorům.

⁷⁶ „*Ad primum* dicitur quod contrahitur, sed non per ens quidditative, loquendo de ultimis differentiis et primis, sed tantum per ens denominative dictum. *Ad secundum*, dico quod primo diversa sunt diversa, scilicet primo per differentias primas et ultimas; et de talibus non dicitur ens quidditative, sed denominative... et non conveniunt in ente quidditative, sed per accidens et denominative, quia tales differentiae, simplices et primae et ultimae, dicunt formaliter quale. Ens dicit quid, et ideo non dicitur in quid, nisi de eis quae formaliter dicunt quid, vel includunt quid; tales sunt differentiae interpositae inter primam et ultimam speciem, quae includunt duo conceptus, scilicet quid et quale.“ – *Collationes* q.3, ed. Harris str.373.

SPOR MASTRIA A PONCIA O POJEM JSOUCNA⁷⁷

PONCIOVA KRITIKA SCOTISTICKÉHO POJETÍ JSOUCNA V PRVNÍM VYDÁNÍ JEHO FILOSOFICKÉHO KURSU

1. Úvod

Jak jsem se již zmínil, Jan Poncius rozhodně nepatřil mezi ty žáky Dunse Scota, kteří by se za všech okolností řídili jeho autoritou, a naopak v mnoha problémech projevil značnou samostatnost myšlení a kritický odstup od tradice.⁷⁸ To je i případ Ponciovy nauky o pojmu jsoucna; a právě jeho kritický postoj k tradiční scotistické nauce je důvodem, proč náš výklad o sporu o pojem jsoucna mezi barokními scotisty začneme u něj; neboť kontrast s kritikou, kterou proti této nauce vznáší, dá lépe vyniknout stanoviskům jeho „tradičnějších“ kolegů (z nichž se zaměříme především na Mastria) a dobře zvýrazní problémy, které scotisté ve své teorii musejí řešit.

V této kapitole se zaměříme na některé podstatné body nauky o pojmu jsoucna, jak ji Poncius vyložil ve svém kursu scotistické filosofie, konkrétně ve druhé disputaci jeho *Metafyziky O jsoucnu jako takovém (De ente ut sic)*. Ponciův kurs se po svém vydání setkal s okamžitou ostrou kritikou jeho největšího rivala na poli filosofie, Bartoloměje Mastria, který ve svém takřka současně vycházejícím filosofickém kursu napadl mnoho Ponciových tezí, a mezi nimi i jeho nauku o pojmu jsoucna. Poncius na kritiku odpověděl nejprve samostatným *Obranným dodatkem* ke svému kursu,⁷⁹ a kromě toho poté rovněž doplnil další vydání⁸⁰ svého kursu o podrobné reakce na Mastriovy námítky.⁸¹ V této kapitole se však budeme věnovat pouze nauce předložené v prvním vydání Ponciova kursu, jeho odpovědi na Mastriovy argumenty si necháme až po seznámení s pojetím jeho oponenta.

⁷⁷ Námět Ponciovy a Mastriovy nauky o jsoucnu byla již částečně zpracován; zatím nejpodrobněji v **Piero Di Vona**, *I concetti trascendenti in Sebastian Izquierdo e nella Scolastica del Seicento*, (Libertà della mente, 3), Loffredo editore, Napoli 1994, kap. 4 *Gli Scottisti*, str. 97-133. Mastriově nauce o pojmu jsoucna se ve stručnosti věnují rovněž dva příspěvky v připravovaném sborníku mezinárodní konference o Mastriovi (ed. Marco Forlivesi) – *Convegno Mastri*, která proběhla 20.-22. září 2002 v jeho italském rodišti Meldole, a sice **Piero Di Vona**, *La disputatio de natura entis nel cursus filosofico di Bartolomeo Mastri*; a **Lukáš Novák**, *Scoti de conceptu entis doctrina a Mastrio retractata et contra Poncium propugnata*.

⁷⁸ Jako příklady odchýlení od tradičního scotismu můžeme uvést již zmíněnou Ponciovu nauku o possibilitách jakožto nezávislých na Božím rozumu, o nemožnosti propozice změnit pravdivostní hodnotu, o možnosti aktuálního nekonečna, či jeho (ne zcela otevřeně zastávanou) teorii kategoriálních vztahů, ztotožňující kategoriální vztah s koexistencí jeho členů.

⁷⁹ *Appendix apologetica ad praedictum cursum*, Romae 1645.

⁸⁰ Totiž druhé vydání římské z roku 1645, jehož text byl převzat ve vydání v pařížském z r. 1659.

⁸¹ Ponciův *Dodatek* mi bohužel nebyl dostupný, nicméně pro vyličení sporu o pojetí pojmu jsoucna mezi těmito dvěma mysliteli by to nemělo hrát roli, neboť první svazek Mastriovy *Metafyziky* (poslední části jeho kursu) byl vydán v Římě až v roce 1646, tedy rok po vydání Ponciova *Dodatku*; Poncius v něm tedy ještě nemohl reagovat na Mastriovu nauku o pojmu jsoucna, kterou Mastrius přirozeně vykládá v metafyzice, a není pravděpodobné ani to, že by Mastrius kritizoval Ponciovu nauku o pojmu jsoucna v některé z dříve vydaných částí svého filosofického kursu (alespoň jsem na to nenarazil), takže by Poncius mohl odpověď zahrnout už do *Dodatku* v roce 1645.

2. Jsoucno pomyslné a jsoucno reálné

V disputaci o jsoucnu řeší Poncius několik různých problémů, kterým věnuje jednotlivé kvestie. My se zaměříme na kvestii první, zejména pak ale druhou a třetí, v nichž Poncius vypracovává pojem jsoucna.

V první kvestii, *Zda je jsoucno jednoznačné vzhledem ke jsoucnu reálnému a pomyslnému*, vstupuje Poncius do problému zkoumáním, zda existuje jednoznačný pojem jsoucna, který by bylo možné vypovídat jak o reálném, tak o pomyslném jsoucnu. *Reálné jsoucno* definuje Scotus a scotisté jako *to, čemu neodporuje být*, reálným jsoucnem je pro scotisty vše, čemu neodporuje reálná existence: tedy nejen aktuálně existující jsoucna, nýbrž i jsoucna, která existovala, budou existovat, nebo dokonce jsoucna, která jsou pouze možná, a nikdy neexistovala ani existovat nebudou. Pomyslná jsoucna jsou naopak taková jsoucna, která reálně existovat nemohou (například sporné myšlenkové konstrukty), a nejsou tudíž v tomto slova smyslu možná.⁸² Smysl otázky této kvestie je tudíž ten, zda pojem jsoucna je tak všeobsáhlý, že by nebylo možné myslit naprosto nic, co by nespadovalo do jeho rozsahu. Poncius na tuto otázku ve shodě s drtivou většinou scotistů (i zástupců ostatních škol) odpovídá záporně: termín „jsoucno“ se ve spojení „reálné jsoucno“ a „pomyslné jsoucno“ užívá mnohoznačně, nebo jinými slovy, pod pojem jsoucna spadají pouze jsoucna reálná.⁸³ Protože tématem této práce je právě tento pojem *reálného jsoucna*, nebudu se blíže zabývat Ponciovou argumentací, pomocí níž tento závěr dokazuje, ani zajímavou diskusí, kterou o tomto problému vede s Mastriem (ačkoliv oba hájí v tomto bodě shodná řešení), a přikročím rovnou ke kvestii druhé, v níž Poncius vypracovává pojem *reálného jsoucna*, pojem, který je základním kamenem scotistické metafyziky.

3. Jednota a abstrahovanost pojmu reálného jsoucna.

Druhá kvestie zní: *Co je to reálné jsoucno jako takové, a zda se jedná o jeden pojem jak formální, tak i objektivní.*⁸⁴

Smysl této otázky nám bude zřejmý, připomeneme-li si výklad, který byl výše podán o rozdílu mezi formálním a objektivním pojmem. Zde můžeme ještě dodat, že jednotliví autoři a (později) školy se lišili v názorech na to, jaké přesně povahy je distinkce mezi formálním pojmem, objektivním pojmem a samotným reálným předmětem, a jaký přesně ontologický status těmto entitám náleží.⁸⁵ V souvislosti s Ponciovým výkladem nás zajímá, že extrémní

⁸² Zdálo by se, že pomyslnými a reálnými jsoucny je vyčerpán celý možný obor racionálního diskursu – ale není tomu tak, neboť vedle reálných a racionálních jsoucen se mohou stát předmětem naší úvahy ještě negace a privace, které podle Scotistů nejsou vůbec jsoucny (ani reálnými, ani pomyslnými) – jsou to prostě negace a privace jsoucen – viz násl. poznámku.

⁸³ Jak Poncius upozorňuje, neznamená to, že by neexistoval *vůbec žádný* jednoznačný pojem, který by zahrnoval sféru všeho myslitelného: takový pojem existuje, a je to právě pojem *myslitelného (intelligibile)*. Tento pojem však není pojmem *jsoucna*, neboť myslitelné jsou například i čistě záporné předměty (negace a privace), které nemohou být jsoucny, jsou-li jejich opaky jsoucny, či poslední diference („...*esse intelligibile non est esse ens, alias negationes et privationes, et ultimae differentiae essent entia., quod est absurdum: ergo quamvis convenirent [scil. entia realia et rationis] in esse intelligibili, non tamen sequeretur quod convenirent in aliquo conceptu uno, qui esset ens: et propterea addidi hanc limitationem in ipsa probatione, ut vitetur omnino aequivocatio.*“ – Poncius 1659, Met. d.2.q.1.c.1. str. 880a.

⁸⁴ „*Quid sit ens reale ut sic, et an dicat conceptum unum tam formalem, quam obiectivum.*“ – Poncius 1659, Met. d.2.q.2. str. 882a:

⁸⁵ Sám Poncius vysvětluje na tomto místě distinkci zcela prostě: „*advertendum cum omnibus, conceptum formalem hic esse actum intellectus, quo apprehendimus aliquid; conceptum vero obiectivum esse obiectum illius conceptus, quod scilicet per eum apprehendimus.*“ – Poncius 1659, Met. d.2.q.1.c.1. str. 882a

stanovisko zastávali po vzoru Viléma Occama⁸⁶ nominalisté (z Poncioových současníků to byli především španělští jezuité – děkan pražské filosofické fakulty a autor ve své době velmi rozšířeného filosofického kursu Rodrigo Arriaga, jeho učitel Hurtado de Mendoza a na oba navazující František Oviedo),⁸⁷ kteří zcela popírali existenci objektivních pojmů, a hájili tezi, že k vysvětlení fungování lidského poznání zcela stačí předpokládat pojmy formální. Přesvědčením realistů naopak, jak víme, je, že není možné, aby existovaly poznávací akty (formální pojmy) bez sobě přiměřeného předmětu. Pro realisty jsou to právě objektivní pojmy, které jsou tím podstatným v rozumovém poznání, a zkoumá-li realista povahu nějakého pojmu, jako nyní například Poncius činí s pojmem *jsoucna*, má na mysli především právě pojem *objektivní*. Rozdíly mezi různými stupni realismu pak spočívají v tom, o kterých z vlastností objektivních pojmů se předpokládá, že pocházejí z reality samé, a které se považují pouze za výsledek abstraktivní činnosti rozumu.⁸⁸

Po tom, co bylo řečeno, již snadno porozumíme Ponciově vlastní explikaci smyslu kvestie, která zní následovně:⁸⁹

Smysl otázky je proto následující: Když pojímáme jsoucno jako takové, tj. když pojímáme, že něco je jsoucno, a přitom nevíme, zda je to substance či akcident, máme při tom ve své mysli jeden akt či více aktů, a máme před sebou jeden předmět, nebo více předmětů?

Poncius kvestii zodpovídá důkazem pěti konkluzí, v nichž je obsažena jeho základní nauka o jednotě a jednoznačnosti pojmu *jsoucna*. Ponciovo stanovisko je zřetelné a vyhraněné: pojem *jsoucna* se svojí povahou nijak neliší od kteréhokoliv jiného obecného pojmu. Toto je jakýsi „leitmotiv“ Ponciovy nauky o *jsoucnu*, nauky, která tvoří jeden z extrémů možné interpretace Dunse Scota, pokud ji (vzhledem k jejím rysům, kterých si dále všimneme) vůbec ještě lze chápat jako scotistickou.

Ponciův důraz na neodlišnost pojmu *jsoucna* od jakéhokoliv jiného rodového pojmu se odráží již ve strategii, s níž jednotlivé konkluze formuluje: nestaví totiž své závěry o pojmu *jsoucna* absolutně, tak jak je tomu zvykem u jiných autorů, nýbrž tak, že porovnává pojem *jsoucna* s běžnými generickými pojmy, a popírá, že by zde byl nějaký rozdíl. Podívejme se blíže na obsah těchto konkluzí.

Úkolem první konkluze je vůbec zajistit předpoklad dalšího zkoumání: totiž existenci formálního, ale především objektivního pojmu *jsoucna*. Poncius závěr formuluje následovně:⁹⁰

První konkluze: *Pojímá-li někdo jsoucno jakožto jsoucno, nebo něco jiného abstraktně jako jsoucno, nemá jeden akt rozumu a jeden předmět rozumu o nic méně, než když někdo pojímá živočicha jakožto živočicha.*

Abychom si zcela ozřejmili Ponciovu strategii, uveďme ještě důkaz této konkluze:⁹¹

⁸⁶ K vývoji Occamovy teorie pojmu viz: **Tereza Saxlová**, *Povaha obecného pojmu u Viléma Occama*, in: *Filosofický časopis AV ČR*, 45, 1997, str. 179-203

⁸⁷ K Arriagově teorii pojmu viz Sousedík 1997, str. 110-115.

⁸⁸ Za extrémní pozici v tomto směru lze považovat platonismus, který pokládá *všechny* vlastnosti objektivních pojmů za reálné, tedy nejen např. jejich jednotu či obecnost, nýbrž dokonce i samotné jejich *bytí*.

⁸⁹ „*Itaque sensus controversiae est, an quando concipitur ens ut si, seu quando concipimus aliquid esse ens, et ignoramus an sit substantia vel accidens, habeamus in mente nostra unum actum, an plures, et an habeamus unum obiectum nobis propositum, an vero plura.*“ – Poncius 1659, Met. d.2.q.2. str. 882a:

⁹⁰ „*Quando aliquis concipit ens, ut ens, aut aliquid aliud ut ens praecise, habet unum actum intellectus, et unum obiectum ipsius non minus quam quando concipit animal ut animal.*“ – Poncius 1659, Met.d.2.q.2.c.1. str. 882a

O tom sotva může být spor. **Důkaz:** pokud jde o naši zkušenost, ani v jednom, ani ve druhém případě (a už vůbec ne více v jednom než ve druhém) nepozorujeme, že bychom v sobě měli dva formální pojmy, nebo že bychom před sebou měli dva předměty; a rovněž tak neexistuje nic, z čeho by se dalo vyvodit, že před sebou máme dva předměty nebo že jsou v nás způsobeny dva pojmy či akty v jednom spíše než ve druhém případě. Proto pokud by někdo našel nějakou námitku, pomocí níž by vyvrátil argumenty dokazující existenci jednoho formálního a objektivního pojmu odpovídajícího jsoucnu, toutéž námitkou by mohl vyvrátit i argumenty, kterými se totéž dokazuje o živočiších – jsou totiž úplně stejné.

Jak pozorujeme, Poncius odmítá chápat pojem jsoucna jako speciální případ, který by vyžadoval nějaké speciální důkazy: místo toho se jednoduše odvolává na obecné argumenty dokazující existenci jednotných abstrahovaných objektivních pojmů (takové důkazy byly podány v logice, v obecné teorii pojmu), a dále o problému nediskutuje.

Podobně je tomu i u dalších konkluzí, jimiž Poncius postupně vylučuje i tu nejmenší odlišnost, kterou by v pojmu jsoucna na rozdíl od běžných generických pojmů mohl někdo spatřovat. Tak Poncius v dalších konkluzích dokazuje o pojmu jsoucna následující:

Pojem jsoucna neobsahuje své podřazené pojmy o nic více, než například pojem živočicha (dokazováno opět poukazem na totožnost svědectví zkušenosti i rozumových důvodů pro oba případy), a především neobsahuje pojem Boha ani stvoření, ani pojem substance či akcidentu,⁹² dále, objektivní pojem jsoucna se formálně *ex natura rei* liší od gradů (diferencí či modů), které jej vymezují na pojem Boha či stvoření, a substance či akcidentu (neboť i pro pojem jsoucna platí všechny obecné argumenty, jimiž scotisté dokazují nutnost existence formální distinkce mezi metafyzickými grady – rody a diferencemi),⁹³ a konečně, objektivní pojem jsoucna je stejným způsobem pojmem jedním, určitým, distinktním či konfúzním, jako kterýkoliv jiný generický objektivní pojem.⁹⁴

Na této nauce si především všimněme, že ve čtvrté konkluzi se poprvé setkáváme s jasným vyjádřením jedné ze specifických Ponciových tezí: totiž že mezi jsoucnem a jeho vymezujícími určeními (ať už jsou jimi mody či difference) existuje *formální distinkce a parte rei*, podobně jako je tomu u každého jiného rodového pojmu. Co nás však může zarazit, je způsob, jakým Poncius toto stanovisko vyjadřuje: zdá se totiž, jako by o formální distinkci hovořil na úrovni pojmu, nikoliv v realitě samé. To nás však nesmí zmást: neboť jak víme, objektivní pojem není něco jiného, než reálný předmět formálního pojmu, nýbrž je to právě tento předmět, nakolik je poznán. Proto může Poncius říci, že se objektivní pojem jsoucna formálně *ex natura rei* liší od toho, co jej vymezuje: neboť to, co je na reálném předmětu poznáno, je-li uchopen pojmem jsoucna (tedy jinými slovy objektivní pojem jsoucna) není ve

⁹¹ „*Haec vix posse esse in controversia. Probatur quia quantum ad experientiam nostram, non advertimus esse in nobis duos conceptus formales, neque esse proposita nobis duo obiecta, neque in uno casu, neque in altero, aut certe non magis in uno quam in altero; neque est ulla ratio, ex qua colligatur, quod magis in uno quam in altero proponantur nobis duo conceptus, seu actus; et deinde quacumque ratione potest quis solvere argumenta probantia dari unum conceptum formalem et obiectivum correspondentem enti, poterit etiam solvere argumenta, quibus id probatur de animalibus, sunt enim omnino similia.*“ Poncius 1659, Met.d.2.q.2.c.1. str. 882a

⁹² „*Conceptus ille unus tam formalis quam obiectivus, non involvit explicite aut implicite conceptum inferiorem verbi gratia Dei, aut creaturae, substantiae aut accidentis, magis quam conceptus animalis involvit conceptum hominis et bruti, et est conceptus aequae determinatus ac ille.*“ – Poncius 1659, Met.d.2.q.2.c.2. str. 882a-b; „*Absolute et simpliciter dicit conceptum unum tam formalem quam obiectivum, in quo non involvitur explicite conceptus Dei aut creaturae, substantiae aut accidentis.*“ – Poncius 1659, Met.d.2.q.2.c.3. str. 882b

⁹³ „*Conceptus obiectivus entis praescindit seu distinguitur formaliter ex natura rei ab inferioribus gradibus quibus contrahitur ad Deum et creaturam, substantiam et accidens.*“ – Poncius 1659, Met.d.2.q.2.c.4. str. 882b

⁹⁴ „*Conceptus obiectivus entis est eodem modo unus, ac determinatus, ac distinctus, aut confusus, quo conceptus obiectivus ullius naturae universalis.*“ – Poncius 1659, Met.d.2.q.2.c.5. str. 882a

skutečnosti nic jiného než právě ona reálná formalita,⁹⁵ kterou na každém jsoucnu tímto pojmem vystihujeme. Z toho je rovněž zřejmé, proč je pro realisticky zaměřeného metafyzika centrem jeho zájmu objektivní, a nikoliv formální pojem (všimněme si, že Ponciův zájem se skutečně přesouvá pouze na objektivní pojem jsoucna, a pojem formální již není v dalším výkladu zmiňován): zkoumáním objektivního pojmu totiž metafyzik zároveň zkoumá samotnou realitu, která je skrze něj zpřítomněna; zkoumáním objektivního pojmu jsoucna se tedy zároveň zkoumá to, co náleží všem jsoucnům nakolik jsou jsoucný: což je právě výsostným úkolem metafyziky.

4. Rozsah pojmu *reálného jsoucna*.

Ve druhé kvestii tedy Poncius obecně vymezil povahu obsahu pojmu jsoucna. V kvestii třetí bude řešit problém jeho *rozsahu*, neboli otázku, o jakých předmětech může být pojem jsoucna pravdivě predikován, a jakým způsobem. Poncius zodpovídá kvestii ve dvou konkluzích; z nichž první objasňuje, jakým způsobem se pojem jsoucna predikuje o *diferencích a vnitřních modech*, druhá pak, která nás bude především zajímat, se zabývá způsobem predikace pojmu jsoucna o jemu bezprostředně podřazených pojmech *Boha, stvoření, substance a akcidentu*.

Pokud jde o první problém, Poncius se přidržuje běžné scotistické nauky, kterou jsme si objasnili výše, pouze ji vyjadřuje jinou terminologií, než jaké původně užil Scotus. Jak víme, podle Dunse Scota se pojem jsoucna (*ens*) nepredikuje o modech a diferencích *kviditativně*, nýbrž *denominativně*, tj. nepredikuje se o nich na základě toho, *co* jsou (diference a mody nejsou žádné „*co*“), nýbrž pouze na základě jejich spojení s něčím, co samo je kviditativně jsoucnem.⁹⁶ Poncius tuto nauku vyjadřuje poněkud jiným způsobem: jeho teze zní, že jsoucno se nepredikuje o diferencích *formálně*, nýbrž *reálně a identicky*.⁹⁷ Formální predikace je taková predikace, při které predikát vystihuje něco z toho, co je formálně obsaženo v subjektu (je formálně identické se subjektem). Identická predikace (kterou Poncius nazývá také predikací reálnou) je naproti tomu takovou predikací, při které se tvrdí pouze reálná identita predikovaného pojmu a subjektu. Poncius tedy jinými slovy říká: pojem jsoucna není formálně obsažen v diferencích či modech: naopak, ty přistupují ke jsoucnu „zvenčí“. Přesto však můžeme pojem jsoucna predikovat o diferencích v tom smyslu, že jej můžeme predikovat o všem, *čeho* jsou to diference: můžeme tedy například identicky neboli reálně predikovat *vše rozumové je jsoucno*: tím neříkáme, že formalita či realita jsoucna je obsažena ve formalitě diference „rozumový“, nýbrž pouze to, že vše, co je určeno formalitou „rozumový“, je zároveň jsoucnem (aniž by jeho bytí jsoucnem pocházelo od této formality).

Nás však především zajímá problém druhý, tj. problém jednoznačné predikace pojmu jsoucna o bezprostředně podřazených pojmech, neboť právě při obhajobě této scotistické nauky Poncius přiznává, že není schopen hájit její klíčový bod, totiž nauku o vnitřních modech konečnosti a nekonečnosti, které namísto diferencí přistupují k pojmu jsoucna a konstituují tak pojmy Boha a stvoření. Podívejme se proto na druhou konkluzi a její důkaz podrobněji.

⁹⁵ Poncius používá termín *formalita* i tehdy, kde by Scotus použil spíše termínu *realita (realitas)* – Scotus hovoří spíše o *realitas entis* než o *formalitas entis* (srv. např. „Oxon. 1, d.8.q.3.n.27-29). Zdá se však, že tato terminologická variace nemá zásadní význam.

⁹⁶ Připomínám, že se jedná o diference vzaté *primo intentionaliter*: tzn. o diference jakožto reálné formality ve věci, nikoliv jakožto abstrahované pojmy.

⁹⁷ „*Ens non praedicatur formaliter de differentiis, aut modis intrinsecis determinativis, aut contractivis eius ad illa inferiora, de quibus supra dictum est ipsum secundum omnes praedicari; bene tamen praedicatur de illis identice, et realiter.*“ – Poncius 1659, Met.d.2.q.3.c.1. str. 888b

Poncius vyjadřuje tezi o jednoznačné predikaci jsoucna následovně.⁹⁸

Jsoucno se jako takové formálně predikuje o Bohu a stvoření, substanci a akcidentech, jednoznačně, a nikoliv mnohoznačně či analogicky, pokud analogická predikace vylučuje jednoznačnost.

Poncius uvádí dva důkazy této konkluze. První vychází z výše podané definice pojmu jsoucna: jsoucno je formálně to, čemu neodporuje reálná existence. Avšak Bohu a stvoření, ani substanci a akcidentům nemůže odporovat reálná existence – jinak by neexistovaly: a tedy se o nich pojem jsoucna predikuje formálně jednoznačně.⁹⁹ Druhý důkaz vychází z toho, co bylo řečeno o povaze pojmu jsoucna výše: jestliže je pojem jsoucna jednotný, dokonale abstrahovaný a přiděluje se tedy při predikaci těmto subjektům v každém případě co do téhož svého obsahu („*secundum eandem omnino rationem*“), pak se predikuje jednoznačně, neboť toto jsou dostatečné podmínky jednoznačné predikace.¹⁰⁰ Někdo by sice mohl říci, že mimo to je k jednoznačné predikaci třeba ještě to, aby mezi předměty, o nichž se nějaký pojem jednoznačně predikuje, nebyla esenciální závislost (jakou je například závislost stvoření na Bohu). Podle Poncia by to však znamenalo začít se přít *de nomine*, tj. o to, jak máme definovat jednoznačnost, a nikoliv *de re*, tj. zda jednoznačnost, tak jak ji Poncius vymezil, skutečně náleží pojmu jsoucna.

5. Řešení klasických námitek

Proti těmto důkazům si Poncius klade dvě námítky. První se týká jednoznačnosti pojmu jsoucna vzhledem k substanci a akcidentům, a zní, že kdyby jsoucno jako takové bylo

⁹⁸ „*Ens praedicatur formaliter univoce de Deo et creatura, substantia et accidentibus, non vero aequivoce aut analogice, prout praedicari analogice opponitur praedicationi univoce.*“ – Poncius 1659, Met.d.2.q.3.c.2. str. 890b

⁹⁹ „*Probatur manifeste, quia nihil aliud intelligitur per ens ut sic, quod de his dicitur formaliter, quam illud cui non repugnat realis existentia ex ratione sua formali: sed certum est esse in Deo et creaturis, substantia et accidentibus aliquid cui non repugnat ex sua ratione formali realis existentia, alias non possent realiter existere: ergo reperitur in illis ratio entis formaliter, et consequenter potest de ipsis praedicari formaliter.*“ – Poncius 1659, Met.d.2.q.3.c.2. str. 890a. Jak vidíme, Ponciův argument je ve skutečnosti poněkud složitější, než jak jsem ho zjednodušeně reprodukoval: Poncius je totiž nucen vzhledem k výše podané nauce o nemožnosti formální predikace pojmu jsoucna o diferencích formulovat přesněji. O diferencích také platí, že v jistém slova smyslu existují, a proto by jim, jak zní námitka oponentů (typicky tomistů) měla náležet „*ratio formalis entis*“, pojem jsoucna by o nich měl být formálně predikovatelný. Poncius námítku zodpověděl distinkcí předpokladu: možnost existence nenáleží diferencím formálně, z nich samých, nýbrž pouze reálně, tj. nakolik jsou (navzdory formální distinkci) reálně identifikovány s něčím, co tuto možnost existence má formálně. Proto mu nyní pro důkaz formální obsaženosti „*ratio entis*“ v Bohu, stvoření atd. nestačí poukázat na to, že existuje něco, co je Bůh, stvoření, atd. – to totiž dokazuje, podobně jako v případě diferencí, pouze reálnou obsaženost možnosti existovat v těchto těchto (alespoň podle Poncia, jak uvidíme) rodových určeních. Proto musí Poncius alespoň implicitně učinit ještě jeden krok: není totiž možné, aby nějaká formalita (zde formalita jsoucna) byla v něčem obsažena reálně, aniž by se v této věci nacházelo něco, v čem je obsažena formálně. V Bohu, stvoření atd. však formalita jsoucna je obsažena reálně: to však nemůže být díky žádné z diferencí (ty, jak bylo dokázáno v první konkluzi, charakter jsoucna formálně neobsahují), proto musí být *ratio entis* formálně obsažena v samotných rodových určeních *Bůh, stvoření*, atd. – což bylo třeba dokázat.

¹⁰⁰ „*Praeterea ille conceptus entis est unus et praecisus, ut probatum est quaestione praecedenti, et secundum eandem omnino rationem praedicatur de illis; quia si explicetur conceptus entis, ut dicitur de Deo, non aliter explicabitur quam dicendo quod sit illud, cui ex ratione sua formali non repugnat realis existentia, et similiter omnino explicabitur conceptus entis dictus de creaturis, et de substantia et accidentibus: ergo praedicatur de ipsis univoce; quia nihil aliud requiritur ad hoc, quod praedicetur de illis secundum eandem rationem, et quod praeterea includatur in ipsis essentialiter, et habeant aliquas formalitates contractivas, quae omnia reperiuntur in proposito.*“ – Poncius 1659, Met.d.2.q.3.c.2. str. 890a

jednoznačným pojmem vzhledem k substanci a akcidentu, plynulo by z toho, že by vzhledem k nim bylo rodem – a tak by „nejvyšší rody kategorií“ nebyly nejvyšší rody, což se zdá být absurdním.¹⁰¹ Poncius ji stručně odmítá s tím, že není nic absurdního na tom, aby se nad kategoriemi nalézal ještě vyšší rod, ačkoliv by to již nebyl rod „kategoriální“ (*praedicamentale*), tj. nejvyšší rod ve své kategorii.¹⁰² Toho, že mu vyvrácení této námitky stojí pouze za tuto stručnou poznámku, napovídá, že nauka, která pokládá pojem *jsoucna* nakolik se vztahuje na substanci a akcidenty (tj. vlastně pojem *konečného jsoucna* nebo *stvořeného jsoucna*) za skutečný rod v pravém slova smyslu, aniž by se v tom spatřoval nějaký problém, byla již Ponciově době mezi scotisty běžnou. Zdá se, že tomu tak skutečně je, neboť se k ní přiznává i úzkostlivě „pravověrný“ scotista Mastrius, a jak uvidíme, i oba další autoři, jimiž se budeme zabývat.

Zajímavější je proto námitka druhá, která se týká pojmu *jsoucna*, nakolik je jednoznačně predikován dokonce i o Bohu a stvoření – tj. skutečně o pojmu *jsoucna* v tom nejjobecnějším slova smyslu. Obsahem námitky je právě jedna z největších obtíží scotistické ontologie, totiž onen zmíněný problém implikované složenosti a tudíž i nedokonalosti v Bohu. Námitku si Poncius formuluje takto:¹⁰³

Namítneš zadruhé: z toho by vyplývalo, že *jsoucno* je rodem vzhledem k Bohu a stvoření, to by však bylo nanejvýš absurdní – ergo.

Důkaz premisy maior: pojem *jsoucna* by byl o Bohu a stvoření jednoznačně in quid predikovatelný (tj. byl by esenciálním predikabiliem), a vymezoval by se vzhledem k Bohu a stvoření skrze druhově se lišící difference; a nic víc není třeba k tomu, aby měl povahu rodu.

Důkaz minor: z toho by vyplývalo, že se Bůh skládá z rodu a difference, a tedy je složený metafyzickým složením z něčeho zdokonalitelného a něčeho zdokonalujícího – a tedy že není naprosto dokonalý.

Je to právě tato námitka, nutnost jejíhož zodpovězení Poncia nutí k opuštění Scotovy nauky o vnitřních modech *jsoucna*, nebo alespoň k hlubokým pochybnostech o ní (později se Poncius, v reakci na Mastriovu kritiku, pokusil Scotovu nauku o vnitřních modech zachránit tím, že ji interpretoval ve poněkud jiném smyslu – o tom však níže). Poncius píše:¹⁰⁴

¹⁰¹ „Obiicies primo: si ens ut sic esset univocum substantiae et accidenti, sequeretur quod esset genus respectu eorum, et sic decem suprema genera praedicamentorum non essent suprema genera, quod videtur absurdum.“ – Poncius 1659, Met.d.2.q.3.c.2. str. 890a.

¹⁰² „Respondeo omittendo aliam responsionem, de qua responsione sequenti, distinguendo sequelam maioris pro secunda parte; non essent suprema genera praedicamentalia, nego sequelam, quia quodlibet ex illis esset supremum genus ex omnibus, quae ponuntur in suo praedicamento, nihil enim commune aliis praedicamentis ponitur in ullo ex illis praedicamentis: non essent suprema genera sic, ut non habeant supra se aliud genus, quod tamen non sit praedicamentale, concedo sequelam, et nego id esse absurdum, aut inconveniens.“ – Poncius 1659, Met.d.2.q.3.c.2. str. 890a

¹⁰³ „Obiicies secundo, sequeretur quod ens esset genus ad Deum et creaturas; sed hoc esset absurdissimum: ergo. Probatur maior, quia esset aliquid predicabile de ipsis in quid univoce, et contractum ad ille per differentias speciei diversas: nihil autem aliud requiritur ad racionem generis.“ – Poncius 1659, Met.d.2.q.3.c.2. str. 890b

¹⁰⁴ „Ad hanc obiectionem, quae est fundamentum potissimum adversae sententiae, respondere solent Scotistae iuxta doctrinam insinuatam ab ipsomet Scoto supra, negando sequelam maioris et eius probationem pro secunda parte; existimant enim ens ut sic non contrahi ad Deum et creaturas per differentias, sed per modos intrinsecos, genus autem debere esse quid contrahibile per differentias, et hanc etiam ob causam dicunt ens finitum, quod dividitur immediate in decem praedicamenta, non esse genus respectu eorum, et consequenter negarent sequelam obiectionis praecedentis. Haec doctrina, quamvis probabilissima sit vel ob ipsam Scoti et scotistarum auctoritatem, et fortasse in re ipsa vera sit, patitur tamen ingentes difficultates, quas ego fateor me nunquam superare potuisse, et quas iam proponam, tum ut ipsa doctrina melius intelligatur, tum ut melioribus ingeniis rem melius examinandi accessio detur.“ – Poncius 1659, Met.d.2.q.3.c.2. str. 890b

Na tuto námitku, která je nejsilnějším důvodem protivné teze, scotisté obvykle odpovídají podle nauky pocházející od samotného Scota tak, že popřou implikaci v premise maior¹⁰⁵ a její důkaz co do druhé části: domnívají se totiž, že jsoucno jako takové se nevymezuje na pojmy Boha a stvoření skrze diference, nýbrž skrze vnitřní mody, rod však musí být něco vymezenelného diferencemi. Ze stejného důvodu také tvrdí, že ani konečné jsoucno, které se bezprostředně dělí na deset kategorií, není ve vztahu k nim rodem, a na základě toho by popřeli implikaci v premise maior předchozí námitky.

Tato nauka, jakkoliv je vzhledem k autoritě samotného Scota a všech scotistů nanejvýš pravděpodobnou, a ve skutečnosti snad i pravdivou, vykazuje nicméně obrovské obtíže, které jsem, přiznávám, já nikdy nedokázal překonat, a které nyní předložím; jednak aby se samotná nauka lépe pochopila, a jednak aby se nadanějším, než jsem já, dala příležitost věc lépe prozkoumat.

Jaké jsou tedy obtíže, které Poncius spatřuje v nauce o vymezení pojmu jsoucna vnitřními mody?

Za prvé jsou to obtíže tkvící v samotné tezi, že to, co přistupuje ke jsoucnu a vymezuje je jakožto Boha či stvoření, jsou mody a nikoliv diference.

Podle Poncia je především nedostatečně zdůvodněné a vlastně protismyslné samotné zavedení pojmu vnitřního modu.¹⁰⁶ Jestliže je totiž diferencí to, co vymezuje živočicha jakožto zvíře, proč by nemělo být diferencí to, co vymezuje jsoucno jako substanci – vždyť mezi substancí a akcidentem je daleko větší rozdíl než mezi člověkem a zvířetem, nemluvě o rozdílu mezi Bohem a stvořením.¹⁰⁷ Pokud by někdo řekl, že důvod, proč v Bohu nemůže být diference, je ten, že by to implikovalo v Bohu složenost, Poncius opáčí, že pokud na odlišení Boha od stvoření stačí vnitřní modus, pak není důvodu, proč by vnitřní mody nepostačily místo diferencí i ve všech ostatních případech, takže by vlastně žádné diference neexistovaly.¹⁰⁸ Mimoto je velmi těžko zdůvodnitelné, proč by z toho, že Bůh obsahuje formálně odlišnou diferencí, plynula složenost, z toho však, že Bůh obsahuje formálně odlišný modus, nikoliv (že se princip, který bezprostředně přistupuje ke jsoucnu jako takovému a vymezuje je jako Boha či stvoření, od formality jsoucna formálně liší, to Poncius dokázal v předchozí kvestii).¹⁰⁹ A navíc: dejme tomu, že formalita jsoucna, která se nalézá v Bohu, není zdokonalena přistoupením vnitřního modu, jako by byla zdokonalena

¹⁰⁵ Premisa maior má formu implikace, jejíž antecedent je zamlčen; v úplnosti by premisa zněla takto: „Kdyby se pojem jsoucna predikoval o Bohu a stvoření jednoznačně, vyplývalo by z toho, že jsoucno je vzhledem k Bohu a stvoření rodem.“ Námitka má vlastně formu *modus tollens*: premisou maior je implikace, premisou minor pak popření jejího konsekventu (implicitně, tvrzením jeho absurdity). Důkaz maior pak spočívá v důkazu vyplývání mezi antecedentem a konsekventem.

¹⁰⁶ „Itaque in primis illud quo vel re ipsa formaliter loquendo, seu ante omnem operationem intellectus, vel nostro modo concipiendi contrahitur ens ad Deum vel substantiam aut accidens, esse modum intrinsecum et non differentiam, videtur omnino non solum gratis dictum, sed contra rationem;...“ – Poncius 1659, Met.d.2.q.3.c.2. str. 890b

¹⁰⁷ „...si enim illud quod contrahit animal ad brutum sit differentia, cur non esset differentia illud, quo contrahitur ens ad substantiam; neque enim quantum ad ullam rationem aut experientiam apparet maior esse differentia inter hominem et brutum, quam inter substantiam et accidens.“ – Poncius 1659, Met.d.2.q.3.c.2. str. 890b

¹⁰⁸ „Dices colligi quod non possit esse differentia illud contractivum in Deo, quia sequeretur compositio in Deo. Sed contra, quia licet inde sequeretur non debere poni differentiam in Deo, non sequitur quin posset poni differentia in substantia finita et accidenti finito. Deinde, si potest stare contractio entis finiti ad substantiam et accidens absque differentia, non potest assignari ratio, quare non posset stare contractio substantiae ad spiritualem et materialem; et eodem modo contractio cuiuscumque gradus superioris ad inferiora absque differentia; et sic nulla omnino daret differentia, sed omnia contrahentia essent modi intrinseci.“ – Poncius 1659, Met.d.2.q.3.c.2. str. 890b

¹⁰⁹ „Praetera, difficile est ostendere, cur sequeretur potius compositio in Deo ex eo, quod includeret formalitatem entis distinctam formaliter a modo intrinseco, et aliam formalitatem differentiae, quam ex eo, quod includeret illam formalitatem et modum intrinsecum.“ – Poncius 1659, Met.d.2.q.3.c.2. str. 890b

přistoupením difference. Tím však nevyřešíme problém, že v Bohu se nachází něco zdokonalitelného, a tudíž nedokonalého: neboť zcela stejná *a parte rei* odlišná formalita jsoucna se nalézají i ve stvoření, a zde k ní přece přistupuje mnoho diferencí, které ji nepochybně zdokonalují. Jak lze tedy tvrdit, že je v Bohu nezdokonalitelná, když je to tatáž formalita?¹¹⁰ Je přece absurdní tvrdit, že přistoupením modu nekonečnosti, vlastního Bohu, se formalita jsoucna zdokonalí méně, než přistoupením dejme tomu smyslovosti či rozumovosti: vždyť výsledný celek je v případě Boha nesrovnatelně dokonalejší než v případě živočicha.¹¹¹

Druhým vážným problémem, který Poncius v nauce o vnitřních modech jsoucna spatřuje, je to, že podle jeho názoru není možné dobře vysvětlit, co to vlastně vůbec vnitřní modus je, totiž zejména v čem tkví jeho zásadní odlišnost od difference, která dovoluje uniknout absurdnímu závěru o Boží složenosti v případě modu, ne však v případě difference.¹¹² Poncius postupně probírá tradiční definice, a ukazuje, že na jejich základě nelze modus od difference odlišit.

Nejběžnější tradovaná scotistická „definice“ vnitřního modu zní, že je to takové určení, které nemění formální charakter (*ratio formalis*) toho, čemu náleží. Tuto definici lze však chápat dvěma způsoby – podle toho, zda budeme slovní spojení „to, čemu (modus) náleží“ chápat tak že se vztahuje na modifikovanou věc jakožto abstrahující od modu, nebo zda se vztahuje na to, co je teprve přistoupením modu konstituováno, tj. na celek modu a modifikované věci.¹¹³ Ať však definici pochopíme kterýmkoliv z těchto dvou možných způsobů, nepostačí podle Poncia k odlišení modu od difference.

Budeme-li ji chápat v prvním smyslu, pak by to znamenalo, že například formalita jsoucna není sama v sobě nějak vnitřně změněna tím, že k ní přistoupí modus konečnosti či nekonečnosti. Nicméně, jak Poncius namítá, to přece platí i pro difference: když přistoupí například difference *rozumovost* k živočichovi, tak nijak nezmění formální charakter *živočišnosti*: formalita živočišnosti v člověku se nijak neliší od formality živočišnosti ve zvířeti – jinak by přece nebylo možné utvořit dokonale abstrahovaný pojem živočicha jednoznačně predikovatelný jak o člověku, tak o zvířeti.¹¹⁴

Zkusíme-li naopak pochopit definici druhým způsobem, ani takto se nám podle Poncia nepodaří modus od difference odlišit. V tomto smyslu totiž definice znamená, že formální povaha (*ratio formalis*) toho, co vznikne přistoupením modu, není jiná, než formální povaha toho, k čemu modus přistupuje. Avšak rozdíl mezi Bohem (tj. tím, co vznikne přistoupením vnitřního modu nekonečnosti ke jsoucnu jako takovému) a jsoucnem jako takovým je jistě

¹¹⁰ „*Uterius si formalitas entis communis Deo et creaturis sit eiusdem rationis obiectivae et formalis; quamvis contrahatur ad Deum per modum, et non perficiatur propterea in Deo, tamen quandoquidem illa formalitas perficiatur in creatura per differentias inferiores, v.g. per sensitivitatem et rationalitatem est omnino difficile, quod ex ratione sua formali non sit perfectibile.*“ – Poncius 1659, Met.d.2.q.3.c.2. str. 890b

¹¹¹ „*Denique videtur incredibile quod contractione eius ad Deum non magis perficiatur, quam ex coniunctione eius cum sensibilitate, cum multo perfectius sit totum constitutum ex ipso, et modo illo intrinseco, quam constitutum ex ipso, et sensitivitate.*“ – Poncius 1659, Met.d.2.q.3.c.2. str. 890b

¹¹² „*Secundo contra illam dictrinam facit, quod non possit declarari bene quid sit modus intrinsecus, ut opponitur differentiae sic, ut possit sufficere ad propositum discrimen, quod inter ipsa assignari solet, aut potest...*“ – Poncius 1659, Met.d.2.q.3.c.2. str. 891a

¹¹³ „*Itaque dicunt modum intrinsecum esse, qui non variat rationem formalem constituti per ipsum; circa quam tamen descriptionem explicandam Scotistae inter se non conveniunt, aliis dicentibus quod per constitutum intelligatur constitutum specificative loquendo, v. g. illud quod determinatur et contrahitur per modum intrinsecum; aliis vero existimantibus, quod intelligatur constitutum formaliter, et reduplicative, hoc est, illud quod includit formalitatem determinabilem, et modum, quo determinatur.*“ – Poncius 1659, Met.d.2.q.3.c.2. str. 891a

¹¹⁴ „*Sed quomocumque explicetur, non videtur sufficere ad propositum, quia sic [lege: si] intelligitur, quod modus non variat rationem formalem constituti, specificative loquendo, hoc etiam competit differentiae, nam rationalitas non variat rationem formalem animalitatis, quam determinat, et constituit in esse hominis, sicut infinitas determinat ens, et constituit in esse Dei.*“ – Poncius 1659, Met.d.2.q.3.c.2. str. 891a

mnohem větší, než rozdíl mezi dejme tomu člověkem (tj. tím, co vznikne přistoupení difference k živočichu jako takovému), a živočichem jako takovým. Kdo tedy tvrdí, že přistoupením modu nekonečnosti v prvním případě nedošlo ke změně formálního charakteru modifikované věci, musí uznat, že k ní nedošlo ani ve druhém případě, přistoupením difference k rodu – takže ani v tomto ohledu není mezi diferencí a modem žádný rozdíl.¹¹⁵

Někteří, říká dále Poncius, ono „nemění formální charakter“ vysvětlují tak, že pojímá-li se nějaká věc zároveň s modem, pojímá se pod stejným formálním vymezením (*ratio formalis*), jako když se pojímá bez modu, pouze dokonalejším způsobem. To však podle Poncia jednoduše není pravda: formální povaha či pojem Boha se liší od formálního vymezení či pojmu jsoucna stejně tak dobře, jako se liší například pojmy člověka a živočicha (ne-li více).¹¹⁶ Ještě jiní se domnívají, že rozdíl mezi diferencí a modem tkví v tom, že modus nelze na rozdíl od difference dokonale pojmově uchopit, aniž by se zároveň uchopilo to, čeho je to modus, a ani modifikovanou věc nelze dokonale pojmově uchopit bez modu. I toto vysvětlení však Poncius popírá, a několika způsoby ukazuje, že není rozdílu mezi možnostmi uchopit pojem jsoucna bez modu konečnosti či nekonečnosti, a možnostmi uchopit jakýkoliv rodový pojem bez jeho diferencí a naopak.¹¹⁷

Jak tedy Poncius vysvětlil, řešení druhé námitky proti druhé konkluzi této kwestie pomocí tradiční scotistické nauky o vnitřních modech je pro něj neschůdné. Musí tedy podat nějaké řešení jiné – a o to se pokouší ve zbytku třetí kwestie.¹¹⁸

Zopakujme si, jak zněla námitka: oponenti namítají, že pokud se pojem jsoucna predikuje jednoznačně o Bohu a stvoření, pak z toho plyne, že pojem jsoucna je vzhledem k Bohu a stvoření rodem, a tím se vnáší do Boha metafyzické složení a nedokonalost, neboť je v povaze rodu, že je zdokonalitelný diferencí, a tedy je v sobě nedokonalý.

Poncius odpovídá distinkcí v pojmu rodu: Rodem můžeme mínit buď jednoduše jakékoliv jedno vymezené (skrže difference) na mnohé, nebo pro pojem rodu vyžadujeme

¹¹⁵ „Si vero intelligatur de constituto formaliter, et reduplicative, omnino videtur, quod illud, quo contrahitur ens, ut sic, ad esse Dei, tam variet rationem formalem, et entis, et Dei, ac rationalitas variet rationem formalem animalis ac hominis, nam prorsus, aut tanta, aut maior est differentia inter Deum, et ens, quam est inter hominem, et animal.“ – Poncius 1659, Met.d.2.q.3.c.2. str. 891a

¹¹⁶ „Alii explicant illam non variationem rationis formalis constituti consistere in hoc, quod, quando concipitur res cum modo, non concipiatur sub alia ratione formali, quam concipiebatur sine modo, sed sub eadem ratione formali cum maiori perfectione, et propterea modus non dicitur variare rationem formalem constituti, seu illius cui advenit, aut advenire concipitur; quando vero concipitur res cum differentia, tum concipitur sub diversa ratione formali. Sed contra hoc, quia, ut iam dixi, quando concipitur res, ut Deus concipitur sub diversa ratione formali, ac quando concipitur ut ens, tam bene quam quando concipitur ut homo, concipitur sub diversa ratione formali, ac quando concipitur ut animal.“ – Poncius 1659, Met.d.2.q.3.c.2. str. 891a

¹¹⁷ „Nonnulli discrimen ponunt inter modum et differentiam, quod differentia sit realitas perfecte conceptibilis absque re, cuius est differentia, et quod adveniat realitati perfecte conceptibili absque illa; modus vero non possit perfecte concipi sine re, cuius est modus, nec res illa possit perfecte concipi sine modo, quamvis possit imperfecte. Sed contra primo, quia quacumque ratione diceretur ens non posse perfecte concipi, quin concipiatur ut Deus vel ut creatura, poterit etiam dici quod animal non possit perfecte concipi quin concipiatur ut rationale, vel irrationale. Secundo, ideo potest dici quod rationalitas, quae est differentia hominis, possit perfecte concipi absque homine, aut animali, quia potest concipi per modum principii quo discursus, aut aliquo simili modo, non ponendo animal in eius definitione, aut descriptione: sed eodem modo potest concipi, et describi illud, quo contrahitur ens ad Deum dicendo: est id quod potest omnia facere, aut aquo omnia habent esse independens: ergo nulla est illa differentia, quae assignatur inter modum intrinsecum, et differentiam. Praeterea, differentia similitudinis a dissimilitudine non videtur concipi posse, quin concipiatur relatio, quae contrahitur per ipsam, nec differentia intellectionis ab altera: ergo male discriminatur modus a differentia per hoc, quod modus non potest concipi absque modificato, differentia vero possit concipi absque differentiato, ut ita loquar.“ – Poncius 1659, Met.d.2.q.3.c.2. str. 891a

¹¹⁸ „Propter haec et alia, visa mihi fuit semper difficilis haec communis Scotistarum doctrina, quae in ipsomet Scoto fundamentum habet: quare aliter conabor, respondere ad obiectionem praemissam, ad quam solvendam haec doctrina excogitata est.“ – Poncius 1659, Met.d.2.q.3.c.2. str. 891a

ještě další podmínku, totiž že se musí jednat o něco, co je samo o sobě pozitivně omezené. Poncius pak připouští, že pojem *jsoucna* je rodem v prvním slova smyslu, popírá však, že by byl rodem v druhém slova smyslu: pojem *jsoucna* v Bohu je sice v Bohu vymezen diferencemi, sám o sobě však neobsahuje žádnou omezenost ani nedokonalost.¹¹⁹ Proto z toho podle Poncia neplyne důsledek, že by Bůh byl jakkoliv složený nebo nedokonalý: podobně jako není na překážku Boží jednoduchosti to, že (podle scotistické nauky) mimo samotnou formalitu Boží esence obsahuje formality Božích atributů – čistých dokonalostí, jako například spravedlnosti, moudrosti, atd., či (jak víme z víry) trojičních vztahů.¹²⁰

Tím nejvlastnějším důvodem, proč formalita *jsoucna* v Bohu není podle Poncia zdokonalitelná, ačkoliv je v Boží esenci spojena a vymezena diferencí nekonečnosti, je podle Poncia skutečnost, že je v Bohu *nezávislá* jak co do své *existence*, tak co do *spojení s diferencí nekonečnosti* na jakékoliv příčině. Proto formalita *jsoucna* není v Bohu v žádném smyslu v potenci vůči diferenci, jako je tomu podle oponentů u stvořených *jsoucn*.¹²¹ Nutnou podmínkou jakéhokoliv bytí v potenci je totiž konečnost – avšak formalita *jsoucna* v Bohu není konečná ani ze sebe, ani díky spojení s jinou formalitou: ba právě naopak, díky reálné identifikaci s diferencí nekonečnosti je formalita *jsoucna* v Bohu reálně (třebaže ne formálně) nekonečná (formálně vzato, není ani konečná, ani nekonečná, nýbrž od obojího abstrahuje).¹²²

Tentýž důvod v posledku platí i pro Boží atributy: ty rovněž netvoří s Boží esencí metafyzické složení proto, že jsou v Bohu nezávislé jak co do své existence, tak co do spojení s Boží esencí – a to přesto, že v jejich případě lze najít ještě i důvod jiný, totiž ten, který Scotisté tradičně užívají: Boží esence již sama, díky své nekonečnosti, fundamentálně a eminentně Boží atributy obsahuje, a proto se k ní jejich „přistoupením“ jakožto formálně odlišných formalit nic nepřidává, nijak se ve vlastním slova smyslu nezdokonaluje.¹²³ Tento

¹¹⁹ „*Respondeo ergo ad obiectionem distinguendo sequelam maioris: si nihil aliud intelligatur per genus, quam aliquid unum contrahibile ad plura distinctae rationis etiam per differentias, concedo maiorem; si requiratur ulterius quod si [lege: sit] quid positive limitatum, nego maiorem; et similiter distinguo minorem: est absurdum quod sit genus, capiendum genus primo modo in eo sensu, quo admissa est maior, nego minorem; in alio sensu, in quo negata est, concedo minorem; in alio sensu, in quo negata est, et nego consequentiam.*“ – Poncius 1659, Met.d.2.q.3.c.2. str. 891a

¹²⁰ „*Ad probationem maioris, nego sequiturum ex eo, quod Deus constaret genere et differentia, capto genere in sensu concesso, quod esset compositum compositione metaphysica ex gradu perfectibili et perfectivo, modo sibi aut simplicitati suae repugnanti; nam sicut non impedit simplicitatem nec perfectionem divinam, quod includat formalitatem essentiae divinae et formalitates sapientiae, iustitiae, ac relationum, non impedit etiam simplicitatem ipsius, quod includat formalitatem generis, et formalitatem differentiae seclusis imperfectionibus: et sicut essentia divina non est perfectibilis per attributa, aliqua perfectibilitate, quae involveret imperfectionem; similiter formalitas entis in Deo non est perfectibilis, per formalitatem differentiae aliqua perfectibilitate, quae involveret imperfectionem.*“ – Poncius 1659, Met.d.2.q.3.c.2. str. 891a-b

¹²¹ „*Respondeo negando consequentiam: quia licet forte salvetur bene, quod essentia divina non faciat compositionem cum attributis, quod radicaliter et eminenter contineat illa, tamen ex alio etiam capite potest id salvari, nimirum ex eo quod sit dependens in existentia sua tam quoad se, quam quoad coniunctionem suam cum illis attributis ab omni causa; ex hoc autem capite potest similiter ostendi, quod ens in Deo non facit compositionem, nec si [lege: sit] proprie perfectibile per differentiam contrahentem ipsum ad esse Dei, quia non dependet ab ulla causa, nec quoad existentiam suam, nec quoad coniunctionem cum illa differentia.*“ – Poncius 1659, Met.d.2.q.3.c.2. str. 891b

¹²² „*Confirmatur haec responsio, quia secundum adversarios finitas est principium vel conditio necessario requisita ad potentialitatem et perfectibilitatem involventem imperfectionem: ergo cum ens in deo non sit finitum, nec afficiatur ulla ratione finitate: non poterit esse in potentia aut proprie perfectibile, quantumvis contraheretur per differentiam.*“ – Poncius 1659, Met.d.2.q.3.c.2. str. 891b

¹²³ „*Dices, disparem esse rationem, quia essentia divina est infinita, fundamentaliter et eminenter includit sapientiam, et reliqua attributa, et propterea non facit compositionem Metaphysicam cum ipsis, nec est perfectibilis proprie ab ipsis: ens autem, quod includitur in Deo, ut praescindit a differentiis, seu modis contrahentibus, non est infinitum, nec includit eminenter et radicaliter istas differentias aut modos: ergo erit proprie in potentia et perfectibilis perfectibilitate involvente perfectionem.*“ – Poncius 1659, Met.d.2.q.3.c.2. str. 891b

důvod však (jak Poncius oponentům připouští) nelze použít pro tezi, že formalita jsoucna netvoří s diferencí v Bohu metafyzické složení, protože jsoucno jako takové své difference vůbec nijak neobsahuje, a je tedy třeba se v tomto případě odvolat na argument z nezávislosti a nedostatku konečnosti v Bohu.

Tímto jsme tedy vyčerpali Ponciovu nauku o pojmu jsoucna, jak ji podal v prvním vydání svého kursu – v další, čtvrté kvestii disputace o jsoucnu se již Poncius věnuje problému distinkce mezi esencí a existencí, a opouští tedy zkoumání pojmu jsoucna jako takového.

6. Shrnutí Ponciovy nauky

Ještě než přistoupíme k tomu, abychom si přiblížili nauku jeho velkého oponenta Bartoloměje Mastria a posléze Ponciovu reakci, shrňme si nejpodstatnější rysy Ponciova učení o jsoucnu.

Podle Poncia se pojem jsoucna především vůbec nijak co do své logické povahy neliší od jakéhokoliv jiného generického pojmu: Poncius jde dokonce tak daleko, že jsoucnu jako takovému přiznává charakter rodu. Zcela bez rozpaků a společně s většinou svých kolegů scotistů tak činí pro pojem jsoucna jakožto pojem nadřazený kategoriím, tj. vlastně pro pojem *konečného jsoucna* či jednoduše *stvoření*, v příkrém rozporu se scotistickou naukou však považuje za rod i jsoucno jako takové, definované jako „to, čemu neodporuje reálná existence“, tj. vzaté v nejobecnějším možném záběru (neboť Poncius spolu s ostatními scotisty popírá, že by mohl existovat ještě obecnější pojem jsoucna, který by zahrnoval i pouhá pomyslná jsoucna), pojem nadřazený Bohu a stvoření. Jakožto rodový pojem je pojem jsoucna podle Poncia jednotný, dokonale abstrahovaný od svých podřazených pojmů, vyjadřuje formalitu či realitu, která je od ostatních vymezujících formalit formálně *ex parte rei* odlišná, a predikuje se o všech členech svého rozsahu zcela stejným způsobem a co do stejného obsahového vymezení (*secundum eandem rationem formalem*) – v tom všem se jsoucno nijak neliší od jiných rodů.

Poncius dále odmítá scotistickou nauku o vnitřních modech konečnosti a nekonečnosti jakožto bezprostředních vymezujících principech *jsoucna jakožto jsoucna*, a hájí tezi, že tyto kontrahující principy jsou differencemi jako každé jiné. Činí tak z proto, že podle jeho mínění nauka o vnitřních modech jednak neřeší problém, kvůli jehož řešení byla zavedena, a jednak je sama v sobě nesrozumitelná, neboť pojem vnitřního modu nelze dostatečně odlišit od pojmu difference. Poncius tedy řeší tento problém, který spočívá v tom, že se zdá, že existence rodu a difference v Bohu by implikovala jeho složenost a nedokonalost, vlastním způsobem, a sice popřením tohoto důsledku, a to z důvodu absence nutných podmínek nedokonalosti u formalit v Bohu, totiž konečnosti a závislosti.

MASTRIOVA INTERPRETACE SCOTISTICKÉ NAUKY O POJMU JSoucNA

Nyní tedy přicházíme k Ponciovu slavnému oponentovi, Bartoloměji Mastriovi, „knížeti scotistů“. Vzhledem k tomu, že Mastriův výklad je ve srovnání s Ponciovým mnohem podrobnější, přitom však méně zřetelně strukturovaný, nebudeme se při líčení Mastriovy pozice držet jeho textu tak těsně, jak jsme to činili u Poncia, nýbrž v několika následujících podkapitolách postupně probereme nejdůležitější body Mastriovy nauky o pojmu jsoucna, jimiž se odlišuje od Poncia, případně od jiných scotistů. Budeme se při tom opírat o několik prvních kvestií druhé disputace *O povaze jsoucna (De natura entis)* jeho Metafyziky.

1. Povaha precize pojmu jsoucna – základní kámen Mastriovy nauky

Nejzásadnějším a určujícím rysem Mastriovy nauky o pojmu jsoucna je teze, kterou hájí ve 4. kvestii 2. disputace Metafyziky, a která říká, že pojem jsoucna, nakolik se vztahuje na Boha a stvoření, *není*, jak se Mastrius vyjadřuje, *aktuálně po věcné stránce precizovaný*.¹²⁴ Jinými slovy, objektivní precizi pojmu jsoucna na intencionální úrovni *neodpovídá* na úrovni reálné žádná aktuální distinkce, neexistuje žádná „formalita jsoucna“ po věcné stránce aktuálně odlišná od toho, co ji rozlišuje na Boha a stvoření.¹²⁵ Vysvětleme si podrobněji smysl této nauky, a důvody, které k ní Mastria vedou.

Především je třeba říci, co tato nauka *neznamená*. Mastrius, podobně jako Poncius, v prvních třech kvestiích druhé disputace nejprve odmítl existenci jednoznačného pojmu jsoucna nadřazeného pojmům reálného a pomyslného jsoucna (1. kvestie), a poté velmi důkladně dokázal (2. a 3. kvestie), že pojem reálného jsoucna je jeden, jednotný a dokonale abstrahovaný od toho, co jej vymezuje na Boha nebo stvoření, a substanci nebo akcident. Mastrius dále hájí *reálnost* pojmu jsoucna, tj. popírá, že by pojem jsoucna byl pouze nějakým pojmem fiktivním, nebo založeným pouze na naší rozumové činnosti (tak jako např. druhé intence), a tvrdí, že svým obsahem skutečně vyjadřuje něco z objektivně existující reality. Pokud tedy jde o intencionální rovinu, o způsob, jak jsou věci „v našem rozumu“, Mastrius společně se všemi scotisty hájí naši schopnost pojmut „*jsoucno jakožto jsoucno*“ s abstrakcí od jakéhokoliv dalšího vymezení, schopnost utvořit si dokonale abstrahovaný pojem jsoucna – a to nejen pokud jde o transkategoriální pojem *konečného jsoucna*, nýbrž i pokud jde o transcendentální pojem *jsoucna jako takového*, a nejen pokud jde o pojem formální, nýbrž i o pojem objektivní. Jinými slovy, Mastrius, stejně jako Poncius, hájí proti tomistům a jim příbuzným myslitelům tezi, že je možná objektivní precize, pomocí níž získáme reálný, dokonale abstrahovaný a jednotný pojem jsoucna.

Mastrius se dále shodne s Ponciem i v otázce povahy pojmu jsoucna jakožto nadřazeného deseti kategoriím – tj. v otázce pojmu *konečného jsoucna*. Mastrius podobně jako Poncius a již většina scotistů v té době pokládá tento pojem jednoduše za rod, se všemi důsledky, které z toho ve scotistické filosofii vyplývají: pojmu *konečného jsoucna* odpovídá ve věci samé nějaká formalita, která je společná všem kategoriím, má charakter potence a je vymezována, rozlišována a zdokonalována od ní formálně odlišnými diferencemi (o nichž tento pojem jsoucna nelze formálně predikovat), což činí esenci takto konstituovaného jsoucna metafyzicky složenou.

To, co však Mastrius popírá, je, že by v případě pojmu *jsoucna jakožto pojmu nadřazeného Bohu a stvoření* byla nutným předpokladem jeho objektivní precize nějaká ve věci samé aktuálně preexistující distinkce mezi formalitou jsoucna a tím, co k ní přistupuje a vymezuje ji (otázce, *co toto vymezující podle Mastria vlastně je, se budeme níže zevrubně věnovat*). Jinými slovy, Mastrius pro případ transcendentálního pojmu jsoucna popírá platnost principu, že podmínkou objektivní precize je formální distinkce *a parte rei* preexistující ve věci samé. Tato Mastriova teze je vlastně jeho interpretací nám již známého Scotova tvrzení, že Bůh a stvoření jsou naprosto odlišné (*primo diversa*) ve skutečnosti, ne však co do pojmu,

¹²⁴ „*Quare...concludimus...ens non importare realitatem communem ex natura rei praecisam a Deo, et creatura, illisque communem, sed simplicissimum conceptum immediate abstractum ab intellectu a particularibus rationibus Dei et creaturae inadaequate conceptis, qui deinde per actum intellectus rursus referentem illum communem conceptum ad inferiora contrahitur ad illas per particulares conceptus finiti, et infiniti dicentes quale.*“ – Mastrius, Met. d.2.q.4.a.1.n.75 p.123b.

¹²⁵ „*Respectu substantiae, et accidentis conceptus entis est ex natura rei actualiter praecisus, non tamen respectu Dei, et creaturae.*“ – Mastrius 1646, Met. d.2.q.4.a.1. str. 117b.

a zároveň poněkud objasňuje, v čem vlastně spočívá onen Scotův *neadekvátní způsob pojmání* – o tom však podrobněji ještě dále. Mastrius shrnuje svoji nauku následujícím způsobem:¹²⁶

...činíme závěr..., že jsoucno neobnáší nějakou společnou realitu, která by byla po věčné stránce precizovaná vzhledem k Bohu a stvoření a Bohu a stvoření společná, nýbrž je nanejvýš jednoduchým pojmem, bezprostředně abstrahovaným rozumem ze zvláštních případů Boha a stvoření, pojatých neadekvátně...

Jinými slovy: žádná realita jsoucna jako taková, společná Bohu a stvoření, podle Mastria neexistuje: existují pouze zvláštní reality Boha a stvoření, které jsou po věčné stránce *primo diversae*. Pojem jsoucna získáváme bezprostřední abstrakcí z těchto dvou naprosto odlišných realit: a protože mu neodpovídá nějaká jedna po věčné stránce aktuálně odlišná realita, je takový pojem neadekvátní: „věcný obsah“ realit, z nichž je abstrahován, totiž nevyjadřuje zcela, ale pouze částečně.

Tímto jsme si objasnili základní východisko Mastriovy nauky. Při dalším prohlubování a rozšiřování našeho výkladu nám budou vodítkem následující dvě otázky, jejichž postupným zodpovídáním pronikneme do dalších souvislostí Mastriovy teorie: Za prvé, *jaké jsou důvody, které Mastria vedou k popření existence reality jsoucna společné Bohu a stvoření*; za druhé, *jak je podle Mastria možná abstrakce pojmu jsoucna ze dvou po věčné stránce zcela odlišných realit*? Věnujme se nejprve první otázce.

2. Argumentace proti formální distinkci

Jaké jsou tedy důvody, které Mastria vedou k přijetí výše popsané nauky? Vlastně jediným důvodem je, jak jinak, nám již dobře známá argumentace z Boží jednoduchosti a dokonalosti. Mastrius ji rozvádí do formy čtyř argumentů pro svoji tezi, a ke každému z nich připojuje důkladnou diskusi. My si podrobněji přiblížíme pouze argument první, neboť na něj jednak Mastrius zřetelně klade největší váhu, a jednak se jedná o argument, který se, jak se domnívám, týká jádra problému. Argument zní následovně:¹²⁷

Za prvé se závěr dokazuje důvodem založeným na metafyzickém složení. Neboť z předpokladu opačného tvrzení, že se pojem jsoucna zakládá na jedné přirozenosti a realitě společné Bohu a stvoření, plyne, že se v Bohu nachází metafyzické složení z aktu a potence. Tato konsekvence je zřejmá, neboť každá realita, která je po věčné stránce společná a jedna, vymezitelná na mnohé, je nutně potenciálním určením; proto spolu s vymezujícím určením působí metafyzické složení, které ničí Boží jednoduchost.

Jak vidíme, Mastriova formulace vystihuje přesně onen „platónský“ důvod tradice proti jednoznačnosti pojmu jsoucna, který jsme si výše podrobně vysvětlili, a proto jej zde již není třeba více rozebírat. Mastrius však tento argument oponentů jednoznačnosti a zastánců

¹²⁶ „...concludimus...ens non importare realitatem communem ex natura rei praecisam a Deo, et creatura, illisque communem, sed simplicissimum conceptum immediate abstractum ab intellectu a particularibus rationibus Dei et creaturae inadaequate conceptis“ – Mastrius 1646, Met. d.2.q.4.a.1.n.75 str.123b

¹²⁷ „Primo itaque probatur ratione deducta ex compositione Metaphysica, quia data opposita sententia, quod conceptus entis fundetur in una natura, et realitate communi Deo, et creaturae, sequitur dari compositionem saltim Metaphysicam, ex actu et potentia; consequentia est evidens, quia omnis realitas ex natura rei communis, et una ad plures contrahibilis est necessario ratio potentialis, unde cum ratione contrahente compositionem efficit Metaphysicam, quae destruit divinam simplicitatem...“ – Mastrius 1646, Met. d.2.q.4.a.1.n.70 str. 119b.

analogie pojmu jsoucna nepoužívá pro vyvrácení jednoznačnosti, nýbrž pouze pro vyvrácení formální distinkce mezi pojmem jsoucna a tím, co jej vymezuje: využívá tak vlastně zbraně oponentů scotismu ve svůj prospěch (nebo, podíváme-li se na věc z jiného hlediska, je nucen uznat platnost argumentu oponentů, a připustit výjimku ze scotistických principů – ačkoliv Mastrius samozřejmě svoji tezi za výjimku ani ústupek nepovažuje, nýbrž předkládá ji jako integrální součást scotistické nauky.)

Mastrius se ale samozřejmě nespokojuje s takto stručným argumentem, nýbrž v podrobné diskusi, která jej následuje, vyvrácením různých námitek proti tomuto důkazu důkladně zdůvodňuje pravdivost premis i korektnost vyplývání („konsekvence“, jak scholastikové říkají). Na některé body této diskuse se nyní podíváme podrobněji.

a) Odmítnutí distinkce subjektivní a objektivní reality¹²⁸

Jako první Mastrius odmítá poměrně rozšířenou odpověď scotistů z opačného tábora, tj. těch, kteří hájí univerzální nutnost formální distinkce pro možnost objektivní precize, která spočívá v provedení distinkce v pojmu *reality*: podle nich je třeba rozlišit realitu *subjektivní* a realitu *objektivní*; provedení objektivní precize pojmu jsoucna pak vyžaduje jako svoji podmínku pouze existenci *objektivní* reality, v níž se všechny předměty tohoto pojmu shodují, nikoliv však reality *subjektivní*, pouze realita *subjektivní* však implikuje reálnou složenost. nic tedy nebrání tomu, aby se Bůh a stvoření shodovali objektivní realitě, ačkoliv se neshodují v subjektivní realitě.¹²⁹

Jak Mastrius říká, různí autoři vysvětlují smysl této distinkce různě. Pro získání alespoň základní představy o myšlence, která se za tímto rozlišením skrývá, je třeba uvědomit si scholastický význam termínů „subjektivní“ a „objektivní“, který se liší od významu, jenž tyto termíny mají v současných jazycích (z určitého hlediska jde o význam zcela opačný). Termín „objektivní“ znamená ve scholastice vždy nějakou souvislost s tím, nakolik je něco předmětem, *objektem* našeho poznání: tak například to, co jsme výše nazývali intencionálním bytím (jedná se o bytí, jehož věci nabudou tím, že se stanou předmětem našeho poznání), scholastikové ve skutečnosti velmi často nazývají bytím *objektivním*, v protikladu k bytí *reálnému* neboli *subjektivnímu*. Stejný význam stojí rovněž za termínem *objektivní pojem*: objektivním pojmem je předmět jednoduché aprehenze (pojmotvorby), nakolik má objektivní bytí. Naproti tomu termín *subjektivní* se vztahuje k tomu, co bychom my dnes nazvali „objektivní skutečnost“: týká se charakteristik, které věci *skutečně* mají, vzhledem k nimž se mají jako skutečné *subjekty*. Objektivní bytí věci spočívá v tom, *být objektem* (poznání). Subjektivní bytí spočívá v tom, *být subjektem* (tohoto bytí). Jiným příkladem je scholastické rozlišení subjektivního a objektivního přijetí formy. Subjektivní přijetí formy znamená, že daná věc se stane *reálným subjektem* této formy: tak například subjektivně přijmout formu bělosti znamená reálně zbělet. Objektivní přijetí formy pak znamená přijetí této formy jakožto předmětu (poznávacího) aktu: kdo objektivně přijme formu bělosti, nezbělí, nýbrž bělost se stane předmětem jeho poznání.

Máme-li povědomí o této základní sémantice termínů „subjektivní“ a „objektivní“ ve scholastické latině, můžeme pak poněkud lépe porozumět tomu, co si asi oni scotisté představují pod termínem „objektivní realita“ a „subjektivní realita“ (připomínám, že termín „realita“ je zde třeba chápat ve smyslu zhruba ekvivalentním pojmu „formalita“). Subjektivní

¹²⁸ „realitas subiectiva“ vs. „realitas obiectiva“

¹²⁹ „At est responsio in promptu Scotistarum alterius opinionis argumentum probare tantum conceptum entis importare non posse realitatem subiectivam, quae utique cum ratione contrahente compositionem efficit Metaphysicam, non autem probare de realitate obiectiva, haec enim stat cum summa dei simplicitate, nec cum ratione contrahente efficit compositionem; quod vario modo explicant Scotistae ex diversa declaratione realitatis obiectivae, et subiectivae.“ – Mastrius 1646, Met. d.2.q.4.a.1.n.70 str. 119b.

realitou bude pro ně zřejmě taková realita, která jakožto realita existuje nezávisle na tom, zda má či nemá nějaký vztah k našemu poznání, zda je či není jeho předmětem. Objektivní realita pak, jak se zdá, nějaký takový vztah závislosti na našem myšlení předpokládá – ačkoliv zřejmě nikoliv tak vysokou závislost, že by vylučovala aktuální formální distinkci této reality od ostatních realit či formalit *před úkonem rozumu* („*ante opus intellectus*“): jinak by se totiž obhajoba formální distinkce reality jsočna prohlášením této reality za pouze objektivní, nikoliv subjektivní realitu, ve skutečnosti rovnala připuštění teze oponenta popírajícího její formální distinkci.

Ale právě v tomto bodě se zdá vězet slabina této námitky: jak jinak chtějí oponenti vysvětlit rozdíl mezi objektivní a subjektivní realitou, aby byl relevantní pro řešení problému s Boží složeností? Právě do tohoto bodu míří Mastriovo odmítnutí této námitky, které přebírá od Bargia.¹³⁰ Bargius klade před oponenty následující dilema: Buď se objektivní realitou míní takový pojem, který na rozdíl od běžných kategoriálních pojmů nemá *před úkonem rozumu* úplnou a neporušenou jednotu (tj. tato realita není zcela tatáž ve všech případech svého reálného výskytu), poté však oponenti říkají jinými slovy totéž, co Bargius a Mastrius: že totiž realita jsočna není nezávisle na rozumu aktuálně odlišná od svých podřazených pojmů. Jestliže však oponenti budou „objektivní realitou“ mínit realitu, která je aktuálně odlišná od vymežujících principů, a je tatáž u Boha a u stvoření nezávisle na našem rozumu, pak taková realita bude vždy implikovat metafyzickou složenost, ať už oponenti vysvětlí „pouhou objektivitu“ takové reality jakkoliv.¹³¹

b) Nedostatečnost teorie vnitřních modů a Mastriova revize této teorie

Pomocí distinkce mezi subjektivní a objektivní realitou tedy argument z Boží jednoduchosti, jak se zdá, není napadnutelný. Mnoho scotistů se však domnívalo, že k vyřešení problému s Boží jednoduchostí stačí Scotova teorie o vnitřních modech konečnosti a nekonečnosti, které na místo diferencí přistupují k pojmu jsočna a vymezují jej, a to i za předpokladu, že distinkce mezi modem a formalitou k níž přistupuje (někdy nazývaná *modální distinkcí* nebo *modální formální distinkcí*), je aktuální *a parte rei*, tj. ve věci samé nezávisle na našem poznání.

Jak víme, Poncius byl toho mínění, že právě za tohoto předpokladu je tato teorie k řešení argumentu z Boží jednoduchosti, který je ve vztahu k Ponciovi námitkou proti jeho tezi o formální distinkci mezi pojmem jsočna a tím, co jej vymezuje, nedostatečná. V podstatě stejné stanovisko zaujímá, také Mastrius: zatímco však Poncia vedla nedostatečnost samotné teorie vnitřních modů pro záchranu Boží jednoduchosti ke zpochybnění této teorie (prozatím – uvidíme, jak se Ponciovo stanovisko vyvinulo v dalších vydáních kursu), Mastria vede jednak k popření výchozího předpokladu, že formalita jsočna je formálně odlišná od toho, co ji vymezuje, a jednak k určité *revizi celé teorie vnitřních modů* – revizi, která má vnést světlo do otázky, kterou jsme si ohledně této teorie položili výše: totiž *jaký je vlastně vztah vnitřního modu k esenci věci, jíž je modem*. Poté co Mastrius referoval o teorii vnitřních modů jako běžné scotistické odpovědi na argument z Boží jednoduchosti, říká na její adresu:¹³²

¹³⁰ Giacomino Balafossa de Barge, latinsky známý jako Bargius, byl italský scotista a profesor teologie v Padově v první polovině 16. století. Srv. *Scholasticon*.

¹³¹ „...vel per realitatem obiectivam entis intelligunt conceptu, qui non habet integram, et completam unitatem suam antecedenter omnino ad opus quodcunque intellectus, quaemadmodum habent ceterae naturae praedicamentales, et sic nobiscum sentiunt, vel intelligunt realitatem vere communem a parte rei Deo, et creaturae, ac transcendenter unam, et haec quocunq; modo explicetur si sit a parte rei cum tali unitate, et communitate, semper intelligitur potentialis, et contrahibilis, et compositionem efficiet cum ratione contrahente, inquit Bargius.“ – Mastrius 1646, Met. d.2.q.4.a.1.n.70 str. 119b-120a.

¹³² „Sed haec communis Scotistarum solutio procedit ex doctrina Scoti circa contractionem entis ab aliquibus non bene intellecta, quia enim saepe inquit ens contrahi ad Deum et creaturam per finitum, et

Avšak toto běžné řešení scotistů vychází u některých z nesprávného pochopení Scotovy nauky o vymezení jsoucna. Protože totiž [Scotus] často říká, že se jsoucno rozlišuje na Boha a stvoření skrze konečnost a nekonečnost, domnívají se, že se jedná o apriorní vymezení, jako kdyby se jedna společná přirozenost či realita mohla prvotně vymežovat na mnohá, esenciálně odlišná [jsoucna] pomocí vnitřních modů. To je naprostý omyl, neboť tak jako vnitřní modus věc nekonstituuje věc v jejím specifickém a kviditativním¹³³ bytí, nýbrž předpokládá ji již konstituovanou, tak také modální distinkce mezi několika věcmi již předpokládá distinkci specifickou. Proto modus nemůže být prvotním principem vymezení společné reality tak, že se konstituuje více esenciálně odlišných [jsoucn]. Antecedent zejména v naší škole všichni připouštějí, neboť vnitřní modus je mimo esenci věci a na rozdíl od difference věc nikdy esenciálně nemění; konsekvence se pak dokazuje [mnoha způsoby].

Vysvětleme si smysl tohoto Mastriova výkladu. Mastrius ve své argumentaci vychází z předpokladu, že reality Boha a stvoření se navzájem liší přinejmenším *modálně*: tj. tím, že mají různé vnitřní mody. Dále předpokládá standardní scotistické teze o povaze vnitřních modů, tj. především tezi, že vnitřní modus *předpokládá* již konstituovanou esenci věci, již modifikuje, a tezi, že vnitřní modus *nemění* „formální povahu“ (*ratio formalis*) modifikované věci, tj. nemění její esenci. A z těchto dvou předpokladů vyplývá jednoznačný a zásadní závěr: *vnitřní mody konečnosti a nekonečnosti nemohou být prvotními principy vzájemné odlišnosti reality Boha a reality stvoření*: jinými slovy, vnitřní mody konečnosti a nekonečnosti realitu Boha a stvoření *doprovázejí*, nikoliv *konstituují*; reality Boha a stvoření se navzájem liší *samy sebou*, ještě „dříve“¹³⁴ než k nim přistoupí mody konečnosti a nekonečnosti.

Mastrius správnost vyvození tohoto důsledku dokazuje mnoha způsoby: Předně, to, co vymežuje nějakou obecnou realitu na nějakou realitu zvláštní, náleží k esenci této zvláštní reality a činí ji esenciálně odlišnou; vnitřní mody jsou však podle scotistů, jak Mastrius výše tvrdil, mimo esenci každé věci, a esence věcí nemění.¹³⁵ Dále, platí metafyzický princip, že konstitutivní principy jsou totožné s rozlišujícími principy; neboli to, čím se věci navzájem liší, je také to, čím jsou samy vnitřně konstituovány – mody ovšem nejsou esenciálními konstituenty, jestliže nenáleží k esenci věcí, tedy nemohou být ani prvotními principy odlišnosti Boha od stvoření; nanejvýš mohou být tím, čím my teprve *a posteriori* Boha od stvoření odlišujeme, podobně jako například rozlišujeme různé druhy zvířat podle neesenciálních vlastností.¹³⁶ Dále, striktně vzato nejsou *konečnost* a *nekonečnost* vymežující mody jsoucna, nýbrž vnitřní mody Boha a stvoření: tedy Boha a stvoření nekonstituují, nýbrž

infinitum, putant hanc esse contractionem a priori, quasi una natura seu realitas communis possit primo contrahi ad plura essentialiter distincta per modos intrinsecos, quod est omnino falsum, quia sicut modus rei intrinsecus non constituit rem in suo esse specifico, et quidditativo, sed sic constitutam supponit, ita distinctio modalis plurium iam supponit distinctionem specificam, atque ideo modus nequit esse prima ratio contrahendi realitatem communem ad constituendum plura essentialiter distincta; antecedens ab omnibus conceditur praesertim in schola nostra, quia modus intrinsecus est extra essentiam rei, nec unquam rem essentialiter variat, sicut facit differentia...“ – Mastrius 1646, Met. d.2.q.4.a.1.n.71 str. 120a.

¹³³ kviditativní bytí (*esse quidditativum*): bytí, jímž věc je tím, čím je; bytí, které má díky své kviditě (*quidditas*), tj. díky své esenci.

¹³⁴ Jedná se samozřejmě o předchůdnost nikoliv časovou, nýbrž co do ontologické závislosti.

¹³⁵ „*Probatur consequentia quia prima ratio contrahendi realitatem communem ad aliud particulare sub illa realitate communi, es de quidditate, et essentia illius particularis, et facit illud essentialiter differe.*“ – Mastrius 1646, Met. d.2.q.4.a.1.n.71 str. 120a-b.

¹³⁶ „*Tum quia eadem sunt principia constituendi, et distinguendi apud Metaphysicum, cum ergo modi intrinseci non sint prima constitutiva Dei, et creaturae, non erunt consequenter prima distinctiva eorum et prima divisiva realitatis entis, sed tantum a posteriori eo pacto, quo animal divideretur per admirativum et non admirativum...*“ – Mastrius 1646, Met. d.2.q.4.a.1.n.71 str. 120b.

již je jakožto konstituované předpokládají: důvod esenciální odlišnosti Boha a stvoření je tedy třeba hledat jinde.¹³⁷

A konečně je zde snad důvod nejzásadnější: I kdybychom oponentům všechno připustili, *stále bychom se nevyhnuli esenciální složenosti v Bohu*: neboť i podle této nauky se v Bohu stále nachází nějaká realita, která je společná Bohu a stvoření, a která je po věčné stránce a nezávisle na našem poznání (*ante opus intellectus*) aktuálně odlišná od modu, který ji vymezuje: a tedy taková realita musí s modem nutně tvořit metafyzické složení aktuálně přítomné ve věci samé nezávisle na našem poznání.¹³⁸ Jedná se o důvod v podstatě shodný s jedním z argumentů Ponciových proti teorii vnitřních modů jakožto způsobu řešení argumentu z Boží jednoduchosti, který zní doslova takto:¹³⁹

Mimoto je obtížné ukázat, proč by to, že by Bůh obsahoval formalitu jsoucná formálně odlišnou od vnitřního modu, a jinou formalitu difference, implikovalo jeho složenost, a to, že by obsahoval onu formalitu a vnitřní modus, nikoliv.

Mastrius tedy vlastně ve skutečnosti připouští sílu tohoto Ponciova argumentu (ačkoliv Poncia v tomto bodě nezmiňuje); problém ovšem řeší, jak už jsme výše uvedli, zcela opačným způsobem než Poncius.

c) Vyvrácení Fabrovy teorie neesenciální distinkce mezi Bohem a stvořením

Než však Mastrius definitivně uzavře diskusi o první formě argumentu z Boží jednoduchosti, musí se vyrovnat ještě s jednou námitkou, kterou představuje na první pohled poněkud bizarní teorie Filipa Fabra (1564-1630), italského konventuála známého svojí kritikou paduánských averroistů Pomponazziho a Piccolominiho. Faber se totiž nezalekl důsledku, který by plynul z předpokladu, že vnitřní mody nepůsobí esenciální odlišnost, přesto však jsou prvotními konstitutivními principy Boha a stvoření, a tvrdil, že Bůh a stvořené věci se ve vlastním slova smyslu neliší esenciálně, nýbrž pouze nekonečně velkým rozdílem ve stupni dokonalosti. Z pouhé Mastriovy citace Fabra není možné s jistotou rozhodnout, zda Faber mínil svoji teorii tak, že mody konečnosti a nekonečnosti stojí *mimo* esenci Boha a stvořených věcí, a *proto* nepůsobí jejich vzájemnou esenciální odlišnost, anebo tak, že ačkoliv mody k esenci Boha a stvoření náleží, přesto je navzájem esenciálně nerozlišují, podle předpokladu, že principy esenciální odlišnosti mohou být pouze difference, a nikoliv mody, které „nemění formální povahu věci“ („*non variant rationem formalem rei*“). Zdá se, že spíše platí druhá možnost, neboť Faber stanovuje jako jeden z rozdílů mezi modem a diferencí fakt, že *modus* je něčím esenciálně vnitřním realitě, k níž přistupuje, zatímco *difference* je vůči svému rodu něčím vnějším;¹⁴⁰ v každém případě se však podle Fabra rozdíl

¹³⁷ „*Tum quia proprie loquendo finitum et infinitum sunt modi contractivi entis, sed modi intrinseci Dei, et creaturae, ideoque infinitas Deum non constituit, nec finitas creaturam, sed in aloquo priori constituta supponunt, et ideo aliunde petenda est distinctio essentialis eorum, et contractio realitatis entis ad ipsa.*“ – Mastrius 1646, Met. d.2.q.4.a.1.n.71 str. 120b.

¹³⁸ „*Tum quia his omnibus admissis, quod scilicet finitum, et infinitum sint modi intrinseci entis, et posse per eos primo contrahi realitatem communem, adhuc non evitatur compositio Metaphysica in Deo, quia iuxta allatam in responsione doctrinam*“

¹³⁹ „*Praeterea, difficile est ostendere, cur sequeretur potius compositio in Deo ex eo, quod includeret formalitatem entis distinctam formaliter a modo intrinseco, et aliam formalitatem differentiae, quam ex eo, quod includeret illam formalitatem et modum intrinsecum.*“ – Poncius 1659, Met. d.2.q.3.c.2.n.30. str. 890b.

¹⁴⁰ „*Faber cit. theor. 94. cap. 3. respondet, quod Deus, et creatura proprie loquendo non differunt essentialiter, sed sicut perfectissimum et minus perfectum in infinitum, quod sic declarat, illa differunt essentialiter, quae per differentias sub eodem genere constituuntur in diverso esse formali, et essentiali, differentia enim, ut rationale est actus extrinsecus, qui adveniens animali generi illud actuat et contrahit ad hominem et facit differe a brutis; non sic est modus intrinsecus, quia non est quid extrinsecum essentialiter a*

mezi Bohem a stvořením podobá například rozdílu, který by byl mezi nekonečně intenzivní bělostí, a bělostí s nějakým konečným stupněm intenzity. Takový rozdíl by byl podle Fabra nekonečně velký, avšak nikoliv esenciální, neboť stupeň intenzity, jsa vnitřním modem a nikoliv diferencí, nemění nijak esenci věci, k níž přistupuje.

Mastrius neskrývá svůj vyhraněný názor na tuto teorii:¹⁴¹

Po pravdě řečeno, toto řešení není hodno svého autora: zdá se mi totiž, že snad nelze říci nic absurdnějšího, než že by se Bůh a stvoření ve vlastním slova smyslu nelišili esenciálně, nýbrž pouze nekonečně velkým rozdílem ve stupni dokonalosti, tak jako bělost v určitém stupni intenzity od bělosti nekonečně intenzivní. Vždyť by z toho plynulo, že Bůh a stvoření jsou stejného druhu, podobně jako je tomu u bělosti konečně intenzivní a bělosti nekonečně intenzivní...

Mastrius pak uvádí několik dalších důvodů, proč je Fabrova nauka nepřijatelná, z nichž mnohé jen znovu opakují, co bylo řečeno o neschopnosti modů být esenciálními konstitutivy jsoucna; uveďme si však, na závěr přehledu Mastriovy diskuse námitek proti jeho prvnímu důkazu proti existenci formálně odlišné reality jsoucna společné Bohu a stvoření, alespoň jeden argument, značně pádný: Jestliže se Bůh a stvoření podle Fabra nekonečně liší, a jsou po věcné stránce *primo diversa*, jak je možné, ptá se Mastrius, že se neliší co do druhu?

Podle Mastria to možné není: proto je nucen učinit závěr, že mody konečnosti a nekonečnosti nejsou to jediné, ani to hlavní, čím se Bůh a stvoření liší: má-li být rozdíl Boha a stvoření alespoň druhový, tj. esenciální (takový však být musí, je-li nekonečný), musí spočívat nejenom ve stupních dokonalosti, které jsou mody doprovázejícími jejich příslušné esence, nýbrž v samotných těchto esencích, v samotných realitách Boha a stvoření jako takových, které se, pokud jde o jejich reálné bytí, v ničem aktuálně neshodují, neboť jsou *primo diversae*. Zbývá vysvětlit, jak je za tohoto předpokladu vůbec možné abstrahovat z těchto realit nějaký reálný, jednotný a jednoznačný pojem jsoucna. Právě způsobem, jak Mastrius řeší tuto otázku, se nyní budeme zabývat.

3. Možnost abstrakce pojmu jsoucna

Mastrius si je dobře vědom problému, který představuje jeho popření existence nějaké reality na straně věci, na které by se zakládal jednoznačný pojem jsoucna. Otázkou, jak je potom vůbec možná existence takového pojmu, se výslovně zabývá na konci argumentace pro svoji tezi v 1. artikulu 4. kvestie 2. disputace,¹⁴² před tím, než přistoupí k řešení námitek proti své tezi, kterému věnuje speciální pododdíl artikulu.

Aby tuto obtíž vyřešil, přichází Mastrius s následující obecnou naukou o podmínkách tvorby obecných pojmů, která je zároveň interpretací Scotovy nauky o rozdílu mezi adekvátním a neadekvátním pojmem. Podle Mastria existují dva možné způsoby, jimiž může být nějaká věc „nerozlišeně a konfúzně“ pojata skrze nějaké obecné znamení (tj. obecný pojem):

realitate, cui advenit, ut cum albedo dividitur per albedinem ut centum, et albedinem, ut decem, albedo ut centum non variat essentiam albedinis, nec differt essentialiter ab albedine... – Mastrius 1646, Met. d.2.q.4.a.1.n.72 p. 121a.

¹⁴¹ „*Fatemur hanc solutionem suo Auctore indignam esse, nihil enim absurdius meo videri dici potest, quam Deum, et creaturam non differe essentialiter proprie loquendo, sed solum sicut minus perfectum, et magis perfectum in infinitum, sicut albedo ut decem differt ab albedine infinita; ex hoc enim sequitur Deum, et creaturam, eiusdem esse speciei, ut sunt albedo, ut centum, et albedo infinita.*“ – Mastrius 1646, Met. d.2.q.4.a.1.n.72 p. 121a-b.

¹⁴² Mastrius 1646, Met. d.2.q.4.a.1.n.81-82 str. 128a-129a

K prvnímu způsobu takového pojmání dochází podle Mastria tehdy, když v sobě daná věc obsahuje nějakou formálně odlišnou realitu, v níž se shoduje s jinými věcmi.¹⁴³ Když pak tuto realitu rozlišeně a adekvátně pojmem, pak dochází k tomu, že zároveň nerozlišeně a konfúzně pojímáme všechny ostatní reality, které jsou této realitě „podřazeny“, tj. které jí z logického hlediska (mějme stále na paměti téměř dokonalý paralelismus logického a reálného řádu ve scotismu) obsahují jako část obsahu svého pojmu. To je způsob, ke kterému dochází při tvorbě běžných kategoriálních pojmů: například pojem „substance“, jímž pojímáme nějakého člověka, je založen na nějaké realitě či formalitě substanciality, která se vyskytuje v člověku jakožto formálně odlišná od všech nižších diferencí, a tato formalita je pojmem substance pojata distinktně a adekvátně; konfúzně a nerozlišeně je pak pojata všechno ostatní, co se v daném člověku vyskytuje, nebo daný člověk jako takový.¹⁴⁴

Abych zabránil zmatku, tak ještě než uvedu druhý způsob, musím upozornit na určitý terminologický problém. Mastrius zde totiž používá termínu *konfúzní a nerozlišené pojmání* ve velmi nezvyklém smyslu. V běžném významu, v němž tyto výrazy používá mj. například i Duns Scotus,¹⁴⁵ se totiž konfúzním poznáním míní poznání skrze pojem, v němž jsou znaky poznávaného předmětu sice přítomny, nejsou však navzájem rozlišeny. Takovým konfúzním pojmem je například pojem *člověk*, dokud jeho obsah není analyzován na všechny své znaky; provedením této analýzy pak konfúzní pojem člověka proměníme v pojem distinktní. Mastrius má však kupodivu zřejmě na mysli něco jiného. Podle jeho výkladu totiž pojímáme nějakého člověka konfúzně ne tehdy, když jej pojímáme skrze pojem *člověk*, ve kterém nerozlišujeme jednotlivé znaky jeho obsahu, nýbrž když jej pojímáme nějakým pojmem obecnějším, například pojmem *těleso*. V pojmu tělesa nižší diference, kterými by mohl být tento pojem postupně vymezen až na pojem člověka, nejsou obsaženy *nijak*, ani rozlišeně, ani nerozlišeně či konfúzně, neboť od nich skrze *objektivní precizi* pojem tělesa zcela abstrahuje: to vyplývá ze standardní scotistické teorie pojmu, o níž se Mastrius sám opírá. Přesto Mastrius říká, že formality, které těmto diferencím v onom daném člověku odpovídají, jsou tímto pojmem konfúzně pojaty, stejně jako onen člověk jako takový. Abychom se vyhnuli nedorozumění, nezbyvá zřejmě nic jiného, než jednoduše vzít na vědomí, že Mastrius používá termín *konfúzní pojmání* velmi nezvykle pro *obecné pojmání*, pojmání skrze nějaký obecný pojem.

Po tomto terminologickém vyjasnění bude snad Mastriovo dělení typů „konfúzního pojmání“ poněkud jasnější: Mastrius má prostě na mysli dva typy obecného pojmání, dva typy obecných pojmů. Obecné pojmy prvního typu jsou tedy pojmy založené na nějaké společné a formálně odlišné realitě. Jaká však existuje pro scotistu jiná možnost tvorby obecného pojmu?

Podle Mastria tuto druhou možnost představuje případ, když nějaké dvě věci neobsahují sice nějakou formalitu, v níž by se shodovaly, přesto však vůči sobě navzájem vykazují, jak Mastrius říká, „jakousi shodu a jakoby zárodečnou podobnost“ („*aliqualem convenientiam, et*

¹⁴³ Scotisté se neshodovali v odpovědi na otázku, zda realita, v níž se dvě různá jsoucna shodují, je těmto jsoucnům společná pouze *per indifferentiam*, tj. tak, že sice u obou jsoucnen nejde o *jednu a tutěž* realitu, nýbrž o dvě numericky různé reality, jejichž numerická různost však pochází pouze z jejich spojení s *haecceitou* v příslušné individuální esenci, a proto jsou-li od této haecceity abstrahovány, nemohou být numericky odlišeny; nebo zda jde o společnost *per inexistenciam*, která znamená, že skutečně jedna a tatáž realita (jedna a tatáž ovšem nikoliv jednotou numerickou, nýbrž tzv. *unitas minor*) existuje ve více numericky odlišných jsoucnech.

¹⁴⁴ „...*res enim aliqua potest intelligi confuse, et indistincte in signo quoddam communi ex duplici capite; vel quia realitatem quandam ex natura rei communem cum alia habet, unde cum illa adaequate, et distincte concipitur, statim inferiora illam includentia dicuntur concipi confuse, et indistincte; et in hoc sensu res concipi dicuntur confuse, et indistincte, quando attinguntur secundum gradus communes praedicamentales, quia isti fundantur in naturis a parte rei communibus, sive per inexistenciam, sive per indifferentiam, ut explicemus disp. [sic]“.*

¹⁴⁵ K tomu viz Wolter 1946, str. 61nn. a str. 71, a Sousedík 1989, str. 66-70.

veluti inchoatam similitudinem“).¹⁴⁶ Takové dvě věci či reality-formality pak můžeme podle Mastria pojmut společným *neadekvátním pojmem*, a typickým příkladem, kdy k takovému pojímání dochází, jsou právě pojmy transcendentální, tedy na prvním místě pojem jsoucna.

Podle Mastria je tedy možné utvořit si pojem jsoucna bezprostřední abstrakcí ze dvou po věcné stránce naprosto odlišných realit Boha a stvoření proto, že třebaže jsou tyto reality naprosto odlišné, *primo diversae*, tj. nemají nic aktuálně společného, přesto jsou si nějak alespoň v zárodku či virtuálně podobné, takže je náš rozum schopen utvořit si jeden pojem společný oběma. Takový pojem je samozřejmě neadekvátní: není totiž přiměřený žádné z těchto dvou realit, nevyjadřuje ani jednu z nich úplně. Přesto však alespoň *něco* z těchto realit vyjadřuje – není tedy pojmem fiktivním nebo pojmem nějaké pomyslné věci, nýbrž pojmem reálným.

Pozorný čtenář si nyní jistě řekne, že tato nauka cosi připomíná: a má pravdu. Mastriova nauka o abstrakci pojmu jsoucna (a všech transcendentálních pojmů) není ničím jiným, a Mastrius to ani neskrývá, než převzatou *tomistickou* naukou o abstrakci obecných jednoznačných pojmů vůbec, jak jsme si ji v úvodu práce vysvětlili – ovšem aplikovanou na pojmy transcendentální, kde naopak tomisté jednoznačné pojmy zcela vylučují. Ona Mastriova *inchoativní* či *fundamentální podobnost* mezi dvěma realitami, která dává rozumu možnost abstrahovat z nich jeden společný neadekvátní pojem, totiž ve skutečnosti není ničím jiným, než z jiného úhlu nahlíženou starou známou tomistickou virtuální distinkcí mezi společným metafyzickým gradem a rozlišujícími diferencemi: je to čistá schopnost předmětu dát rozumu příležitost abstrahovat od rozdílů a postihnout shodu, ačkoliv ve věcech samých žádný rozdíl mezi tím, čím se shodují, a tím, čím se liší, aktuálně neexistuje.¹⁴⁷

Mastrius tedy formální distinkci mezi pojmem jsoucna a jeho vymežujícími principy, kterou byl nucen kvůli argumentům z Boží jednoduchosti popřít, jednoduše nahradil distinkcí virtuální. Jak už jsme podotkli výše, na základě nauky o virtuální distinkci by byl Scotus docela dobře mohl vyřešit většinu problémů, které jeho nauka o jednoznačnosti pojmu jsoucna přináší. Není tedy náhodou, že Scotovo vlastní řešení nakonec Mastrius interpretoval právě jako aplikaci této nauky: ovšem pouze ve zvláštním případě transcendentálních pojmů.

Mastrius užitečnost a nutnost připustit i ve scotismu virtuální distinkci obhajuje proti jiným scotistům na více místech, a činí tuto nauku integrální součástí své interpretace scotistické metafyzické soustavy. Už ve své *Logice*,¹⁴⁸ kde poprvé probírá různé druhy distinkcí, obhajuje potřebu virtuální distinkce těmito slovy:¹⁴⁹

¹⁴⁶ „*Alio modo dici potest res aliqua concipi confuse, et indistincte, quia inadaequate concipitur ob aliqualem convenientiam, et veluti inchoatam similitudinem, quam habet cum alia re, et in hoc sensu res concipi dicuntur, quando attinguntur secundum gradus transcendentales, quia isti non fundantur in una natura communi reperta a parte rei in Deo, et creatura, sed superquandam virtualem et inchoatam similitudinem, quae reperitur inter ipsa; ...*“ – Mastrius 1646, Met. d.2.q.4.a.1.n.81 str.128.

¹⁴⁷ Srovnej následující Mastriův výklad při řešení námítky, že není možné, aby se Bůh a stvoření zároveň v témže ohledu podobali a lišili: „*...haec realis similitudo est fundamentum, unde intellectus abstrahit communem conceptum entis; sed hic maxime advertendum, quod docet Tromb. 4. Met. q.2. ad 2. prin. similitudinem hanc realem inter Deum, et creaturam in ratione essendi ante abstractionem conceptus entis non esse actualem, et positivam, quae praeseferat relationem realem, quia, ut optime probat argumentum Antonii Andreae tunc necesse esset Deo, et creaturae inesse realitatem unam communem, super cuius unitatem relatio illa fundaretur; sed adest tantum, ait Tromb. consequentia fundamentalis, et aptitudinalis, quae convenientia praesupponit fundamentum in aptitudine, et non in actu; et talis convenientia fundamentalis est, quod est, quod quodlibet istorum natum est causare conceptum communem ambobus, quoad rationem essendi apud intellectum inadaequate concipientem; ...*“ – Mastrius 1646, d.2.q.4.a.1.n.87 str.131a.

¹⁴⁸ **Bartholomeus Mastrius – Bonaventura Bellutus, Disputationes in Organum Aristotelis, Venetiis, typis Marci Ginammi 1646.**

¹⁴⁹ „*Et cum gradus metaphysici transcendentales non dicant realitates, sed solum conceptus inadaequatos, ut Scotista melioris notae docent, ut suo loco in Metaphysica dicemus, consequens est, ut cum pro eorum distinctione non sufficiat sola rationis ratiocinatae distinctio, et ex alia parte distinctionem ex natura rei actualem fundare nequeant, quia non dicunt realitates, quod distinctione virtuali, seu rationis ratiocinatae*

A protože transcendentální grady nevyjadřují reality, nýbrž pouze neadekvátní pojmy, jak učí scotisté lepšího zrna a jak řekneme na svém místě v Metafyzice, důsledkem toho je, že jelikož pro jejich rozlišení nestačí pouhá distinkce pomyslná bez základu ve věci, a jelikož na druhou stranu kvůli tomu, že nevyjadřují reality, nemohou zakládat aktuální distinkci ex natura rei, musí se lišit distinkcí virtuální neboli pomyslnou se základem ve věci. Z tohoto dvojího důvodu tedy vyvstává potřeba této distinkce v scotistické škole, a nelze ji zřejmě nahradit aktuální distinkcí ex natura rei, jak objasníme na příslušných místech.

Mastrius tedy ve své nauce zachraňuje Boží jednoduchost tím, že připouští dostatečnost virtuální distinkce pro možnost objektivní precize pojmu jsoucná. My bychom si však nyní mohli položit otázku: mezi čím vlastně existuje tato virtuální distinkce? Bližšímu prozkoumání této otázky věnujeme následující podkapitolku, neboť se zdá, že se Mastriovi v tomto bodě nepodařilo dosáhnout úplné důslednosti.

4. Místo virtuální distinkce – temný bod Mastriovy nauky

Na první pohled by se mohlo zdát, že odpověď na tuto otázku je samozřejmá: jestliže k vymezení pojmu jsoucná dochází skrze vnitřní mody, a jestliže toto vymezení musí mít takovou povahu, aby nevytvářelo v Bohu aktuální složenost, pak „místo“, kam je třeba klást virtuální distinkci, zřejmě nalézá mezi tím, co po věcné stránce odpovídá pojmu jsoucná (bylo by možné hovořit o jakési *quasi* realitě jsoucná, která však není formálně, nýbrž pouze virtuálně odlišná od toho, co ji vymezuje), a vnitřními mody konečnosti a nekonečnosti. Jak uvidíme, některá Mastriova vyjádření silně svědčí pro tuto interpretaci, nebo ji dokonce implikují. Přesto je však faktem, že by taková interpretace byla v rozporu s jistými zásadními rysy Mastriovy nauky o pojmu jsoucná, i s některými jeho obecnějšími tezemi, jak si nyní ukážeme.

Prvním a poměrně prozaickým důvodem, proč by takováto interpretace neodpovídala intencím „knížete scotistů“ je fakt, že Mastrius sám na obou místech, kde jedná o distinkcích,¹⁵⁰ klasifikuje distinkci mezi modem a modifikovanou realitou jako distinkci formální, i když poněkud slabší, než je „plnokrevná“ formální distinkce mezi dvěma formalitami či realitami.¹⁵¹ Slabší povaha této distinkce ve srovnání s běžnou formální distinkcí není však dána tím, že by tato distinkce byla nějak sama ze sebe méně aktuální, nýbrž vyplývá jednoduše z toho, že nejde o distinkci mezi dvěma formalitami, nýbrž pouze o distinkci mezi formalitou a modem, který formalitou není a žádný vlastní „věcný obsah“ (*ratio formalis*) neobnáší.

Mastrius si ve výkladu pomáhá analogií s distinkcí, která nastává mezi věcí a jejím vnějším modem. „Vnějšími mody“ nazývají scotisté taková jsoucná, která ke své existenci vyžadují subjekt, a to s absolutní nutností, již nemůže ani Bůh suspendovat. Podle scotistů patří mezi vnější mody posledních šest kategorií akcidentů; jak víme, pokud jde o kvantitu a kvalitu (kategorii vztahu bývají věnovány speciální teorie), scholastičtí filosofové se vesměs domnívají, že ačkoliv tyto akcidenty přirozeně vyžadují ke své existenci subjekt, nadpřirozeně mohou přesto existovat i bez subjektu, jak se například děje u svátosti oltářní. Pro posledních

distingui debeant, unde ex hoc duplici capite oritur indigentia huius distinctionis in Subtilium schola, quae plane suppleri nequit per distinctionem ex natura rei actualem, ut propriis locis declarabitur. “ – Mastrius, Bellutus 1646, d.1.q.5.a.2.n.93 str. 230b

¹⁵⁰ Jedná se jednak o 5. kvestii 1. disputace jeho Logiky, jednak o 6. disputaci Metafyziky.

¹⁵¹ „*Et ad hanc distinctionem [scil. formalem actualem ex natura rei] debet reduci distinctio, quae versatur inter rem, et modum eius intrinsecum...* “ – Mastrius-Bellutus 1646, d.1.q.5.a.2.n.80. str. 222.

šest kategorií by však něco takového podle scotistů přímo implikovalo spor, neboť jsoucna z těchto kategorií mají povahu pouhé modifikace, naprosto neschopné samostatné existence; a proto je scotisté považují za entity, které ani nejsou v pravém slova smyslu *věcmi – res*, nýbrž pouhými *mody*.¹⁵² A podobně jako je distinkce mezi vnějším modem a modifikovanou věcí určitým slabším případem distinkce reálné (slabším pouze z důvodu toho, že jeden ze členů distinkce není *věcí – res*), je distinkce mezi vnitřním modem a modifikovanou realitou určitým slabším případem distinkce formální (neboť jeden z jejích členů není formalita): tuto nauku Mastrius vyložil již v *Logice*, a zde v *Metafyzice* se k ní plně hlásí a opakuje ji.¹⁵³

Už odtud je tedy zřejmé, že nalézá-li se někde v Mastriově nauce místo pro virtuální distinkci, zřejmě to není mezi modem a jím modifikovanou realitou. Existuje však i druhý důvod, pramenící ze speciální nauky o pojmu jsoucna, který můžeme nahlédnout pomocí následující úvahy.

Jak víme, vnitřní mody konečnosti a nekonečnosti nejsou tím, co esenciálně konstituuje realitu Boha a stvoření jako takovou: spíše jsou něčím, co tyto reality jakožto už konstituované nutně doprovází. Vnitřní mody konečnosti a nekonečnosti tedy nejsou to jediné, čím se navzájem Bůh a stvoření liší; z toho však vyplývá, že má-li pojem jsoucna jednoznačně vyjadřovat pouze to, v čem se Bůh a stvoření shodují, pak *nestačí*, aby abstrakcí ze svého obsahu vyloučil pouze vnitřní mody konečnosti a nekonečnosti, nýbrž musí navíc abstrahovat od toho, čím se Bůh a stvoření liší *esenciálně*, v čem spočívá vzájemná odlišnost samotných realit či formalit Boha a stvoření jako takových. Abstrakce čili objektivní precize pojmu jsoucna tedy vyžaduje, aby došlo k vzájemnému rozlišení jakoby dvou „částí“ samotné reality Boha či stvoření, nikoliv pouze k rozlišení těchto realit od jejich vnitřních modů. A z toho vyplývá, že podmínkou na straně věci (*fundamentum in re*), aby bylo takové rozlišení a abstrakce možné, je virtuální distinkce „*uvnitř*“ reality Boha a reality stvoření jako takového, virtuální distinkce mezi tím, čím se Bůh a stvoření esenciálně shodují, a tím, čím se liší. To, v čem se Bůh a stvoření shodují, je samozřejmě jejich charakter jsoucna (*ratio entis*), který má povahu jakoby tomistického rodu (přesněji toho, co po věčné stránce v tomistické nauce rodu odpovídá) – esenciálního určení, v němž se dvě různé věci shodují, které však před úkonem rozumu není aktuálně odlišné od určení, jímž se liší. Ony esenciální rozlišující principy si pak můžeme představit jako tomistické, pouze virtuálně odlišné difference: a právě

¹⁵² Rozlišování mezi *mody* a *věcmi*, či mezi „modálními“ a „věcnými“ entitami má svůj původ ve středověku (již Jindřich z Gentu rozlišoval podstatně mezi prvními třemi kategoriemi, které mají povahu *res*, a ostatními sedmi, jež obnášejí pouze různé *rationes*, způsoby bytí, které přistupují navíc k „věcem“ – „res“ prvních tří kategorií: viz **Mark G. Henninger SJ**, *Relations. Medieval Theories 1250-1325*, Oxford, Clarendon Press 1989, str. 48-52), zásadního významu toto rozlišení však nabylo až ve druhé scholastice, takže někteří autoři dokonce hovoří o revoluci v ontologii, která spočívala v překrytí staré aristotelské dichotomie substance-akcident novou dichotomií *res-modus* (viz **Ulrich G. Leinsle**, *Rodrigo de Arriaga im Streit um modale Entitäten*, in: *Bene scripsisti... filosofie od středověku k novověku. Sborník k sedmdesátinám Stanislava Sousedíka*, Praha, Filosofia 2002, str. 161-189).

¹⁵³ „...atque ideo sicut distinctio rei, et modi eius extrinseci ponebatur distinctio realis licet quasi imperfecta ratione alterius extremi deficientis a ratione rei, ita in proposito distinctio rei, et modi eius intrinseci poni debet formalis, licet quasi imperfecta ratione alterius extremi deficientis a ratione formalitatis...“ – Mastrius-Bellutus 1646, d.1.q.5.a.2.n.80. str. 222; „Hoc ergo potius declarandum est per analogiam ad modum extrinsecum, unde sicuti de modo extrinseco dicebamus, quod in recto non appellatur res, et ens, quia seipso existere nequit in rerum natura; sed semper prout affixum esse rei modificatae; ita servata proportione modus intrinsecus proprie non dici potest formalitas, quia formalitas apud formalistas sonat rationem obiectivam ex se adaequate conceptibilem sine alia, modus autem nullatenus potest concipi sine re, cuius est modus, cum dicat ordinem transcendentalem ad illam, unda suapte natura petit concipi cum re re, quam modificat; etrursus sicut distinctio rei, et modi eius extrinseci ponitur distinctio realis, sed veluti imperfecta ratione alterius extremi deficientis a ratione rei, unde recentioribus appellatur distinctio modalis; ita in proposito distinctio quidditatis, et modi eius intrinseci dicitur formalis, licet quasi imperfecta ratione alterius extremi deficientis a ratione formalitatis, et ideo dici consuevit formaslis negativa;...“ – Mastrius 1646, Met. d.2.q.4.a.1.n.150 str.184b-185a.

od nich musí pojem jsoucná především abstrahovat, aby se stal společným a jednoznačným vůči Bohu a stvoření.

Toto je tedy podoba, jakou by měla mít důsledně domyšlená Mastriova nauka. Mastrius sám nicméně takovýto výklad nikde nepodává; naopak se zdá, že si těchto důsledků nebyl zcela vědom, a proto ve svých formulacích jakoby sklouzává k nauce, podle níž by virtuální distinkce existovala mezi realitami Boha či stvoření a jejich vnitřními mody. Ukažme si to nyní konkrétně.

Prvním dokladem nevyjasněnosti Mastriovy pozice je fakt, že se na žádném místě nezmiňuje o tom, že by existovaly nějaké *esenciální* principy, rozlišující Boha a stvoření, od nichž pojem jsoucná na základě jejich virtuální distinkce abstrahuje. Pokud Mastrius hovoří o abstrakci pojmu jsoucná, nebo naopak o jeho kontrakci (vymezení), zmiňuje se vždy pouze o vnitřních modech, jako o tom, od čeho pojem jsoucná abstrahuje nebo čím je naopak vymezován; a ani když obhájí virtuální distinkci, tj. v případě, by se zdálo téměř nemožné vyhnout se zmínce o tom, mezi čím vlastně tato distinkce existuje, se sice nikdy nevyjádří tak, že tato distinkce existuje mezi jsoucňem a jeho vnitřním modem, zároveň se nicméně vyhýbá tomu, aby tento vymezující princip nějak specifikoval: říká například, že pojem jsoucná není formálně odlišný (*actualiter a parte rei praecisus*), avšak již neřekne, *od čeho*, a pokud ano, pak užívá generických termínů, jako „podřazené pojmy“ (*inferiora*), či „vymezující principy“ (*contrahentia*) – jak jsme to ostatně byly nuceni činit i my, z důvodů této nejasnosti.¹⁵⁴

Dále, Mastrius vícekrát říká, že vymezení a rozlišení pojmu jsoucná skrze vnitřní mody není *a priori*, nýbrž *a posteriori*; zdá se však, že tohoto výrazu neužívá vždy ve stejném smyslu. Na místě, kde je jeho záměrem dokázat, že vnitřní mody nejsou esenciálními konstitutivy Boha a stvoření,¹⁵⁵ a které jsme výše parafrázovali, míní aposteriorním rozlišením, jak se zdá, rozlišení jakoby akcidentální, pouhý vnější znak esenciálního rozdílu, podle něž jsme nuceni daná jsoucná rozlišovat my, kteří esenciální diferenci neznáme. Takový výklad by byl v souladu s výše podanou důslednou interpretací Mastriovy nauky; na jiném místě však Mastrius, jak se zdá, ztotožňuje „aposteriorní vymezování“ pojmu jsoucná s takovým vymezováním, které se děje pouze v rozumu, který aktualizuje virtuální distinkci mezi vymezovaným a vymezujícím.¹⁵⁶

...vymezování jsoucná skrze konečnost a nekonečnost musí být pokládáno za vymezování a posteriori prováděné rozumem se základem ve věci, nikoliv za vymezování a priori...

a jinde, v kvěstii pojednávající přímo o povaze modů:¹⁵⁷

Je třeba říci..., že se Bůh a stvoření liší svými vlastními esencemi, kdežto konečností a nekonečností pouze co do našeho konfúzního způsobu pojímání: neboť k takovému vymezování nedochází po věcné stránce, nýbrž pouze a posteriori skrze náš způsob pojímání, se základem ve věci...

Uvědomíme-li si, že oním *základem ve věci* (*fundamentum in re*) není nic jiného než virtuální distinkce mezi tím, co vyjadřuje pojem vymezovaný, a tím, co vyjadřuje pojem

¹⁵⁴ Dokladem tohoto faktu je například prvních několik odstavců Met. d.2.q.4.a.1. – str.117nn.

¹⁵⁵ Mastrius, Met. d.2.q.4.a.1.n.71 str.120b – viz pozn.

¹⁵⁶ „...ita contractioentis quae fit per finitum, et infinitum censeri debet contractio a posteriori facta per intellectum cum fundamento in re, non a priori...“ – Mastrius, Met. d.2.q.4.a.1.n.75 str.123b

¹⁵⁷ „ad illud de Deo, et creatura dicendum cum eisdem Scotistis, quod essentialiter distinguuntur proprii quidditatibus, non autem per finitum, et infinitum, nisi quantum ad nostrum modum confuse concipiendi, quia talis contractio non est a parte rei, et a priori, sed tantum a posteriori per nostrum concipiendi modum cum fundamento in re...“ – Mastrius 1646, Met. d.2.q.6.a.1.n.155 str. 187a-b.

vymezující, pak je zřejmé, že z těchto opakovaných formulací v podstatě bezprostředně plyne, že virtuální distinkce se musí nalézat mezi tím, co ve věci odpovídá pojmu jsoucna, a tím, co odpovídá pojmům konečného či nekonečného: tj. vnitřními mody. Zcela neslučitelné jsou pak s interpretací první, podle které aposteriorní vymezení jsoucna vnitřními mody konečnosti a nekonečnosti jistě není pouze prováděné rozumem se základem ve věci, nýbrž dochází k němu skutečně po věcné stránce: distinkce mezi realitou a modem, který k ní přistupuje, je totiž podle Mastriovy obecné nauky po věcné stránce aktuální a nezávislá na pojmání rozumem.

Bereme-li tedy v úvahu skutečný Mastriův text, a nikoliv pouze logické důsledky jeho předpokladů, ukazuje se, že Mastrius jakoby kolísá mezi dvěma naukami: naukou, podle níž základem na straně věci pro objektivní precizi neadekvátního pojmu jsoucna není distinkce mezi realitami Boha a stvoření a jejich vnitřními mody, která je po věcné stránce aktuální, nýbrž virtuální distinkce mezi různými stránkami samotných realit Boha a stvoření, a naukou, podle níž naopak tímto základem je distinkce mezi Bohem a stvořením na jedné straně a jejich vnitřními mody na straně druhé, tato distinkce však poté nemůže být aktuální a parte rei.

Pokud bychom se ptali na důvod této Mastriovy nedůslednosti, zdá se, že není těžké jej odhalit: Domnívám se, že spočívá v Mastriově snaze vydávat svoji interpretaci scotistické nauky o pojmu jsoucna za Scotovu vlastní. Zdá se totiž, že ona druhá nauka, do níž Mastrius od svých principů místy sklouzává, je právě naukou Scotovou, nebo jí alespoň velmi blízkou. To lze velmi dobře ukázat na rozdílu mezi Scotovým a Mastriovým výkladem o *neadekvátním pojmu*. Zatímco Scotus jeho povahu vždy vysvětluje tak, že jde o pojem formality abstrahovaný od jejích vnitřních modů, u Mastria se podobné vyjádření snad vůbec nenachází. Místo toho přichází Mastrius se svým vlastním výkladem rozdílu mezi dvěma způsoby „konfúzního pojmání“, který jsme si přiblížili výše, a v němž o abstrakci od vnitřních modů není vůbec řeč – podle tohoto výkladu totiž neadekvátnost pojmu nespočívá v abstrakci od vnitřních modů, nýbrž v tom, že takový pojem není založen na aktuální podobnosti svých předmětů (tj. podobnosti v nějaké společné formalitě), nýbrž pouze na podobnosti virtuální, „inchoativní“. Mastriova tendence prohlásit tuto svoji nauku za výklad nauky Scotovy pak logicky vede k důsledku (jehož vyvození se ovšem Mastrius vyhýbá), že virtuální distinkce, která je věcným základem možnosti abstrakce neadekvátního pojmu jsoucna, se nalézá mezi jsoucnem a jeho vnitřními mody: jiný závěr nelze učinit, předpokládáme-li, že (podle Scota) neadekvátní pojem vzniká abstrakcí od vnitřního modu, a zároveň je (podle Mastria) podmínkou jeho abstrakce i důvodem jeho neadekvátnosti pouhá virtuální distinkce mezi tím, co tento pojem vyjadřuje, a tím, od čeho abstrahuje.

Jedno z míst, v němž se ukazují problémy, vznikající z Mastriovy snahy ztotožnit svoji a Scotovu nauku, se nalézá jen o dva odstavce dříve na téže stránce, kde Mastrius opakuje již v Logice vyloženou nauku o nedokonalé či negativní formální distinkci mezi formalitou a jejím vnitřním modem. Mastrius zde píše:¹⁵⁸

Tolik Scotus; a z toho je zřejmé, že přirozenost může být alespoň nedokonale a neadekvátně pojata kviditativním způsobem a co do svých esenciálních predikátů bez modu. Proto modus nelze mezi esenciální predikáty počítat; protože však přirozenost nelze pojmut prvním způsobem bez jejího vnitřního modu a jí příslušného stupně dokonalosti adekvátně a dokonale, říká se na tomto základě, že modus náleží k esenci věci, a nějakým způsobem se vypovídá prvním typem per se predikace.

¹⁵⁸ „...haec Doctor; ex quibus constat posse naturam saltim imperfecte; et inadaequate concipi quidditative, et quoad sua essentialia praedicata sine modo, ideoque modum intrinsecum non esse inter praedicata quidditativa commemorandum; quia tamen nequit perfecte, et adaequate concipi in primo modo sine suo modo intrinseco, et gradu perfectionali sibi debito, hoc pacto dicitur modus attinere ad quidditatem rei, et aliquo pacto praedicari in primo modo dicendi per se...“ – Mastrius 1646, Met. d.2.q.6.a.1.n.148 str.184a.

Problém, který v tomto úryvku Mastrius řeší, je otázka, jakým způsobem se mody o svých subjektech predikují. Scholastikové rozlišují dva způsoby nutného vypovídání: *primus modus dicendi per se*, jímž se o subjektu vypovídají esenciální predikabilia (tj. rod, druh nebo diference), jde tedy o esenciální predikaci, a *secundus modus dicendi per se*, jímž se o subjektu vypovídají propria, neboli nutné doprovodné vlastnosti, které však nepatří k jeho esenci (jde tedy o druh akcidentální predikace). Kterým z těchto způsobů se však vypovídá o subjektu jeho vnitřní modus? Jak vidíme, Mastrius jako by chtěl říci, že jeho místo je kdesi uprostřed: mezi esenciální predikáty sice nepatří, avšak esenci bez něj nelze adekvátně pojmout, proto k ní přece jen nějak patří. Zamysleme-li se však hlouběji nad uvedeným úryvkem, vyjde ihned najevo problematičnost této nauky.

V čem zde vlastně podle Mastria spočívá ona *neadekvátnost* pojetí esence bez jejího vnitřního modu? Jestliže totiž předpokládáme Mastriovu tezi, že modus nepatří mezi esenciální predikáty, a formálně se od esence liší, pak se zdá, že pojmeme-li esenci sice bez modu, avšak co do všech jejích esenciálních predikátů, vyjadřujících její formality, pak jsme ji pojali celou, a tedy *adekvátně* – leda bychom abstrakci od modu byli nuceni abstrahovat i od nějaké pouze virtuálně odlišné části esence. O tom však Mastrius nic neříká, a zdá se, že ona *neadekvátnost* spočívá prostě v tom, že je esence pojata bez vnitřního modu. To by však znamenalo, že vnitřní modus není formálně, nýbrž jen virtuálně odlišný od esence, jinak by totiž podle Mastriova výkladu neadekvátního pojmání abstrakce od něj nepůsobila neadekvátnost abstrahovaného pojmu – ale to zase protirečí Mastriově nauce o formální distinkci mezi modem a esencí. Nebo snad máme onu nedokonalou formální distinkci ztotožnit s distinkcí virtuální? Tomu u Mastria naprosto nic nenasvědčuje, a naopak protirečí tomu jednak to, že nedokonalou formální distinkci Mastrius probírá jako speciální případ distinkce formální, zatímco distinkci virtuální věnuje pozornost zcela zvlášť, a rovněž výše uvedený Mastriův výklad nedokonalé formální distinkce, v němž její nedokonalost připisuje zcela na vrub tomu, že jeden z „extrémů“ této distinkce postrádá charakter formality – což této distinkci nijak neubírá na aktualitě.

Zdá se tedy, že problémům s konsistentní interpretací se v žádném směru nevyhneme. Více zřejmě k celému tomuto „temnému bodu“ Mastriovy nauky není možné říci; přistupme proto k poslednímu bodu jí věnovanému, a sice k jeho tezi o analogické jednoznačnosti pojmu jsoucná.

5. Analogicky jednoznačná predikace pojmu jsoucná

Dostáváme se možná k na první pohled nejpřekvapivější (u scotisty) z Mastriových tezí ohledně pojmu jsoucná, v níž totiž připouští, že pojem jsoucná není dokonale jednoznačný nejen vzhledem k Bohu a stvoření, nýbrž ani vzhledem k substanci a akcidentu (a to přesto, že tento pojem konečného jsoucná je vzhledem k substanci akcidentu podle Mastria rodem).¹⁵⁹ Nicméně jak uvidíme, Mastriova nauka ve skutečnosti nijak věcně revoluční není, a zdá se, že spíše vychází z potřeby vysvětlit některá místa u Scota, kde *doctor subtilis* připouští analogii jsoucná. Abychom do celé věci lépe vnikli, přiblížme si nejprve Mastriovu systematickou nauku o jednoznačnosti a analogii jako takové.¹⁶⁰

¹⁵⁹ „*Ens reale esse analogum univocum ad Deum, et creaturam, substantiam, et accidens.*“ – Mastrius, Met. d.2.q.5.a.1. str.146a.

¹⁶⁰ Mastrius tuto nauku pojednává jednak rozsáhle ve své Logice, jednak ji stručně ji opakuje právě při výkladu o způsobu predikace pojmu jsoucná (Mastrius 1646, Met. d.2.q.5.a.1. n.106-111 str. 146a-151a).

a) Stupně jednoznačnosti

Mastrius ve své interpretaci scotistické nauky rozlišuje jak různé druhy jednoznačnosti, tak různé druhy analogie. Pokud jde o jednoznačnost, je podstatná jeho recepce Scotova rozlišení čtyř stupňů jednoznačnosti.¹⁶¹ Toto rozlišení provádí Mastrius v závislosti na následujících třech podmínkách: totiž zda je společný jednoznačný pojem participován svými podřazenými pojmy

- 1) co do téhož modu bytí (*modus essendi*);
- 2) co do téhož esenciálního uspořádání (*ordo essentialis*);
- 3) co do téhož esenciálního stupně dokonalosti (*essentialis gradus perfectionis*).

Jsou-li splněny všechny tři podmínky, jedná se o první, nejdokonalejší stupeň jednoznačnosti. Pokud jsou splněny první dvě, jde o stupeň druhý, pokud pouze první, jedná se o třetí stupeň, a není-li splněna ani jedna, jde o jednoznačnost nejslabšího, čtvrtého stupně.

Jaký je však význam těchto tří podmínek? Vysvětleme si to na příkladech, které uvádí Mastrius, a začněme od podmínky třetí, charakteristické pro nejdokonalejší stupeň jednoznačnosti. Takovýmto druhem jednoznačnosti jsou podle Mastria nadány pouze specifické pojmy, které se už dále dělí pouze individuálními diferencemi. V tom totiž spočívá ona participace co do stejného esenciálního stupně dokonalosti: individuální difference (*haecceity*) jsou si totiž jednak svojí dokonalostí rovny, a jednak již ve vlastním slova smyslu nenáleží k esenci: proto je stupeň esenciální dokonalosti všech individuů (či individuálních pojmů) podřazených jednomu a témuž druhu tentýž.

První dvě podmínky, ne však podmínka třetí, jsou splněny v případě většiny generických pojmů – a to u takových, u nichž mezi jejich podřazenými druhy neexistuje žádné esenciální uspořádání takové, jako existuje například mezi druhy čísel. Případem druhého stupně jednoznačnosti je tedy například pojem živočicha: ten sice není participován svými podřazenými pojmy co do téhož stupně esenciální dokonalosti, neboť difference rozumovosti esenciálně zdokonaluje živočicha více, než esence nerozumovosti, mezi jeho podřazenými druhy však neexistuje žádné esenciální uspořádání, mimo svoji větší dokonalost není člověk nijak „dřívější“ než zvíře, tak jako je třeba dvojka svojí povahou dřívější než pětka.

Pouze první podmínka je pak splněna u již zmíněných čísel, neboť pojem čísla se podle Mastria esenciálně „dříve“ realizuje v číslech nižších, než v číslech vyšších. I čísla však participují na svém rodu (na pojmu čísla) co do téhož *modu bytí* – jsou totiž všechna konečná, tj. afikována vnitřním modem konečnosti.

A jak už tušíme, příkladem posledního, nejslabšího stupně jednoznačnosti je pojem jsoucna vzhledem k Bohu a stvoření. Charakter jsoucna vyjádřený neadekvátním pojmem totiž sice reálně náleží jak Bohu, tak stvoření, avšak různým způsobem či co do různého modu bytí: v Bohu je totiž charakter jsoucna (*ratio entis*) nekonečný, ve stvoření však konečný (ony různé „mody bytí“ nejsou nic jiného, než vnitřní mody konečnosti a nekonečnosti).

b) Druhy analogie

Pokud jde o pojem analogie, Mastrius přijímá tradiční definici analogie, která zní, že analogáta jsou takové věci, které mají společné jméno, avšak pojem tímto jménem označený je částečně tentýž a částečně různý.¹⁶² Mastrius pak připouští dva tradiční druhy analogie, a další dva druhy odmítá.

¹⁶¹ Mastrius 1646, Met. d.2.q.5.a.1.n.106 str.146b

¹⁶² „...recolendum est, analogia dici illa, quorum nomen commune est, et ratio significata per illud nomen partim est eadem, partim diversa...“ – Mastrius 1646, Met. d.2.q.5.a.1.n.107 str.147a.

Prvním z Mastriem uznaných druhů analogie je *analogie proportionalitatis*; ta podle Mastria spočívá v tom, že nějaké dvě věci mají sice naprosto odlišné (*simpliciter diversas* – nikoliv *primo diversas!*) pojmy, shodují se však po určité stránce – totiž v nějaké proporcii.¹⁶³ Příkladem analogie proportionalitatis je noha člověka a noha lehátka: ačkoliv „noha“ v obou případech znamená něco jiného, existuje podobnost mezi tím, jak se má noha člověka k člověku a noha lehátka k lehátku – a pro tuto podobnost proporce se říká, že mezi pojmem nohy, nakolik se predikuje o části člověka, a pojmem nohy, nakolik se predikuje o části lehátka, existuje vztah analogie proportionalitatis.

Druhým typem analogie je pak podle Mastria *analogie attributionis*, kterou Mastrius poněkud šroubovaně vysvětluje tak, že dvě věci, které sdílejí totéž jméno, participují na jednom pojmu na základě toho, že buď jedna z nich má nějaký vztah k druhé, nebo obě k něčemu třetímu.¹⁶⁴ Tento typ analogie se pak podle Mastria dále dělí.¹⁶⁵ Buď je forma, kterou vyjadřuje onen analogický pojem, skutečně vnitřně obsažena v obou analogátech, ačkoliv mezi jejím výskytem v jednom analogátu a výskytem ve druhém analogátu panuje nějaká podřízenost či závislost – taková analogie se někdy nazývá *analogie attributionis per internam denominationem*,¹⁶⁶ nebo je ve vlastním slova smyslu obsažena pouze v prvním analogátu, a ve druhém pouze skrze *vnější denominationi*: což znamená, že druhému analogátu uděluje forma své příslušné jméno pouze díky tomu, že se tento analogát nějak vztahuje k analogátu prvnímu, v němž tato forma skutečně inheruje.¹⁶⁷ to je případ starého Aristotelova příkladu termínu „zdravý“, neboť forma zdraví skutečně inheruje pouze v člověku, zatímco moč či jídlo přijímají denominationi této formy (tj. nazývají se zdravými) pouze proto, že se nějak k člověku jakožto zdravému vztahují: a sice moč jako znak zdraví člověka, jídlo jako jeho příčina.

Mastrius dále odmítá jakožto zvláštní druhy další dva typy analogie, zaváděné některými modernějšími autory (např. Suárezem), a sice analogii nerovnosti (*analogia inaequalitatis*) a analogii transcendentality (*analogia transcendentiae*). Analogii nerovnosti, která bývá definována tak, že spočívá v nerovné participaci podřazených pojmů na takto analogickém pojmu,¹⁶⁸ Mastrius odmítá s tím, že jde vlastně o první druh analogie attributionis; analogii transcendentality, která má spočívat v tom, že se takto analogický pojem vymezuje skrze difference, které jej obsahují,¹⁶⁹ pak jako samostatný druh nepřipouští z více důvodů, daných především faktem, že se tento druh analogie opírá o obecné předpoklady, které Mastrius a scotisté nesdílejí (možnost obsaženosti nadřazeného pojmu v diferencích, definice transcendence, atd.).

¹⁶³ „*Duae autem...solent assignari analogiae species, una dicitur proportionis, seu proportionalitatis, quam Analogia ex vi nominis importare videtur, et versatur inter illa, quae licet rationes habeant simpliciter diversas, quia tamen sunt proportionaliter similes, ideo participant commune nomen...*“ – Mastrius 1646, Met. d.2.q.5.a.1.n.107 str.147a.

¹⁶⁴ „*Altera, et adhuc magis praecipua analogiae species dicitur attributionis, et versatur inter illa, quae uno nomine communicantes in participanda communi ratione unum dicunt ordine, et attributionem ad aliud, vel ambo ad tertium...*“ – Mastrius 1646, Met. d.2.q.5.a.1.n.107 str.147b.

¹⁶⁵ Mastriovo dělení analogie proportionalitatis není pro náš výklad podstatné, proto jsme je ponechali stranou.

¹⁶⁶ „*...verum haec analogia dupliciter contingere potest, vel ita quod omnia analogata formam illam proprie, ac intrinsece includant, licet adhuc cum subordinatione, et dependentia unius ad aliud, vel amborum ad tertium...*“ – Mastrius 1646, Met. d.2.q.5.a.1.n.107 str.147b.

¹⁶⁷ „*Vel ita contingere potest quod primum tantum analogatum proprie tale denominetur per formam sibi intrinsecam, reliqua vero extrinsece, ratione solum illius habitudinis, quam habent ad illud primum...*“ – Mastrius, Met. d.2.q.5.a.1.n.107 str.147b.

¹⁶⁸ Mastrius 1646, Met. d.2.q.5.a.1.n.108 str.148a-149a.

¹⁶⁹ Mastrius 1646, Met. d.2.q.5.a.1.n.109 str.149a-b.

c) Klasifikace pojmu jsoucna

Takto tedy vypadá Mastriova klasifikace analogie a jednoznačnosti: zbývá otázka, které místo v této klasifikaci náleží pojmu jsoucna (resp. oběma pojmům jsoucna, o nichž Mastrius jedná). Abychom však správně pochopili Mastriovo řešení, je třeba ještě k celkové mozaice jeho teorie analogie a jednoznačnosti doplnit poslední, ale velmi důležitý kámen: Je totiž třeba si uvědomit to, na co tak významně upozornil Scotus, a sice že *mezi jednoznačností a mnohoznačností neexistuje nic třetího*: „mít vždy tentýž pojem jako svůj význam“ a „nemít vždy tentýž pojem jako svůj význam“ totiž stojí v kontradiktorní opozici, takže o každém termínu musí platit buď první (pak je jednoznačný), nebo druhé (pak je mnohoznačný). Z toho bezprostředně vyplývá, že *neexistují žádné čistě analogické pojmy*, nýbrž že analogie musí vždy být spojena buď s jednoznačností, nebo s mnohoznačností.¹⁷⁰ Zbývá tedy pouze určit, které druhy jednoznačnosti jsou slučitelné s kterými druhy analogie – to už však v podstatě vyplývá z podané klasifikace.

Je zřejmé, že analogie proporcionality bude vždy spojena s mnohoznačností, neboť se již v její definici říká, že nastává mezi dvěma různými pojmy. Podobně i analogie atribuce druhého druhu („analogie atribuce skrze vnější denominaci“ – např. u termínu „zdravý“) je případem mnohoznačnosti, neboť určení (forma), vyjádřené základním významem takto analogického termínu, se ve skutečnosti vyskytuje pouze v prvním analogátu, nelze je tedy jednoznačně vypovídat o analogátu druhém. Pokud se však jedná o analogii atribuce prvního druhu, ta je naopak slučitelná pouze s jednoznačností, neboť z její definice vyplývá, že forma označená takto analogickým pojmem se vyskytuje v obou analogátech, ačkoliv v jednom z nich prvotně a druhém druhotně, pouze ve vztahu k prvnímu. Může se pak jednat o jednoznačnost jakéhokoliv stupně kromě prvního, neboť už nerovnost diferencí přistupujících k rodu podle Mastria vyvolává určitou analogičnost rodového pojmu.¹⁷¹

A právě tuto povahu, totiž *analogie atribuce skrze vnitřní denominaci*, která je slučitelná s jednoznačností, má podle Mastria pojem jsoucna, a to jak ve vztahu k Bohu a stvoření, tak ve vztahu k substanci a akcidentu.¹⁷² Pokud jde o Bohu a stvoření, jedná se jednoznačnost nejnižšího stupně, jak už jsme výše prozradili, neboť pojem jsoucna není Bohem a stvořením participován ani co do téhož modu bytí; v případě substance a akcidentu jde pak o stupeň třetí, neboť substance a akcident sice sdílejí tentýž modus bytí (konečnost), nicméně existuje mezi nimi esenciální uspořádání co do jejich jsoucnosti: prvotně se totiž jsoucno vypovídá o substanci, a teprve druhotně o akcidentu.

Mastrius tuto svoji tezi o analogické jednoznačnosti pojmu samozřejmě velmi podrobně dokazuje, neboť šlo v jeho době o jeden z nejžhavějších problémů – takřka každý myslitel měl svoji vlastní teorii o přesné povaze jednoznačnosti či analogie jsoucna. My zde pro stručnost pouze načrtne základní kostru jeho argumentace, která je vlastně jen důsledným

¹⁷⁰ „Postremo recolendum est...quod cum inter habere rationem eandem communi nomini correspondentem, et non habere eandem nullum sit medium, opus est analogia cum univocis, vel aequivocis semper coincidere, adeout impossibile sit assignare conceptum pure analogum“ – Mastrius 1646, Met. d.2.q.5.a.1.n.109 str.149b.

¹⁷¹ „...falsum est inaequalitatem analogiam inducentem necessario esse debere intrinsecam conceptui communi....Tum quia, quando etiam haec inaequalitas naturae intrinseca admittatur, ac etiam ut sufficiens ad analogiam inducendam, non tamen negari debet inaequalitatem quoque extrinsecam suo modo analogiam inducere, atque ideo concludit Scotus 1.d.3.q.3.Q. et d.8.q.3. sub E, quod quaelibet inaequalitas in communicatione naturae sufficit ad analogiam inducendam, dummodo fit per differentias essentielles, maiorem vel minorem iuxta maioritatem vel minoritatem eiusdem.“ – Mastrius 1646, Met. d.2.q.5.a.1.n.108 str.148b-149a.

¹⁷² „Dicendum est pro resolutione quaesiti ens reale ad Deum, et creaturam, substantiam, et accidens non esse aequivocum, sed analogum univocum, analogum scilicet analogia attributionis, cum qua consistit univocatio.“ – Mastrius 1646, Met. d.2.q.5.a.1.n.112 str.151a.

uplatněním již výše vyložené nauky o jednotě a dokonalé abstrahovanosti pojmu jsoucna, spojené s předvedenou klasifikací typů analogie a jednoznačnosti.

Mastrius postupuje ve třech krocích: Za prvé dokazuje, že pojem jsoucna není mnohoznačný, za druhé, že je třeba u něj připustit jakousi analogii, a za třetí, že tato analogie je slučitelná s jednoznačností.

První krok důkazu je poměrně snadný a neproblematický: jak Mastrius říká, to, že jsoucno není mnohoznačné, připouští každá škola, a popření této teze by mělo dalekosáhlé nepřijatelné důsledky pro možnost metafyziky, možnost vědění o Bohu, atd.¹⁷³ Že jsoucno nemůže být mnohoznačný termín, konečně plyne i z prokázané jednoty pojmu jsoucna a jeho objektivní precize od podřazených pojmů.¹⁷⁴

Pokud se jedná o krok druhý, tj. důkaz analogie, zde Mastrius rovněž tvrdí, že snad až na několik málo výjimek všichni alespoň nějakou analogii jsoucna připouštějí.¹⁷⁵ Analogii jsoucna podle Mastria vskutku nelze zcela popřít, neboť stvoření bezpochyby vykazuje ve svém charakteru jsoucího určitou atribuci či zaměřenost na Boha: je totiž jsoucnem skrze participaci (*ens per participationem*), zatímco Bůh jsoucnem skrze esenci (*ens per essentiam*), a mimoto má charakter jsoucna v Bohu a ve stvoření pokaždé jiný modus bytí – ve stvoření konečnost, v Bohu pak nekonečnost, což podle výše podaných definic stačí k vyvolání analogičnosti pojmu jsoucna.¹⁷⁶ Podobně se pak dokazuje i analogie pro jsoucno jakožto nadřazené substanci a akcidentu: ani vzhledem k těmto dvěma nemá jsoucno charakter naprosto dokonalé jednoznačnosti, tj. jednoznačnosti prvního stupně, neboť splňuje pouze první z výše uvedených podmínek dokonalé jednoznačnosti: substancí a akcidentem je participováno co do stejného modu bytí, nikoliv však co do téhož esenciálního uspořádání, ani co do téhož stupně esenciální dokonalosti. Nemá-li však charakter dokonalé jednoznačnosti, je afikováno určitou analogií, neboť, jak už bylo řečeno, k vyvolání analogie stačí jakákoliv nedokonalost jednoznačnosti.¹⁷⁷

Jediný vážnější problém, který Mastrius vidí v tomto bodě důkazu, je otázka, o jaký druh analogie se jedná. Mastrius svoji tezi, že jde o druh analogie atribuce, dokazuje vyvrácením ostatních alternativ – ty se vylučují v posledku vždy proto, že buď koincidují s analogií atribuce skrze vnitřní denominaci, nebo jsou neslučitelné s prokázanou jednotou pojmu jsoucna.¹⁷⁸

Třetí krok důkazu, v němž se dovozuje jednoznačnost pojmu jsoucna, je poté již snadný, ačkoliv jej Mastrius provádí poměrně podrobně v několika obměnách. Jestliže byla totiž dokázána analogie jsoucna a odmítnuta jeho mnohoznačnost, pak nezbyvá, než připustit

¹⁷³ Mastrius 1646, Met. d.2.q.5.a.1.n.113 str.151a.

¹⁷⁴ „*Demum in praecedentibus late probatum est ens possidere unitatem, et praecisionem conceptus obiectivi ab inferioribus, quibus commune est, ergo non est aequivocum, a quo omnis talis unitas procul est.*“ – Mastrius 1646, Met. d.2.q.5.a.1.n.113 str.151b.

¹⁷⁵ „*Quoad alteram partem [scil. conclusionis]m in qua asseritur entis analogia, est etiam apud omnes in concessio paucis quibusdam exceptis, ...*“ – Mastrius 1646, Met. d.2.q.5.a.1.n.113 str.151a.

¹⁷⁶ „*...et quidem quod inter Deum, et creaturam aliqua intercedat analogia negari non potest, nam creaturam in ratione essendi talem talem habet attributionem ad Deum, quae analogiam inducit; ergo..., Probatur assumptum, quia Deus est ens per essentiam, creatura per participationem, rursus esse quod est commune Deo, et creaturae diversum modum essendi hic, et ibi, quia in Deo est infinitum in creatura finitum...*“ – Mastrius 1646, Met. d.2.q.5.a.1.n.113 str.151a-152b. Mastrius dále ukazuje, že pojem jsoucna vzhledem k Bohu a stvoření nesplňuje ani další dvě z výše uvedených podmínek dokonalé jednoznačnosti.

¹⁷⁷ „*Item eodem modo probatur de substantia, et accidente, nam accidens in ratione entis attributionem aliquam habet ad substantiam, quae sufficit ac analogiam constituendam...tum quia ratio entis non aequaliter descendit in substantiam, et accidens, id est cum eodem ordine essentiali; etenim esse prius convenit substantiae, deinde accidenti cum habitudine ad substantiam, neque in eis reperitur cum eodem gradu perfectionis essentialis, quia esse substantiale perfectius est essentialiter esse accidentali...*“ – Mastrius 1646, Met. d.2.q.5.a.1.n.113 str.152a.

¹⁷⁸ Mastrius 1646, Met. d.2.q.5.a.1.n.114-117 str.152a-156a.

jednoznačnost jsoucna – neboť pokud se analogie nepojí s mnohoznačností, musí se pojit s jednoznačností.¹⁷⁹ Rovněž již dokázaná jednota pojmu jsoucna stačí k jeho jednoznačnosti, neboť jednoznačnost jako taková je definována právě skrze jednotu pojmu při predikaci, bez dalších podmínek, jako jsou například ony tři podmínky *dokonalé* jednoznačnosti: I pojem, který vykazuje nejnižší stupeň jednoznačnosti, je stále dokonale abstrahovaný a dokonale jeden, a proto mu charakter jednoznačnosti jako takový musí náležet – i když nejde o jednoznačnost dokonalou.¹⁸⁰ U pojmu jsoucna jakožto nadřazeného kategoriím pak jeho jednoznačnost vyplývá také jednoduše z toho, že je rodem, jak bylo řečeno výše.¹⁸¹

Vidíme tedy, že Mastriova nauka o analogii jsoucna není v žádném rozporu s typicky scotistickou tezí o jednoznačnosti jsoucna. Jedná se spíš o jakýsi Mastriův pokus o zjemnění této nauky, čímž by se otevřely dveře ke zprostředkování s jinými školami a zároveň by se vyřešily jisté interpretační problémy ohledně Scotova textu, kde Scotus na některých místech analogii jsoucna připouští, a jinde ji popírá. Nicméně sotva se lze ubránit dojmu, že tohoto cíle Mastrius vlastně dosáhl pomocí tiché redefinice pojmu analogie, neboť, jak se zdá, jestliže už rodové pojmy jsou pro Mastria postiženy určitou analogií, díky „nedokonalosti“ své jednoznačnosti, pak lze v jejich případě tuto analogii těžko chápat jako případ, kdy je pojem, odpovídající určitému jménu, částečně jeden a částečně různý, jak zní Mastriem přijatá definice analogie. A rovněž se zdá poněkud pochybné, zda okolnost, jakým způsobem jednoznačný pojem „sestupuje“ do toho, co je mu podřazeno, zakládá nějaké stupňování dokonalosti jednoznačnosti takového pojmu. Je-li totiž jednoznačnost termínu definována jako totožnost a jednota jím vyjadřovaného pojmu, je otázkou, jak lze tuto totožnost a jednotu stupňovat, když i sám Mastrius hájí tezi, že tato jednota zde buď je, nebo není, a nic třetího neexistuje. Aby mi bylo dobře rozuměno: nepopírám, že v rámci Mastriovy teorie lze rozlišit určité stupňování způsobu, jak je nějaký jednoznačný pojem participován pojmy sobě podřazenými, kladu si však otázku, zda toto stupňování lze pokládat za stupňování *jednoznačnosti* tohoto pojmu.

Ponechme však nyní posouzení a kritiku Mastriovy nauky stranou, a na závěr jí věnované kapitole si shrňme její hlavní rysy.

6. Shrnutí Mastriovy nauky

Jak jsme viděli, základním východiskem Mastriovy nauky o pojmu jsoucna je jeho odmítnutí formální distinkce na straně věci mezi jsoucnem a jeho vymežujícími principy a nahrazení této distinkce tomistickou distinkcí virtuální (hovoříme samozřejmě o pojmu

¹⁷⁹ „Secundo probatur ex ratione analogiae, quae ex sua natura cum univocatione sit compossibilis, tam ex ratione generali, quam ex ratione speciali, saltem ut in pluribus; ex ratione generali quidem, quia...inter univocum, et aequivocum non mediat analogum per abnegationem extremorum, quasi dari queat purum analogum, quod nec sit univocum, nec aequivocum, quia inter importare eandem rationem communi nomini correspondentem, quod convenit univocis, et non importare eandem rationem, quod convenit aequivocis, non datur medium, quia sunt contradictoria; ergo analogum semper erit cum altero istorum...“ – Mastrius 1646, Met. d.2.q.5.a.1.n.119 str.157a.

¹⁸⁰ „Quarto directe probatur univocatio entis ex ipsa Univocorum definitione tradita in Antepredicamentis ex qua colligitur ad constituendam univocationem sufficere unitatem rationis communis, nec nec meminit Aristoteles aequalitatis uniformitatis inferiorum in participanda communi ratione; cum ergo ex praecedentibus quaestionibus constat, ens habeat unam conceptum praecisum a suis inferioribus concludendum est esse univocum, esto inaequaliter in sua inferiora descendat, quia talis aequalitas, et uniformitas descendendi non est conditio necessaria ad substantiam univocationis, ut constat ex univocorum definitione sed tantum ad perfectionem eius...“ – Mastrius 1646, Met. d.2.q.5.a.1.n.121 str.159a-b.

¹⁸¹ „Denique adhuc potiri ratione stabilitur ens esse vere univocum ad substantiam, et accidens, quia, ut diximus supra...ens in ordine ad substantiam, et accidens habet rationem generis, ergo nequit univocatio negari...“ – Mastrius 1646, Met. d.2.q.5.a.1.n.122 str.160b.

jsoucná jakožto nadřazeném Bohu a stvoření, neboť v případě pojmu jsoucná jakožto nadřazeného kategoriím Mastrius podobně jako Poncius připustil, že jde o běžný rod). K tomuto závěru byl Mastrius přiveden silou tradičního argumentu z Boží jednoduchosti. Dalším důležitým rysem Mastriovy nauky je pak jeho revize nauky o poměru vnitřních modů konečnosti a nekonečnosti k pojmu jsoucná – jak jsme se přesvědčili, Mastriovy principy tíhnou k důsledku, že vnitřní mody, jelikož stojí mimo esenci Boha i stvoření jako takového, nejsou tím, od čeho především pojem jsoucná abstrahuje, nýbrž že těmito vymežujícími principy musejí být nějaké blíže neurčené, od jsoucná jako takového pouze virtuálně odlišné stránky realit Boha a stvoření, které tudíž mají povahu „tomistických diferencí“. Rovněž jsme však viděli, že Mastrius tento závěr nevyvodil zcela důsledně, a některé jeho formulace implikují tezi s jeho naukou jinak neslučitelnou, že virtuální distinkce, která je věcným základem umožňujícím abstrakci pojmu jsoucná, se nalézá mezi jsoucnem a jeho vnitřními mody. Pokud jde o způsob predikace pojmu jsoucná, Mastrius hájí jeho jednoznačnost, která však v případě jeho aplikace jak na Boha a stvoření, tak na substanci a akcident připouští zároveň jistý druh analogie, a to analogii atribuce vnitřní denominace.

MASTRIOVA DISKUSE S PONCIEM A PONCIOVO DOPLNĚNÍ NAUKY

V předcházejících dvou kapitolách této části práce jsme si představili nauky Jana Poncia a Bartoloměje Mastria o pojmu jsoucná v jejich svébytnosti. Cílem této poslední kapitoly je seznámit čtenáře s některými konkrétními argumenty a protiargumenty, jichž tyto myslitelé použili ve svém sporu (není samozřejmě v možnostech této práce zabývat se argumenty všemi, a to ani všemi podstatnými či zajímavými). Pokusíme se přitom podané argumenty nejen předložit, nýbrž pokud možno i zhodnotit z hlediska jejich logické správnosti a účinnosti.

U Jana Poncia budeme při tom vycházet z dodatků, které ve svém filosofickém kursu připojil k Metafyzice v jeho druhém a dalších vydáních, a jež jsou cele věnovány právě reakci na Mastriovu Metafyziku, která mezitím vyšla. Pokud jde o Mastria, tak když jsme si přibližovali podstatné body jeho nauky, zřídka jsme se zmínili o tom, že by Mastrius adresně kritizoval Ponciovu nauku nebo argumenty. Bylo tomu tak proto, že Mastrius explicitní kritiku Poncia nezahrnul do diskuse jednotlivých bodů své nauky, v nichž se lišil od Poncia (ačkoliv implicitně samozřejmě jeho argumentace kritiku Poncia představuje), nýbrž shrnul ji veškerou na jediné místo svého textu, a sice do článku, v němž vyvrací námitky proti analogicko-jednoznačné povaze pojmu jsoucná.¹⁸² Proto budeme v našem výkladu vycházet především odtud, kromě toho však i z jiných míst Mastriova výkladu, neboť Mastrius se ve své kritice Poncia často odvolává na již dříve uvedené argumenty, které neopakuje.

Na závěr kapitoly se poté budeme stručně věnovat tématu, které poněkud vybočuje z jejího rámce, a sice způsobu, jakým Poncius v dalších vydáních svého kursu doplnil svoji nauku o vnitřních modech konečnosti a nekonečnosti.

1. Problém důkazů formální distinkce – Ponciova základní námitka

Jak vyplývá z výkladu v předcházejících kapitolách, nejzásadnější sporný bod mezi Mastriem a Ponciem spočívá v odpovědi na otázku, zda je pojem jsoucná „aktuálně po věcné stránce abstrahovaný“ (*actualiter a parte rei praecisus*) od svých podřazených pojmů, neboli

¹⁸² Mastrius 1646, Met. d.2.q.5.a.2. n.132-134 str.169b-173b.

jestli objektivní precizi pojmu jsoucna odpovídá ve skutečnosti formální distinkce. Proto tímto bodem naše bližší zkoumání argumentace obou myslitelů zahájíme.

Jak jsme si výše ukázali, základní Ponciova strategie při důkazu jeho fundamentální teze, že jednoznačnému pojmu jsoucna musí odpovídat ve věci samé nějaká formálně odlišná realita či formalita, spočívá v tom, že ukazuje, že pro případ pojmu jsoucna platí veškeré obecné argumenty, kterými scotisté dokazují formální distinkci, že pojmu jsoucna nelze v tomto bodě udělit žádnou výjimku. Z téhož postoje vychází i v podstatě jediná, avšak podle mého mínění velmi pádná námitka, kterou Poncius útočí na Mastriovu nauku o pouhé virtuální distinkci mezi jsoucnem a jeho vymežujícími principy (jinak se Poncius věnuje převážně vyvracení Mastriových argumentů pro virtuální distinkci).

Ponciova námitka v podstatě říká: Existuje několik argumentů, kterými scotisté dokazují formální distinkci jako nutnou podmínku objektivní precize obecných pojmů, a těchto argumentů já užívám i pro důkaz formální distinkce jako podmínky objektivní precize pojmu jsoucna. Víím, že se tomisté tyto argumenty snaží různými způsoby vyvracet (pomocí své nauky o virtuální distinkci), a o totéž se může pokusit Mastrius: avšak pokud by se to snad podařilo, znamenalo by to, že tyto obecné argumenty nejsou platné, a tedy *formální distinkci není možné dokázat ani v žádném jiném případě* – čímž padá jeden ze základních kamenů scotistické metafyziky.¹⁸³ Poncius dává průchod svému rozhořčení nad Mastriovým přijetím nauky o virtuální distinkci následujícími slovy:¹⁸⁴

Jestliže se mu tedy jeho argument zdál tak silný, že na něj nebyl schopen odpovědět, bylo by lépe, aby to otevřeně přiznal, ale podobně také potvrdil, že argumenty dokazující opak jsou neméně silné, a proto že nemůže věc rozhodnout, než aby zkonstruoval nauku tak vachrlatou a protikladnou všem Scotovým principům, že nemůže mít žádnou přesvědčivost, pokud zcela neodstraníme Scotovu formální distinkci a nenahradíme ji tomistickou distinkcí virtuální.

Mastrius si ovšem možnosti podobné námitky byl samozřejmě vědom: sám si ji položil poté, co právě s pomocí virtuální distinkce odmítl typický scotistický argument dokazující, že není možné, aby charakter jsoucna nebyl formálně odlišnou formalitou, na základě toho, že není možné, aby se dvě věci v jednom a tomtéž zároveň podobaly a lišily.¹⁸⁵ Mastrius přesně vystihuje osten námitky:¹⁸⁶

¹⁸³ Poté, co Poncius uvedl několik tradičních argumentů pro formální distinkci, vztažených na pojem jsoucna, říká: „*Scio Thomistas conari solvere haec et similia argumenta, quae adducunt Scotistae ad probandam distinctionem formalem graduum Metaphysicorum, mediante sua distinctione virtuali aut fundamentali, aut rationis ratiocinatae; et sic etiam fortassis respondebit Mastrius. At si hic valeat illa responsio ubique valebit, et sic nullibi poterimus probare distinctionem formalem.*“ – Poncius 1659, Met. d.2.q.2.add. str.885a-b.

¹⁸⁴ „*Quare praestaret sane si argumentum ipsius videbatur sibi tam efficax, ut non potuerit respondere, id ingenue fateretur, sed similiter assereret argumenta oppositum probantia esse non minus efficacia, et propterea se nihil posse determinare; quam statuere doctrinam tam infulsam et contrariam omnibus Scoti principiis, quae nullam habere possit apparentiam nisi destructa universim distinctione formali Scoti, et eius loco substituta distinctione virtuali Thomistica.*“ – Poncius 1659, Met. d.2.q.2.add. str.885b.

¹⁸⁵ „*Secundo obiicitur, et est praecipuum oppositae sententiae fundamentum....Impossibile est aliqua plura secundum unam, et eandem rationem omnino simul convenire, et differe, et ratio huius est, quia...similitudo, et convenientia fundatur super unitatem, distinctio, et diversitas, super multitudinem; sed Deus, et creatura realiter conveniunt in ratione entis, realiter tamen differunt rationibus propriis Dei, et creaturae; ergo si ratio entis a parte rei nullo modo differt a Deo, et creatura, sequitur Deum, et creaturam secundum eandem rationem, ac entitatem simul convenire, et differe.*“ – Mastrius 1646, Met. d.2.q.3.a.1.n.86 str.131a.

¹⁸⁶ „*Sed dices per hanc solutionem penitus enervari principale fundamentum, quo scotus admittit naturas communes a parte rei 2.d.3.q.1. nam praecipue fundatur in hac contradictione, quod homo a parte rei convenit cum asino, et equo, ut animal est, differt ab ipsis, ut rationalis est, ergo istae sunt diversae formalitates ex*

Ale řekneš, že tímto řešením se zcela bere síla principiálnímu důvodu, na jehož základě Scotus připouští existenci po věcné stránce společných přirozeností: neboť tento důvod spočívá právě v kontradikci mezi tím, že se člověk po věcné stránce shoduje s oslem či koněm, nakolik je živočichem, a liší se od nich, nakolik je rozumový, z čehož plyne, že se jedná o dvě různé formalty, neboť mezi nějakými dvěma věcmi nemůže nastat zároveň shoda a odlišnost co do naprosto téže stránky.

Mastrius odpovídá popřením toho, že by se tento Scotův argument zavedením virtuální distinkce v případě pojmu jsoucna rušil: neboť, jak Mastrius říká, tento Scotův argument vychází z kontradikce mezi *reálnou* podobností a *reálnou* nepodobností, která panuje právě například mezi člověkem a koněm. U Boha a stvoření je tomu však prý jinak: zatímco nepodobnost Boha stvoření je podle Mastria skutečně reálná, jejich podobnost v charakteru jsoucna reálná není: je pouze virtuální, a musí být aktualizována tím, že rozum z Boha a stvoření abstrahuje jednoznačný, ale neadekvátní pojem jsoucna. A pokud se někdo zeptá, proč podobnost mezi Bohem a stvoření v charakteru jsoucna (*ratio entis*) není takto reálná, tj. aktuální a pozitivní, zatímco podobnost mezi člověkem a koněm v charakteru živočicha aktuální a pozitivní je, Mastrius odpoví, že jednak proto, že Bůh a stvoření jsou *primo diversa*, naprosto odlišná jsoucna, proto se v ničem aktuálně nepodobají; a dále proto, že je zřejmé, že Bůh a stvoření se navzájem liší nepoměrně více, než jakákoliv dvě stvořená jsoucna.¹⁸⁷

Co však této odpovědi říká Poncius? Poslechněme si jeho vlastní slova:¹⁸⁸

Tato odpověď mi však připadá pouze verbální, bez jakékoliv pravděpodobnosti co do věci samé. Proto tvrdím, že pokud se Bůh a stvoření tak naprosto liší, že nejsou navzájem podobní aktuálně, nýbrž virtuálně, a tudíž se formalita, v níž se shodují, neliší od formality, v níž se liší, po věcné stránce, pak je naprosto totéž třeba říci o vzájemném vztahu stvořených druhů a individuí, a tvrdit opak je neodůvodněné, neboť není možné uvést žádný důvod, který by u nich mohl dokázat větší podobnost či distinkci. A naopak, kdyby bylo možné prokázat pozitivní podobnost a shodu v realitě například mezi člověkem a zvířetem, bylo by totéž možné dokázat totéž pro Boha a stvoření co do charakteru jsoucna.

Jinými slovy, Poncius neuznává dostatečnost Mastriova zdůvodnění rozdílu mezi případem Boha a stvoření a případem dvou různých druhů téhož rodu: a zdá se, že právem.

natura rei, quia secundum eandem penitus rationem convenientia, et dissimilitudo inter aliqua duo contingere non potest.“ – Mastrius 1646, Met. d.2.q.3.a.1.n.88 str.132a.

¹⁸⁷ „Respondeo non esse voluntarie dictum, sed satis rationally, quia nimirum species, et individua non sunt primo diversa, sed aliquid idem entia, id est in aliquo realiter convenientia, et ideo fundant similitudinem positivam ad invicem; at Deus, et creatura sunt inter se primo diversa in realitate, ut apud omnes est in concessio, et ideo fundare nequeunt realem actualem, et positivam similitudinem, sed tantum virtuales, et fundamentalem, ratione cuius ambo causare possunt conceptum communem entis apud intellectum inadaequate concipientem; Tum quia nulli dubium est magis distare line [lege: sine] ulla proportione Deum, et creaturam ab invicem, quam duas species, vel duo individua sub eadem specie, et ideo mirum non est, si haec aliquam actualem positivam similitudinem fundare possunt, non illa;“ – Mastrius 1646, Met. d.2.q.4.a.1.n.88 str.132a-b.

¹⁸⁸ „Sed haec responsio mihi videtur esse mere formalis, sine ulla probabilitate in re ipsa. unde dico si Deus et creatura sint ita primo diversa ut non habeant similitudinem actualem, sed virtuales et propterea formalitas in qua conveniunt non distinguatur a parte rei ab illa qua disconveniunt, idem omnino dicendum de speciebus, et individuis creatis inter se comparatis, et gratis asseri oppositum, cum nulla possit dari ratio ob quam similitudo, aut distinctio in ea probari possit. Et e contra si possit probari similitudo positiva, et convenientia aliqua in realitate inter hominem, v.g. et brutum, posse idem probari inter Deum, et creaturam in ratione entis.“ – Poncius 1659, d.2.q.2.add. str.888a

Otázka totiž zněla, proč podobnost mezi Bohem a stvoření v charakteru jsoucna není aktuální a pozitivní, zatímco podobnost mezi člověkem a koněm v charakteru živočicha aktuální a pozitivní je. Touto otázkou se nezpochybňuje nedostatek podobnosti mezi Bohem s stvořením, ale naopak přítomnost tak silné podobnosti, aby vyžadovala formální distinkci, mezi kategoriálními jsoucnými navzájem – jde totiž o obhájení možnosti dokázat formální distinkci i přes Mastriovo odmítnutí argumentu, jímž se obvykle dokazuje, pro případ pojmu jsoucna společného Bohu a stvoření. Mastrius na otázku nicméně odpovídá tak, jako kdyby se zpochybňovalo to první: neboť jeho poukaz na nekonečnou vzdálenost mezi Bohem a stvořením a na to, že jsou *primo diversa* nedokazuje nic o tom, jak silná podobnost existuje mezi stvořenými jsoucnými navzájem. Mastrius tedy, jak se zdá, dokazuje svojí odpovědí něco jiného, než dokázat měl.

Poncius jinak ale samozřejmě odmítá, že by argument pro formální distinkci bylo možné zpochybnit pro případ pojmu jsoucna, a proto ani neuznává, že Bůh a stvoření jsou *primo diversa*: k tomu podotýká, že není pravda, jak tvrdí Mastrius, že všichni scotisté uznávají, že Bůh a stvoření jsou *primo diversa* v jakékoliv realitě: co všichni připouštějí, je, že jsou *primo diversa* pouze v realitě *subjektivní*, nikoliv *objektivní*: čímž podle Poncia míní pouze to, že se neshodují do té míry, aby se jim společná realita vymezovala diferencemi; vymezuje se pouze mody, jejichž distinkce od vymezované reality jim připadá menší než distinkce diferencí (ačkoliv je stále ještě po věcné stránce aktuální), a proto říkají, že se reality Boha a stvoření navzájem totálně liší. Poncius pak prý ve své teorii nečiní nic jiného, než že mody nahrazuje diferencemi.¹⁸⁹

Zdá se tedy, že tato Ponciova námitka skutečně představuje vážný problém pro Mastriovu nauku, který se mu nepodařilo zcela vyřešit. Podívejme se proto nyní naopak, jakým způsobem Mastrius kritizuje zřejmě nejslabší bod nauky Ponciovy, kterým je Ponciova obhajoba jednoduchosti Boží, navzdory připuštěné formální distinkci mezi formalitou jsoucna a diferencí, která k ní v Bohu přistupuje.

2. Problém Boží jednoduchosti – Mastriova kritika Ponciova řešení

Připomeňme si nejprve Ponciovo řešení námitky, že z Boží jednoduchosti. Jak jsme výše vyložili, toto řešení spočívalo v popření tvrzení, že pokud chápeme rod čistě jako něco, co je vymezitelné na mnohé skrze difference, pak z takovéto vymezitelnosti rodu skrze formálně odlišné difference již plyne nějaká pozitivní omezenost rodu a metafyzická složenost jsoucna rodem spolu s diferencí konstituovaného: v případě Boha pak rod a difference metafyzické složení tvořit nemohou, protože podmínkou složenosti je podle Poncia závislost složeného na nějaké příčině.

¹⁸⁹ „Nec etiam est verum, quod omnes concedant Deum, et creaturam esse diversa in realitate quacumque, id enim ego constanter et omnes concedere debent, qui admittunt praecisionem praecisionem obiectivam et univocationem entis, si consequenter velint loqui, et quamvis Scotistae communiter asserant Deum, et creaturam esse primo diversa in realitate subiectiva, non obiectiva, volunt tamen per hoc tantum quod non ita convenient, ut differant per differentias, sed modos: unde quamvis admittant, quod convenient in ratione entis distincta formaliter, aut ex natura rei a modo contrahente; quia tamen non videtur ipsis tanta distinctio inter formalitatem, et modum suum contrahentem, propterea dicunt quod formalitas entis in Deo contracta suo modo infinitatis sit subiectiva totaliter diversa a formalitate entis contracta ad creaturam per finitatis modum. Quam quidem doctrinam fateor difficilem propter rationes, quas opposui in Metaphysica; unde longe facilius esset concedere convenientiam realem, et subiectivam et differentias contrahentes ens ad Deum et creaturam praecisis tamen imperfectionibus.“ – Poncius 1659, d.2.q.2.add. str.888a-b. Zajímavá je Ponciova poznámka „ut opposui in Metaphysica“ – nasvědčuje tomu, že tento text nebyl původně zamýšlen jako součást Ponciovy Metafyziky?

Mastrius na tuto Ponciovu nauku útočí více argumenty. Především Mastrius odmítá Ponciovo rozlišení pojmu rodu jako takového, který neimplikuje omezenost, a pojmu omezeného rodu. Mastrius tuto distinkci nazývá „pouhou vytáčkou, založenou na nauce Aversy a Arriagy“,¹⁹⁰ a odkazuje na svůj výklad v Logice, kde bylo dokázáno že¹⁹¹

nehceme-li zneužívat termínů „rod“ a „diference“ a chápat je v tom významu, v němž jich užívali moudří a naši předkové, pak tato slova znamenají dvě metafyzické reality, z nichž jedna je potenciální vůči druhé a skrze ni ve vlastním slova smyslu zdokonalitelná, a z nichž proto kvůli této potencialitě a aktualitě vzniká metafyzické složení.

Mastrius se dále pokouší dokázat svůj hlavní předpoklad, totiž že nedokonalost a omezenost plyne nutně z povahy rodu. Jeho důkaz, v němž se dovolává rovněž autority Scota samotného, zní následovně:¹⁹²

*A sice to, že rod jako takový obnáší konečnou a omezenou realitu, lze opřít o Scotovu autoritu a s nejvyšší mírou evidence dokázat z jeho nauky, kterou vykládá na citovaném místě. Rod jakožto rod má totiž povahu části esence, nikoliv celé esence věci, jak je samo sebou zřejmé, takže pojem nekonečného rodu je sporný (je to contradictio in adiecto). **Důkaz konsekvence:** Pouze něco konečného může být částí nějakého celku; tudíž pokud má rod sám ze sebe a na základě svého pojmu povahu části, musí být konečný a omezený. **Důkaz přibrané premisy:** Nic nekonečného nemůže mít povahu části, neboť každý celek je větší než jeho část, avšak nic není větší než to, co je nekonečné: proto říká Scotus v 5. kvodlibetu, že nekonečné jako takové má povahu celku, nikoliv části.*

Jak je zřejmé, Mastriův argument se zakládá na tradičním přesvědčení o univerzální platnosti principu, že celek je větší než jeho část, který byl pokládán za platný nejen pro oblast konečných veličin, nýbrž i oblasti veličin nekonečných, a byl jedním z hlavních důvodů, proč byla odmítána možnost existence aktuálního nekonečna (přínejmenším pokud jde o diskrétní kvantitu). V této souvislosti stojí za zmínku, že to byl právě pražský jezuita Arriaga, kdo jako jeden z prvních ve svém Filosofickém Kursu možnost aktuálního nekonečna hájil, a že rovněž Jan Poncius, jehož stanovisko v tomto bodě stále čeká na podrobnější prozkoumání, na rozdíl od Mastria přínejmenším nespatořoval alternativu nemožnosti aktuálního nekonečna za problematičtější než alternativu jeho možnosti.

Podívejme se tedy, jak Poncius na Mastriovy argumenty odpovídá.

Poncius především odmítá Mastriovu domněnku, že svoji nauku o distinkci mezi rodem jako takovým a omezeným rodem načerpal od Aversy a Arriagy – jak Poncius říká: „slyšel

¹⁹⁰ „Quod autem ait Poncius genus varias habere acceptiones, ac pariter differentiam, iuxta quas dici potest Deus constare ex genere, et differentia, vel non constare, est mera fuga fundata in in doctrina Aversae et Arriagae, qui ita loquuntur...“ – Mastrius 1646, Met. d.2.q.5.a.2.n.132 str. 170b.

¹⁹¹ „...ostendimus, quod nisi velimus abuti vocabulo generis, et differentiae, sed in ea significatione accipere, qua usi sunt sapientes, ac nostri progenitores, haec vocabula sonant duas realitates Metaphysicas, quarum una est potentialis ad aliam, et per eam proprie perfectibilis, ex quibus proinde ob talem potentialitatem, et actualitatem fit compositio metaphysica.“ – Mastrius 1646, Met. d.2.q.5.a.2.n.132 str. 170b.

¹⁹² „Et quidem genus, ut sic, realitatem finitam, et limitatam praeseferre, abstrahendo etiam a Scoti auctoritate, probatur ex eius doctrina, quam tradit loc. cit. evidentissime, nam genus, ut genus dicit rationem partis essentiae, et non totam essentiam rei, ut per se notum est, ergo implicat in adiecto dari genus infinitum; Probatur consequentia, quia solum finitum potest esse pars alicuius totius; ergo si genus de se, et ex ratione sua formali habet rationem partis, debet esse finitum, et limitatum, Probatur assumptum, quia nullum infinitum potest habere rationem partis, omne enim totum maius est sua parte, infinito autem nihil est maius, er ideo inquit Doctor quol. 5. [lege: quodl. 5.], infinitum ut sic, habere rationem totius, non partis.“ – Mastrius 1646, Met. d.2.q.5.a.2.n.132 str. 171a.

*jsem ji od těch nejučenějších scotistů, dříve než Aversa i Arriaga vydali svá díla, nebo se ke mně donesla jejich jména.*¹⁹³ Pokud pak jde o Mastriův důkaz, Poncius v něm popírá konsekvenci (vyplývání), a v jejím důkazu pak popírá přibranou premisu: podle Poncia totiž částí esence může být i něco nekonečného, a sice nějaká formalita, která adekvátně formálně nevyjadřuje celou esenci věci. Pro objasnění tohoto udává Poncius příklad: je prý jisté, že v samotném Bohu formální vymezení (*ratio formalis*) *nekonečné substance* neobsahuje formální vymezení *nekonečné duchovní substance*; a tedy je zřejmé, že formalita *nekonečné substance* se formálně nerovná Boží esenci, je pouze její částí, ačkoliv je *ex definitione* něčím nekonečným.¹⁹⁴ Dále, jelikož Poncius popřel přibranou premisu, musí vyvrátit i její důkaz, který sestává ze dvou premis: *každý celek je větší než jeho část a nic není větší, než něco nekonečného*. Poncius vyvrací důkaz provedením distinkce v druhé premise: ve smyslu *nic není reálně větší něco nekonečného* premisu připouští,¹⁹⁵ ale popírá ji ve smyslu *nic není formálně větší než něco nekonečného*.¹⁹⁶

Distinkce *formálně* vs. *reálně* zde má podobný smysl jako například při rozlišení formální a reálné identity: porovnáváme-li dvě věci vzaté *reálně* co do jejich velikosti, uvažujeme při porovnání vše, co patří k reálné identitě každé z nich; porovnáváme-li je vzaté formálně, uvažujeme pouze to, co patří k jejich identitě formální. Poncius to opět ukazuje na příkladu: může se stát, že nějaké nekonečné A je formálně větší než nějaké nekonečné B: A může totiž obsahovat vše, co formálně obsahuje B, ale navíc ještě nějakou formalitu, kterou B neobsahuje – například Boží esence s atributem moudrosti je podle Poncia formálně větší než Boží esence jako taková, ačkoliv reálně vzato se v Bohu všechny jeho atributy i esence navzájem identifikují, a proto je jakákoliv formalita *reálně* stejně „velká“ jako jakákoliv jiná (jinými slovy, *reálně* vzato je Boží esence totožná s Boží moudrostí, a proto nelze říci, že by Boží esence spolu s Boží moudrostí byla něčím více než pouhá Boží esence).

Poncius tvrdí, že tento závěr nepochybně vyplývá ze Scotovy nauky o formální distinkci mezi Boží esencí a jeho atributy, i Božími atributy navzájem. Jinými slovy lze jeho myšlenku rozvést takto: pokud jednou připustíme, že v Nekonečném Jsoucnu existují formální distinkce, pak také musíme připustit, že co do formálního bytí v něm lze rozlišovat „větší“ a „menší“ nekonečné „části“. Je-li tomu však tak, pak Mastrius nemá pravdu, když tvrdí, že už tím, že rod nezahrnuje celou esenci, musí být konečný a omezený – podobně jako Boží moudrost nezahrnuje formálně celou Boží esenci, a přesto to není na újmu její neomezené dokonalosti, tak může být i Boží jsoucnost formálně pouze „části“ Boží esence, aniž by to znamenalo její nedokonalost.

¹⁹³ „...et si per hoc velit dicere, quod ab eis eam ego accepi, id etiam non minus falsum est; a doctissimis enim Scotistis illam audivi, antequam Aversa vel Arriaga sua opera impresserunt aut ad me eorum nomina pervenere.“ – Poncius 1659, Met. d.2.q.2.add. str. 892a. (Poncius však neříká, od kterých scotistů tuto nauku slyšel, což možná poněkud ubírá na věrohodnosti jeho tvrzení).

¹⁹⁴ „Unde in forma nego consequentiam rationis ipsius [scil. Mastrii] cum antecedenti probationis; nam aliquod infinitum potest esse pars essentiae, hoc est aliqua formalitas, quae non dicat adaequate totam essentiam rei formaliter; nam certe in ipso Deo ratio substantiae infinitae formaliter non dicit rationem formalem substantiae spiritualis infinitae, et quod aliquod infinitum possit esse pars totius est manifestum; nam sapientia infinita est pars istius totius, quod conflatur ex Deo, et sapientia, hoc est, est aliquid quod non dicit formaliter omnes formalitates inclusas in illo toto, quod addo ne capiatur pars in aliqua alia acceptione, faciendo quaestionem de nomine.“ – Poncius 1659, d.2.q.3.add. str.893a.

¹⁹⁵ Ponciovo vyjádření k premise vzaté v tomto smyslu ve skutečnosti není „concedo“, „připouštím“, nýbrž „transeat“ (viz násl. pozn.), tj. „k pravdivosti se prozatím nebudu vyjadřovat“. Je to známkou toho, že Poncius měl pochybnosti o platnosti tohoto principu v jakémkoli smyslu? (V teorii transfinitézimálního počtu se v současné matematice běžně rozlišují „větší“ a „menší“ nekonečné množiny).

¹⁹⁶ „Respondeo distinguendo hanc ultimam partem: infinito nihil est maius realiter, transeat; formaliter nego: potest enim fieri, quod aliquid sit maius uno infinito formaliter quantum ad hoc, quod includat formalitatem istius infiniti, quod diceretur esse maius, et aliam formalitatem distinctam formaliter ab ipso: de quo in sententia Scoti distinguente attributa inter se, et ab essentia, non potest esse dubium.“ – Poncius 1659 d.2.q.3.add. str.893a.

Co říci k této Ponciově odpovědi? Domnívám se, že dvě věci.

Na jednu stranu se zdá, že Poncius skutečně balancuje na hraně kontradikce, když popírá omezenost něčeho, co má charakter části. To se stává ještě zřetelnějším u Ponciova vyvrácení jiného Mastriova důkazu bytostné nedokonalost rodu, v němž Mastrius argumentuje, že rod co do svého formálního vymezení neobsahuje diferenci: z toho však bezprostředně vyplývá, že je sám o sobě vzhledem k diferenci v potenci (kdyby nebyl v potenci k diferenci, nemohla by k němu přistupovat) – a právě to je u Boha nemožné, protože žádná nekonečná realita nemůže být k vzhledem k ničemu v potenci, neboť to znamená nějaké omezení.¹⁹⁷ Poncius odpovídá rozlišením této druhé premisy: připouští, že nekonečná realita nemůže být v takové potenci, která obnáší nedokonalost, ale popírá, že by nemohla být v takové potenci, která nedokonalost neobnáší.¹⁹⁸ Ale je vůbec něco takového možné? Nevyplývá nedokonalost ze samotného pojmu potence?

Na druhou stranu se však domnívám, že je třeba si uvědomit, že tyto problémy, kterými je zatížena Ponciova nauka, jsou ve skutečnosti problémy, které pramení ze samotného připuštění možnosti formální distinkce v nekonečném jsoucnu, a jsou tedy svázány se scotistickou naukou obecně: rozdíl je pouze v tom, že Poncius klade formální distinkci i „dovnitř“ Boží esence, zatímco jiní scotisté, jako Mastrius, pouze mezi Boží esenci a jeho atributy. Zdá se tedy, že se nejedná o problémy specificky Ponciovy teorie, nýbrž o problémy scotistického ultrarealismu jako takového, jak je velmi dobře patrné z Ponciova vyvrácení Mastriova důkazu Ponciem popřené druhé premisy. Důkaz zní, že nekonečné formalitě nemůže nic chybět z toho, co může mít, a tedy nemůže být vůči ničemu v potenci. Poncius proti tomu ukazuje, že připouštíme-li v nekonečném jsoucnu formální distinkce, takováto „pseudopotence“ jedné nekonečné formalitě vůči druhé, která nekonečnost těchto formalit neruší, existovat musí, jinak bychom se dostali do sporu.¹⁹⁹

K důkazu nižší premisy říkám, že není možné, aby všechny formality, které se nacházejí v nějaké nekonečné věci, byly formálně obsaženy v kterékoliv z těchto různých formalit – jinak by zároveň byly i nebyly navzájem formálně odlišné. Je tedy možné, aby k nějaké nekonečné formalitě přistoupila jiná nekonečná formalita jiného pojmového vymezení, jak je z naší nauky zřejmé.

Mastrius je tedy, jak se zdá, v poněkud problematické pozici: důvody, které namítá proti Ponciovi, se zdají být velmi silné; nicméně jsou to zároveň argumenty, které ohrožují i Mastriovu vlastní pozici, a scotismus jako takový. Jediným způsobem, jak tento závěr zpochybnit, by bylo nějakým způsobem ukázat, že složení Boží esence s Jeho atributy se nějak zásadně liší od případného složení rodu a difference uvnitř esence, takže argumenty, které vylučují formální distinkci v esenci Boží, ji nevylučují mezi esencí a atributy. Proto nepřekvapí, že právě takový pokus je rovněž součástí Mastriovy kritiky Ponciova řešení námítky z Boží jednoduchosti. V následující podkapitole si jej proto představíme, samozřejmě i s Ponciovou odpovědí.

¹⁹⁷ „Deinde genus ex sua ratione formali a se differentiam, per quam contrahitur, excludit, ac etiam ab ipsa excluditur quantum sufficit, ut dicatur esse in potentia ad illam; sed realitas infinita quantumcunque praecise sumatur, nequit esse in potentia ad aliam realitatem, cum infinitum sit, cui nihil entitatis deest eo modo, quo possibile est illud haberi in aliquo uno.“ – Mastrius 1646, Met. d.2.q.5.a.2.n.132 str.171a.

¹⁹⁸ „Respondeo distinguendo minorem: nequit esse in potentia dicente imperfectionem, concedo; non dicente imperfectionem, nego...“ – Poncius 1659 d.2.q.3.add. str.893a.

¹⁹⁹ „...et ad probationem minoris dico, quod non sit possibile omnes formalitates repertas in aliqua infinita re includi formaliter in in qualibet formalitate ex formalitatibus distinctis, quae reperiuntur in illa, alioquin essent et non essent distinctae formaliter, unde formalitati infinitae potest addi alia formalitas infinita diversae rationis, ut est evidens in nostra sententia.“ – Poncius 1659 d.2.q.3.add. str.893a.

3. Složení Boží esence a atributů vs. složení rodu a difference – spor o paritu důvodů

Mastriovým cílem je tedy ukázat, proč formální distinkce mezi Boží esencí a jeho atributy není na překážku Boží jednoduchosti, zatímco formální distinkce mezi rodem a difference v samotné Boží esenci je s Boží jednoduchostí neslučitelná, a to tím, že ukáže nějaké podstatné rozdíly mezi oběma případy.

První rozdíl, na který Mastrius poukazuje, se týká vztahu Boží esence a jeho atributů. Ačkoliv jsou totiž, říká Mastrius, atributy od Boží esence podle Scotovy nauky formálně odlišné, přesto s Boží esencí netvoří složení, nýbrž se s ní a mezi sebou navzájem dokonale identifikují, a to kvůli své *nekonečnosti*. Tak tomu však nemůže být mezi rodem a difference; reálná identita rodu a difference je dána pouze jejich identifikací s něčím třetím (totiž se jsoucnem, které konstituují), neboť uvažované abstraktně mají formality rodu a difference povahu částí, a nejsou tedy formálně nekonečné, nýbrž konečné.²⁰⁰

Poslechněme si rovnou Ponciovu odpověď na tuto první z „disparit“, které Mastrius shledává mezi složením Boží esence s atributy a složením rodu a difference. Odpověď zní jednoduše: podle Poncia není pravda, že rod a difference jsou ze své povahy nutně formálně konečné, jak výše ukázal. Pokud jde o specifickou difference konstituující Boha, ta dokonce nekonečná být *musí*, neboť difference v tomto případě není nic jiného než samotná Boží *nekonečnost* – takže pokud je u Božích atributů dostatečným důvodem toho, že s Boží esencí netvoří složení, jejich nekonečnost, tentýž důvod platí i pro difference. Pokud pak jde o rod, tj. formalitu jsoucna, ta sice není formálně nekonečná,²⁰¹ avšak není ani formálně konečná: od obojího totiž abstrahuje. Avšak to, že formalitě jsoucna chybí formální nekonečnost, podle Poncia ještě nepůsobí složenost: neboť jednak není žádný důvod, proč by mělo být pro vyloučení složenosti třeba, aby byly formálně nekonečné *oba* členy – stačí tedy, že je nekonečná difference; a jednak scotisté běžně zastávají názor, že trinitárními vztahy v Bohu (vztahy, které konstituují trojici Božích osob) nejsou formálně nekonečné, a přitom netvoří s Boží esencí žádné složení, ačkoliv jsou od ní formálně odlišné.²⁰² Pokud pak jde o Mastriovo tvrzení, že se rod a difference ztotožňují pouze skrze něco třetího, Poncius namítá, že to platí pouze pro konečné difference – neboť Mastrius sám právě konečnost jak rodu, tak

²⁰⁰ „Et disparitas est, quia, quia...divina natura ob suam formalem et radicalem infinitatem omnes realitates tam relativas, quam absolutas sibi perfectissime identificat, perfectio enim identitatis excludit omnem compositionem, et quasi compositionem, quae identitas est propter infinitatem, quia idem non aggregatur, nec componit cum seipso, at genus et differentia non ita inter se realiter identificantur, sed tantum ratione tertii in quo uniuntur, a quo si abstrahantur, tollitur omnis ratio identitatis, ut constat de animalitate et rationalitate, et ratio est quia neutrum habet rationem infiniti, cum ambo habeant rationem partis, et non totius;“ – Mastrius 1646, Met.d.2.q.5.a.2.n.134. str.172b.

²⁰¹ Ačkoliv totiž Poncius výše vyvracel Mastriův důkaz, že nic nekonečného nemůže být rodem, protože rod má povahu části, přesto nekonečnost rodu v Bohu netvrdí, pouze popírá jeho konečnost: „Sed demus Mastrium sufficienter probare, quod infinitum non possit esse genus: quid hoc ad propositum? Certe inde non sequitur, quod genus, ut sic, deberet esse necessario ex ratione sua formali quid finitum; nam posset praescindere a finito, et infinito si detur aliquis conceptus praecisus univocus illis.“ – Poncius 1659, Met. d.2.q.3.add. str. 893a

²⁰² „...quamvis divina essentia ob suam radicalem infinitatem perfectissime sibi attributa et relationes divinas identificet, hoc est, tam perfecte, quam fieri potest, et propterea non possit facere compositionem cum ipsis, quae arguat imperfectionem, quod addo ad vitandam quaestionem de nomine, hoc nihil mihi obstat: nam eodem modo genus, et differentia dei, perfectissime sibi identificarentur; quia differentia, quam ego ponerem in ipso esset non minus, quam essentia; imo infinitas essentiae esset ipsametinfinita ipsius differentia, aut ab ipsa procedens tamquam constitutivo intrinseco ipsius: ergo perfectissime deberet sibi identificare, quidquid realiter identificatur sibi, et propterea non faceret compositionem cum illo magis, quam facit cum relationibus et attributis: nec refert, quod ratio generica entis, quam contraheret non esset infinita, tum quia gratis requireretur infinitas utriusque, extremi; tum quia essentia divina ratione infinitatis perfectissime sibi identificat relationes, quae secundum Scotum, ut communiter saltem intelligitur, non dicunt infinitatem formaliter.“ – Poncius 1659, Met. d.2.q.3.add. str.894b.

diference udává jako důvod své teze. Pokud by pak někdo chtěl tvrdit, že nekonečná diference není možná, musel by to nejprve dokázat.²⁰³

Mastrius dále vznáší stejný argument ohledně nepřítomnosti složenosti mezi atributy navzájem – i zde je prý důvodem toho, že netvoří složení, jejich nekonečnost;²⁰⁴ a Poncius tento argument stejným způsobem odmítá poukazem na to, že stejně by složenosti v Bohu bránila i prokázaná nekonečnost diference. Mimoto pak Poncius podotýká, že pokud by z nekonečnosti atributů neplynula rovněž jejich *nezávislost* co do spojení mezi sebou navzájem, neplynula by z ní ani nepřítomnost složenosti: jak víme, podle Poncia je kořenem Boží jednoduchosti právě jeho *nezávislost*, a nikoliv samotná nekonečnost, ačkoliv nekonečnost není bez *nezávislosti* možná.²⁰⁵

Poslední odlišnost pak Mastrius spatřuje v tom, že Boží atributy jsou, jak Mastrius říká, „disparátní dokonalosti v nejvyšším stupni aktuality“; proto se navzájem identifikují; zatímco rod a diference se k sobě mají jako formality, z nichž jedna je obecnější a vymežovaná skrze druhou – a proto je k této druhé v potenci, a tvoří s ní složení.²⁰⁶ Poncius odpovídá, že ani „disparátnost“ atributů není okolnost, která by zdůvodňovala to, že atributy (na rozdíl od rodu a diference) spolu netvoří metafyzické složení: například sladkost a bělost v mléku jsou totiž také disparátní dokonalosti, které prý jsou rovněž v nejvyšším stupni aktuality (ve svém rodu), a přesto tvoří složení.²⁰⁷

Jak je čtenáři jistě zřejmé, spor v tomto bodě zachází do takových podrobností a „subtilit“, že je obtížné jej nějak komentovat či zhodnotit, na čí straně spíše bude pravda. Zdá se, že připustíme-li Ponciovu tezi o formální nekonečnosti diference v Bohu a formální nikoliv-konečnosti rodu jsoucna, pak Ponciovo stanovisko, že připustí-li se nepřítomnost jakékoliv složenosti mezi Boží esencí a od ní formálně odlišnými atributy, mělo by se ze stejných důvodů připustit, že formální distinkce nepůsobí v Bohu složení ani mezi rodem a diferencí, zní přesvědčivě. Na druhou stranu, tento dojem může být vyvolán tím, že Poncius měl možnost vyslovit v diskusi poslední slovo. Nechám proto posouzení přesvědčivosti

²⁰³ „Quando autem dicit Mastrius Genus et differentiam, non identificari perfectissime, sed ratione tertii; dando hoc habere sensum aliquem commodum (de quo si ratio spectetur, dubitari posset, sed id modo nolo examinare, velim autem Mastrius id probaret), dico id intelligendum de differentia finita, non vero de infinita, qualis esset illa, quae poneretur in Deo. Et si dicas repugnare differentiam infinitam, nisi probaveris petes principium... Confirmo hoc ex ipso Mastrio, quia ipsemet fatetur rationem cur animalitas, et rationalitas non identificentur perfecte, sed ratione tertii esse quia neutrum est infinitum...“ – Poncius 1659, Met. d.2.q.3.add. str. 895a.

²⁰⁴ „Est quoque disparitas comparationis attributorum ad invicem, ac generis, et differentiae, tum quia attributa quoque ob eorum formalem infinitatem sunt sibi invicem perfecte eadem, at genus, et differentia non ita perfecte identificari possunt, quia sicut utrumque rationem partis habet ex uniuscuiusque propria ratione, ita neutrum potest esse infinitum...“ – Mastrius 1646, Met. d.2.q.5.a.2. str. 173a-b.

²⁰⁵ „Ad alteram disparitatem de infinitate attributorum, et infinitate generis ac differentiae non facit ad rem, quia differentia, quae est in Deo esset infinita ut saepius dixi, unde non faceret compositionem cum ente: et deinde quamvis attributa sunt infinita, nisi ex hoc sequeretur independentia in unibilitate, non sequeretur, quin facerent compositionem; unde si per impossibile duae perfectiones infinitae possent coniungi realiter a parte rei, omnino facerent compositionem.“ – Poncius 1659, Met. d.2.q.3.add. str. 895b.

²⁰⁶ „Tum quia...attributa ad invicem comparata sunt perfectiones disparatae, omnesque sunt in ultima actualitate ex una parte, et ex alia sunt perfecte eadem inter se ratione infinitatis, atque ideo nullam prorsus compositionem Metaphysicam in Deo facere possunt; secus est de genere, et differentia, cum enim ista necessario invicem comparari debeant ut duae formalitates, quarum una veluti communior contrahi debeat, ac determinari per aliam, ut per formalitatem minus communem, ut Poncius fatetur num. 36. necessario una esse t potentialis ad aliam, et consequenter cum ea compositionem faceret“ – Mastrius 1646, Met. d.2.q.5.a.2. str. 173b.

²⁰⁷ „Eodem modo nihil facit etiam ad rem altera disparitas ipsius, quod attributa sint perfectiones disparatae inter se; hoc enim nihil impediret compositionem, sicut nec impedit compositionem albedinis, et dulcedinis in lacte quod sint disparatae, et quod unumquodque ex ipsis sit in suo genere in ultima actualitate; quod autem ulterius attributa sint infinita, patet etiam ex iam dictis non esse ad propositum.“ – Poncius 1659, Met. d.2.q.3.add. str. 895b.

důvodů obou autorů na čtenáři; pouze upozorním, že právě na řešení takovýchto obtížných a nepřehledných speciálních problémů většinou závisí rozhodnutí o metafyzických tezích zásadního významu. V tomto případě není zřejmě „ve hře“ nic menšího, než scotistická nauka o formální distinkci: má-li totiž na jednu stranu pravdu Mastrius, že jakákoliv potence obnáší nedokonalost, takže rod, jsa ze své povahy v potenci k diferenci, je nutně vždy nedokonalý (a zdá se, že popřít to lze velmi obtížně), a na druhou stranu je třeba připustit i Ponciovi, že mezi vztahem rodu a diference v Boží esenci a vztahem Boží esence k atributům nebo atributů navzájem není zásadní rozdíl vzhledem k otázce, zda formální distinkce mezi nimi implikuje složenost či ne, pak z toho plyne, že v zájmu zachování Boží jednoduchosti je v Něm nutné popřít *jakoukoliv* formální distinkci, což by ve svém důsledku znamenalo, že obecné scotistické důkazy formální distinkce nejsou platné.

S tím tedy uzavřeme tento náš bližší pohled na některé body diskuse mezi Mastriem a Ponciem, a na závěr celé části práce věnované těmto dvěma barokním mistrům si krátce přiblížíme určitý doplněk, který ke své teorii pojmu jsoucna přičinil Jan Poncius v pozdějších vydáních svého kursu: a sice Ponciovu nauku o vnitřních modech – i když přitom, jak uvidíme, Mastria zcela stranou neponecháme.

4. Ponciova nauka o vnitřních modech

Jak víme, Jan Poncius v prvním vydání svého filosofického kursu odmítl scotistickou nauku o vnitřních modech konečnosti a nekonečnosti jakožto vymezujících principech jsoucna, neboť v ní nacházel mnoho obtíží, které, jak přiznal, nebyl schopen vyřešit. Nicméně, jak se zdá, jeho svědomí scotisty mu nakonec přece nedovolilo tuto významnou nauku svého učitele zcela odvrhnout, a proto se ve druhém vydání pokusil najít způsob, jak vnitřní mody do své metafyziky přece jen v nějakém rozumném smyslu přijmout. Podnětem mu k tomu byla právě diskuse s Mastriem, jak sám píše v samostatném oddíle dodatku k třetí kvestii druhé metafyzické disputace, nadepsaném *O vnitřních modech (De modis intrinsecis)*:²⁰⁸

Na tomto místě se kromě mého hlavního záměru, jímž je vyvrácení Mastriových námitek proti mně, ukázalo vhodným prozkoumat, co říká v prvním artikulu šesté kvestie této disputace o povaze vnitřního modu; a to tím spíše, že ačkoliv já sám o něm často hovořím, o samotné jeho povaze, nakolik se liší od diference, jsem nikdy přímo nepojednal. K tomu došlo proto, že mi vždy připadalo velmi obtížné vnitřní modus od diference odlišit, a mimoto se zdálo, že veškeré obtíže, kvůli jejich odstranění byly podle mého mínění vnitřní mody vymyšleny, je možné vyřešit i za předpokladu, že se vnitřní mody nahradí diferencemi. Z toho důvodu jsem pokládal za rozumnější věc nechat být, než především začátečníkům mást jejich nezkušenou mysl diskutii o rozdílu (pokud nějaký je) mezi vnitřními mody a diferencemi, která by, pokud se nemýlím, byla více subtilní a pracná, než nějak jinak užitečná. Když jsem však nyní díky Mastriovi dostal příležitost, vysvětlím, jak to myslím, nejprve však podrobím zkoumání nauku samotného Mastria.

²⁰⁸ „*Hic púraeter principale intentum meum impugnandi tantum, quae contra me proponit Mastrius, placuit examinare quae in articulo primo quaest. 6. huius disputationis habet de natura modi intrinseci, eo potissimum quod quamvis de eo ipse etiam saepe loquar, nunquam tamen per se directe de eius natura ut opponitur differentiae tractaverim; quod ideo accidit quia apud meipsum semper iudicaveram difficile valde esse ipsum a differentia discernere, et videbatur praeterea omnem difficultatem, ob quamevitandam excogitatos fuisse huiusmodi modos intrinsecos existimabam, solvi posse, quamvis eorum loco substituerunt differentiae; unde putabam id ommittere consultius quam Tyronum praesertim teneriora ingenia subtiliori ac magis curiosas quam, ni fallor, alias utili, discussione differentiae, si quae intercedit inter hos modos ac differentias, confundere; oblata tamen hac occasione, quam Mastrio debeo, quis meus sensus sit explicabo, sed prius ipsius Mastrii doctrinam examinato.*“ – Poncius 1659, d.2.q.3.add. *De m. i.* str. 896a.

Zkoumání, nebo výstižněji kritizování Mastriovy nauky o vnitřních modech věnuje Poncius více než tři foliové stránky; zdá se však, že ne všechny jeho námitky jsou vážnějšího rázu. My se pouze pro zajímavost podívejme na Ponciovu kritiku místa, kde Mastrius opakuje a interpretuje Scotovu nauku, že vnitřní modus „nemění formální povahu věci“ („*non variat rationem formalem*“), dokumentovanou tradovaným příkladem intenzity bělosti.²⁰⁹ Mastrius zde poukazuje na rozdílné interpretace této formulace, vydávané za definici vnitřního modu: někteří jí totiž rozumí tak, že modus nemění formální povahu toho, k čemu *přistupuje*, jiní ji zase chápou tak, že modus nemění to, co *konstituuje*. Podle Mastria platí obojí; což vysvětluje tak, že vnitřní modus nemění ani formalitu nebo esenci, k níž *přistupuje* tak, že by ji vymezil na jinou esenci, ani nekonstituuje novou esenci spolu s touto formalitou (vzpomeňme si, že podle Mastria se například esence Boha a stvoření musí lišit *samy sebou* ještě dříve, než k nim mody konečnosti a nekonečnosti přistoupí).²¹⁰

Poncius proti této nauce vznáší tři námitky. První námitka je vlastně pokračováním kritiky teorie vnitřních modů z prvního vydání a variací na jednu ze zásadních Poncioových výhrad proti teorii vnitřních modů, totiž že je nelze dostatečně odlišit od diferencí. Zde Poncius poukazuje na to, že Mastriem podané vysvětlení definice modu neposkytuje předpoklady k možnosti zdůvodnit, *jak to*, že modus, který *přistupuje* k věci, není jejím „esenciálním gradem“ a nekonstituuje spolu s ní jinou přirozenost; a proč by nebylo možné říci, že to, čemu říkáme difference, jsou vlastně také mody, tudíž nemění formální povahu esence k níž *přistupují*. Jinými slovy, podle Poncia není zřejmé, proč něco takového nemůžeme říci například o racionalitě a iracionalitě, když to můžeme tvrdit například o konečnosti a nekonečnosti; v čem spočívá podstatný rozdíl mezi těmito dvěma případy, takže jeden splňuje definici modu a druhý nikoliv.²¹¹

Za druhé Poncius namítá, že pokud se definice modu vysvětlí tak, jak to učinil Mastrius, pak bude individuální difference neboli *haecceita* vnitřním modem: neboť jejím *přistoupením* také nedochází ke změně formálního určení esence věci – *haecceita* totiž již žádnou další esenciální určitost či dokonalost nepřináší, působí výlučně numerickou distinkci mezi individui téhož druhu, která si jsou esenciálně zcela rovna.²¹²

Za třetí pak Poncius kritizuje samotný Scotův příklad intenzity bělosti: podle Poncia stupně intenzity bělosti *nejsou* příkladem vnitřních modů, neboť mezi jednotlivými stupni intenzity, které postupně jeden ke druhému *přistupují*, je podle Poncia *reálná* distinkce, jak je zřejmé z toho, že nižší stupeň může existovat a být adekvátně pochopen bez vyššího stupně, který jej modifikuje: takže definice vnitřního modu není splněna.²¹³ Ke Scotově autoritě pak

²⁰⁹ Mastrius 1646, Met. d.2.q.4.a.1. n.151-

²¹⁰ „...*dicendum tamen est hanc definitionem recte intellectam omnibus modis intrinsecis convenite, et re vera modum intrinsecum nec variare rationem formalem illius rei, cui additur, nec illius, quam constituit*“ Mastrius 1646, Met. d.2.q.6.a.1.n.152 str. 186a; „*unde his sic stantibus definitio modi sic debet intelligi, modus intrinsecus est ille, qui additus alteri, id est ei, cuius est modus, non variat rationem eius formalem, id est non facit aliam quidditatem nec destruendo priorem, nec contrahendo ad inferius, sed est praecise modus eius inseparabilis omnimode ab illa quidditate...*“ – Mastrius 1646, Met. d.2.q.6.a.1.n.153 str. 1867a

²¹¹ „*Contra hanc doctrinam arguo primo, quia non ostendit quomodo modus si addatur rei et modificet illam, non sit gradus quidditativus, nec constituat aliam naturam cum ipso, nec cur non posset dici, quod illud quod vocatur differentia esset modus, et non variaret rationem formalem constituti, nec constitueret aliam naturam cum ipso, si haec omnia possunt dici de modo.*“ – Poncius 1659, Met. d.2.q.3.add. *De m.i.* str. 898b.

²¹² „*Arguo secundo, quod differentia individualis possit dici modus si explicetur descriptio modi, ut explicatur a Mastrio, neque enim variat rationem formalem constituti trahendo ipsum ad inferiorem quidditatem, nec constituendo cum ipso novam quidditatem, quia novum gradum quidditativum non affert.*“ – Poncius 1659, Met. d.2.q.3.add. *De m.i.* str. 898b-899a.

²¹³ „*Arguo tertio male supponi ab ipso, quod gradus quartus, aut quintus albedinis sit modus intrinsecus albedinis, nam distinguitur realiter a gradu priori cuius esset modus, et posset sine illo conservari ac perfecte intelligi, tam bene, quam primus gradus cui advenit, quae sunt contra naturam modi intrinseci ut ab ipsomet*

Poncius říká, že Scotus netvrdí, že intenzita bělosti je vnitřní modus absolutně, nýbrž pod podmínkou, která *de facto* není splněna, a sice že by bělost o určitém stupni intenzity nebyla složená z několika reálně odlišných stupňů, nýbrž jednoduchá.²¹⁴

Těmito třemi posledními námitkami Poncius uzavírá svoji kritiku Mastriovy nauky o modech, a přechází k výkladu své vlastní – přičemž si ovšem neodpustí následující poznámku:²¹⁵

Nebudu zkoumat odpovědi, které Mastrius dává na námitky, které si klade proti své nauce, ačkoliv s některými z nich nejsem spokojen, a vůbec se nedivím, že nevysvětlil správně povahu vnitřních modů; věc je totiž sama o sobě dost obtížná a k jejímu pochopení je třeba mnohem zevrubnější spekulace a více úsilí, než lze očekávat od něj, nebo od jakéhokoliv jiného pouze „textového scotisty“.

Zdá se, že je zřejmé, co tato výtku znamená: Poncius Mastriovi vyčítá, že svůj výklad místo o vlastní myšlenkovou práci opírá o množství textů svých předchůdců (zatímco Ponciovi býval vytýkán pravý opak: že se totiž příliš řídil vlastním úsudkem a příliš snadno zavrhoval nauky, zaštitěné jmény slavných autorit). Aby se však zřejmě jeho postoj nezdál příliš pyšný, pokračuje Poncius již ve skromnějším tónu:²¹⁶

Ačkoliv se však sám o sobě nemohu domýšlet, že bych vnesl světlo do problému, který přestože byl pracně pojednáván mnoha slavnými scotisty, po nich přece zůstal spíše zamotán než vysvětlen, přece bych zde chtěl předložit svůj názor na věc, aby i Mastrius měl, v čem by mě vyvrátil, bude-li toho schopen, a podle svých sil odhalím, co měl Scotus vlastně na mysli.

K tomu, aby toho dosáhl, zvolil Poncius zajímavou a (jak je pro Poncia typické) velmi metodickou strategii.²¹⁷

declarata est.“ – Poncius 1659, Met. d.2.q.3.add. *De m.i.* str. 899a. Ačkoliv se Ponciova myšlenka zdá jasná, její vyjádření je poněkud zavádějící – jestliže totiž může vyšší stupeň intezity existovat bez nižšího, jak se zdá Poncius říkat, pak zřejmě vyšší stupeň *nahrazuje* nižší stupeň, a nepřistupuje k němu, není tedy jeho modem (avšak Poncius říká „*a gradu priori cuius esset modus*“).

²¹⁴ „*Respondeo locum hunc non suffragari ipsi [scil. Mastrio], nam Scotus non dixit` quod intensio albedinis absolute sit modus eius, sed addendo conditionem, quae de facto non est posita, nempe quod albedo intensa esset simplex, et non composita ex pluribus gradibus realiter distinctis, quamvis autem tum intensio ipsius esset modus eius, quia realiter identificaretur illi et ceterae conditiones modi convenirent ipsi, tamen non sequitur propterea, quod de facto quintus, aut ullus gradus quo intenditur sit modus, quia ut patet ex praemissa mea impugnatione, nulli tali gradui conveniunt conditiones modi intrinseci, de quo loquimur.*“ – Poncius 1659, Met. d.2.q.3.add. *De m.i.* str. 899a.

²¹⁵ „*Non examino responsiones quas adfert ad obiectiones, quas contra suam doctrinam proponit, quamvis aliquae ex illis non placean, nec miror sane quod non recte explicaverit naturam modi intrinseci; quia res est in se satis difficilis; et ut intelligatur requiritur multo plus accuratioris speculationis ac intentionis quam ab ipso, aut ullo textuali tantum Scotista exspectari debeat.*“ – Poncius 1659, Met. d.2.q.3.add. *De m.i.* str. 899a.

²¹⁶ „*Quamvis autem ego de me praesumere non possim, quod a tot famosiss scotistis, quamvis laboriose tractatum, implicatum tamen magis quam explicatum est relictum, diludicare; hic nihilominus meum de ea re sensum in medium adferam, ut et Mastrius habeat in quo me si possit impugnet, et iuxta meas vires Scoti mentem aperiam.*“ – Poncius 1659, Met. d.2.q.3.add. *De m.i.* str. 899a.

²¹⁷ „*Itaque suppono cum omnibus modum intrinsecum esse aliquid rei modificatae, seu rei in qua reperitur talis modus, realiter identificatum et distinctum a differentia quacumque tam essentiali quam individuali ipsius, ac etiam proprietatibus quibuscumque eam consequentibus. unde si reperiat in re ulla huiusmodi quid, et si possit explicari sic, ut explicatio non conveniat nec differentiae ulli, nec proprietati, duo habebuntur, et quod detur modus intrinsecus, et quod illa explicatio ipsius erit bona; et si praetera explicatio illa conveniat cum iis, quae Scotus ipse de modo asserit, ex omni capite sufficere debet. Hoc enim conandum est facere.*“ – Poncius 1659, Met. d.2.q.3.add. *De m.i.* str. 899a.

Předpokládám proto spolu se všemi ostatními, že vnitřní modus je něco, co je reálně identické s modifikovanou věcí (neboli s věcí, v níž se tento modus nachází), a co je zároveň odlišné od jakékoliv difference této věci, a to jak esenciální, tak individuální, a co je odlišné rovněž od všech propriálních vlastností, které tuto věc nutně doprovázejí.

Pokud by tedy ve skutečnosti něco takového existovalo, a pokud by to bylo možné vysvětlit tak, aby se toto vysvětlení nehodilo ani na žádné difference, ani na propriální vlastnosti, bylo by dokázáno dvojí: Za prvé, že existují vnitřní mody, a za druhé, že toto vysvětlení je správné. Pokud se navíc toto vysvětlení bude shodovat s těmi, která podal o modech Scotus sám, pak musí po všech stránkách vyhovovat.

O to je tedy třeba se pokusit.

Jak tohoto úkolu tedy Poncius konkrétně dosahuje? Činí tak ve třech krocích: Nejprve podává definice esenciální difference, individuální difference a propriální vlastnosti, poté podává definici vnitřního modu, a nakonec dokazuje, že tato definice vyhovuje všem výše vznešeným nárokům. Tyto kroky nyní s Ponciem ve stručnosti projdeme.

Jako první podává Poncius definici *esenciální difference*, a to v následujícím znění: Esenciální difference je esenciální predikát, který věci náleží prvotně o sobě (*per se primo*), a tedy nedoprovází nějaký jiný, prvotnější predikát věci; a který je rovněž nutný k tomu, aby tato věc mohla být odlišena od některé z ostatních možných věcí, a v důsledku toho bez tohoto predikátu danou věc nelze poznat jakožto druhově odlišnou od všech ostatních věcí.²¹⁸

Dále definuje Poncius individuální difference, a to jako to, co věci náleží prvotně o sobě, co však nepůsobí nic jiného, než pouhou numerickou odlišnost dané věci od jakékoliv jiné.²¹⁹ A konečně podává i definici propriální vlastnosti: ta věci nenáleží prvotně o sobě, nýbrž doprovází nějaký jiný predikát o sobě prvotně věci náležející, takže může být prostřednictvím něho jakožto středního pojmu o věci *a priori* dokázána.²²⁰

S těmito předpoklady pak Poncius předkládá svoji tezi.²²¹

Tvrdím: Každé věci náleží ještě nějaký jiný predikát: takový, že bez něj věc může být pojata tak, že ji lze odlišit od jakékoliv jiné věci; který dále nemůže být deduktivně dokázán pomocí žádného z esenciálních predikátů, jichž je třeba k tomu, aby byla odlišena od jakékoliv věci (a to včetně chiméry a negací); a který konečně není individuální difference. A tento predikát je tudíž vnitřním modem.

Jinými slovy: shledáváme, že o věcech lze vypovídat i takové predikáty, které nesplňují ani výše podané definice esenciální a individuální difference, ani definici propriální vlastnosti: nezbývá tedy nic jiného, než že to jsou vnitřní mody (předpokládáme samozřejmě stále

²¹⁸ „*Ut autem fiat suppono secundo differentiam essentialem esse unam ex praedicatis essentialibus rei, quae ipsi per se primo competunt, et non sequitur ad aliud praedicatum quod prius ipsi competit, et quae requiritur ad hoc ut res distinguatur ad aliqua alia re ex omnibus possibilibus, et consequenter sine qua concepta nequit res cognosci, ut distinguitur speci ab omnibus aliis rebus.*“ – Poncius 1659, Met. d.2.q.3.add. De m.i. str. 899a.

²¹⁹ „*Deinde suppono differentiam individualem esse quae rei per se primo competit, et habet pro munere facere ipsam distinctam numero tantum a quacumque alia.*“ – Poncius 1659, Met. d.2.q.3.add. De m.i. str. 899b.

²²⁰ „*Praeterea suppono proprietates per se primo non competere rei, sed sequi ad aliquod aliud praedicatum, quod per se primo competit ipsi, et quod a cognoscente illud praedicatum potest a priori demonstrari de re per illud praedicatum tanquam per medium.*“ – Poncius 1659, Met. d.2.q.3.add. De m.i. str. 899b.

²²¹ „*His suppositis dico aliquod aliud praedicatum competere cuicumque rei, sine quo posset res concipi, ut possit distingui a quacumque alia re, nec etiam a chymera et negationibus, et quod non est differentia individualis ipsius; hocque praedicatum propterea esse modum intrinsecum.*“ – Poncius 1659, Met. d.2.q.3.add. De m.i. str. 899b.

reálnou identitu těchto predikátů s věcí, již náležejí, proto jsou vyloučeny všechny akcidenty).²²² Jakým způsobem se však toto tvrzení dokáže?

Pokud jde o jeho první část, Poncius provádí důkaz na příkladu *esenciální dokonalosti člověka*, který potom zobecňuje. Je zřejmé a snadno dokazatelné, tvrdí Poncius, že člověk je jsoucnem dokonalejším než jakákoliv jiná tělesná substance. Avšak tento predikát dokonalosti nespĺňuje ani podmínku esenciální difference, neboť jej není třeba pojmut k tomu, abychom člověka druhově odlišili od jakéhokoliv jiného jsoucna (k tomu stačí znát všechny jeho konstitutivní difference), ani individuální difference, jak je zřejmé, a dokonce ani propriální vlastnosti: neboť podle Poncia prý není bezprostředně dokazatelný pomocí žádné esenciální difference.²²³ Pokud totiž, říká Poncius, někdo pojme člověka pojmem *jsoucno konečné, subsistentní, tělesné, živé, smyslové a rozumové*, nemůže pouze z tohoto bezprostředně vyvodit, že je dokonalejší než všechna ostatní tělesná jsoucna – k tomu by prý bylo třeba další argumentace pomocí jiných středních pojmů.²²⁴ Tím tedy byla dokázána existence takového predikátu u člověka: ale stejným způsobem by totéž mohlo být dokázáno o kterékoliv jiné věci.

Že pak takový predikát je vnitřním modem, plyne podle Poncia jednak z toho, že vnitřním modem míníme právě toto, a jednak z toho, že o takovém predikátu platí vše to, co Scotus o vnitřních modech říká. A tento druhý předpoklad (protože pouze o něm může být věcný a nikoliv terminologický spor) pak Poncius dokazuje tak, že postupně prochází Scotovy výpovědi o vnitřních modech, a ukazuje, že o právě takto popsaném predikátu platí. Scotus podle Poncia o vnitřních modech říká pouze následující podstatné věci: že se liší od difference, že jsou reálně totožné s tím, k čemu přistupují a spolu s čím něco konstituují, že nemění formální povahu toho, co konstituují, že to, co konstituují, lze co do celé jeho esence pojmut bez modů, ač nikoliv adekvátně a zcela dokonale, zatímco modus bez toho, co modifikuje, pojmut nelze, a že nejsou propriálními vlastnostmi ani individuálními differencemi.²²⁵

My se nebudeme zabývat Ponciiovými důkazy náležitosti všech těchto charakteristik vnitřním modům tak, jak je on definoval (u většiny z nich je to totiž, jak se zdá, zřejmé); zastavíme se pouze u způsobu, jak Poncius ukazuje, že jím definovaným modům náleží Scotem uváděná vlastnost, že *nemění formální povahu věci*, a že *modifikovanou věc lze pojmut bez modu, ale pouze neadekvátně*.

Pokud jde o první charakteristiku, podle Poncia její náležitost vnitřním modům, jak jím byly definovány, plyne z toho, že kdyby mody měnily formální povahu věci, musely by působit její druhovou odlišnost od nějaké jiné věci: takže by jejich pojmu bylo třeba k tomu, abychom jimi konstituovanou věc druhově odlišili od jakékoliv jiné věci – což je však proti Ponciově definici vnitřního modu.²²⁶

²²² Propriální vlastnosti („*proprietas*“) nejsou podle scotistů reálně, nýbrž pouze formálně odlišné od svého subjektu – nejsou to tedy vlastně akcidenty, tj. jiná, reálně odlišná jsoucna.

²²³ Poncius 1659, Met. d.2.q.3.add. *De m.i.* str. 899b.

²²⁴ „...*neque etiam est aliquid consequens ad ullum praedicatum essenziale, et demonstrabile per aliquid ex illis, nam si quis concipiat hominem secundum rationem entis finiti substantis corporei viventis sensitivi rationalis, per hoc praecise nequit concludi, quod sit perfectior aliis corporibus nisi faciendo alios discursus per alia media...*“ – Poncius 1659, Met. d.2.q.3.add. *De m.i.* str. 899b.

²²⁵ „*Probatur ultimum antecedens in quo est praecipua difficultas quantum ad rem, nam de nomine parum curandum est; quia Scotus nihikl particulare dicit de modo, nisi quod opponatur differentiae, quod sit quid superadditum alteri, cui realiter identificatur, cum quo constituit aliquid, quod non variat rationem formalem constituti, et quod constitutum possed, quoad totam quidditatem et essentiam suam concipi sine illo, licet non perfectissime et adaequate: modus vero nequeat concipi sine constituto seu modificado; et quod sit proprietas rei, aut differentia individualis, sed haec omnia conveniunt illi praedicato: ergo.*“ – Poncius 1659, Met. d.2.q.3.add. *De m.i.* str. 899b.

²²⁶ „*Rursus non variat rationem formalem constituti faciendo cum ipso aliquid distinctae rationis formalis, et essentialis ab illa ratione quam haberet, si non superadderetur modus, aut si conciperetur sine modo. Quia per hoc esset diversae rationis formalis constitutum superaddito modo, aut conceptum cum modo,*

Ohledně druhé charakteristiky pak Poncius argumentuje následovně: jestliže modus není třeba k tomu, aby byla modifikovaná věc odlišena druhově od jakékoliv jiné věci, pak ji lze v tomto smyslu pojmut co do celé její esence bez modu; avšak jedná se o pojetí *neadekvátní*, protože tak ona věc přece jen není pojata co do všech svých predikátů, které jí prvotně o sobě (*per se primo*, tj. esenciálně) náležejí, mezi něž modus, na rozdíl od propriální vlastnosti, patří.²²⁷ Vidíme tedy, jak se Ponciovi nakonec přece podařilo nalézt ve své nauce jisté uplatnění pro distinkci adekvátního a neadekvátního pojmání – chápe ji ovšem podstatně jinak než Mastrius.

K celému tomuto postupu si pak Poncius na závěr svého výkladu klade jedinou námitku, jejímž řešením teprve vyjde najevo ten nejpodstatnější bod jeho nauky o vnitřních modech. Námitka zní:²²⁸

Proti celé této nauce by bylo možné vznést nanejvýš obtížnou námitku ohledně konečnosti a nekonečnosti, jimiž se rozlišuje jsoucno na Boha a stvoření. Scotus a scotisté totiž předpokládají, že jsou to mody, přestože nesplňují výše podanou charakteristiku, neboť mění formální povahu jsoucna, které vymezují a modifikují: nekonečnost totiž spolu se jsoucnem konstituuje Boha jakožto druhově odlišného od stvoření, a konečnost konstituuje jsoucno druhově odlišné od Boha; tudíž nesplňují podanou charakteristiku vnitřního modu.

Ponciova odpověď je jednoduchá: Poncius popírá předpoklad námitky a tvrdí, že *vnitřní mody konečnosti a nekonečnosti nejsou tím, co o sobě prvotně rozlišuje jsoucno na Boha a stvoření*, a na základě samotné konečnosti a nekonečnosti bychom prý druhovou odlišnost Boha od tvorů nemohli bezprostředně vyvodit. To, co *prvotně* působí druhovou odlišnost Boha a stvoření, jsou nějaké nám blíže neznámé difference, které jsou vnitřními mody konečnosti a nekonečnosti teprve *doprovázeny*: tyto vnitřní mody totiž nejsou ničím jiným, než mírou dokonalosti, která náleží každému jsoucnu na základě jeho esence: jedná se právě o onu esenciální dokonalost, pomocí níž byla výše skrze zobecnění příkladu člověka dokázána existence vnitřních modů. Poněvadž v případě Boha je tato esenciální dokonalost větší, než si je možné myslet, je správně označována za nekonečnou, zatímco esenciální dokonalost stvoření nejen může, ale musí být převyšena nějakou vyšší dokonalostí, aby stvoření mohlo existovat, a proto je dokonalostí omezenou a konečnou.²²⁹

deberet a modo habere distingui specie ab aliquo, a quo sic distingueretur sine modo...“ – Poncius 1659, Met. d.2.q.3.add. De m.i. str. 900a.

²²⁷ „*Praetera constitutum, hoc est res illa, quae conflatur ex modo et modificato potest concipi quoad totam essentiam et quidditatem, hoc est quoad omnia praedicata essentialia requisita ad distinctionem ipsius ab omni alia re non concepto modo, non tamen potest concipi adaequate hoc es quoad omnia praedicata, quae per se primo competunt ipsi, nisi concipiatur cum illo praedicato ut manifestum est.*“ – Poncius 1659, Met. d.2.q.3.add. De m.i. str. 900a.

²²⁸ „*Contra totam hanc doctrinam obici potest difficilimum argumentum de finitate et infinitate quibus contrahitur ens ad deum et creaturam, nam supponuntur a Scoto et Scotistis esse modi, et tamen non competit ipsis haec descriptio: nam variant rationem formalem entis, quod contrahunt et modificant, infinitas enim constituit cum ente Deum specie distinctum a creatura, et finitas constituit ens specie distinctum a deo: ergo non competit ipsis haec descriptio modi intrinseci.*“ – Poncius 1659, Met. d.2.q.3.add. De m.i. str. 900a-b.

²²⁹ „*Ad hanc difficultatem Respondeo non esse finitatem et infinitate, quae per se primo contrahunt ens ad Deum et creaturam, neque per se primo posse colligi, quod Deus et creatura distinguantur specie ex finitate ac infinitate, sed potius per aliquas alias formalitates contrahitur ens ad illa, et illa inter se specie distinguuntur, quemadmodum autem in rebus creatis quaelibet habet suam perfectionem, quae est aliquo modo distincta a sua natura specifica, et modus consequenter intrinsecus eius, ita Deus habet suam propriam perfectionem aliquo modo distinctam a natura specifica ipsius, secundum quam per se primo distinguitur a qualibet creatura, quae perfectio potest propterea vocari modus intrinsecus, et quia est perfectio, qua maior excogitari nequit, propterea vocari potest infinita; quia vero perfectio creaturae ut sic, non est talis quin maior non solum excogitari possit,*

Pokud by pak na to někdo namítl, že Scotus popíral, že jsoouno je rodem stvoření a Boha proto, že se vymezuje skrze vnitřní mody a nikoliv skrze difference, takže podle Scota mody jsou prvotními vymezujícími principy jsoouna, Poncius odpoví následujícími slovy, kterými uzavírá celý dodatek ke třetí kvestii druhé disputace.²³⁰

Odpovídám, že Scotovi je třeba rozumět tak, že míní, že se jsoouno vymezuje skrze vnitřní mody pouze natolik, nakolik se vymezuje formalitami, k nimž jsou tyto mody připojeny, a které my skrze tyto připojené opisujeme; a že to, že se jsoouno vymezuje skrze difference a že je rodem, popřel proto, protože chápal diferencii ve smyslu formalitě schopné vymezit nějakou jinou formalitu, která je ze své povahy nedokonalá. Takovou formalitou ale není jsoouno, neboť, jak už jsem vícekrát řekl, právě proto, že je to formalita, která může existovat bez závislosti na vnější příčině a reálně se identifikovat s naprosto nekonečnou dokonalostí, nemůže být ze své povahy nedokonalá. A ačkoliv se stává nedokonalou a závislou ve stvoření, tato nedokonalost a závislost nepochází z jejího formálního vymezení, nýbrž z jejího spojení s konečnou formalitou, která ji vymezuje.

To je tedy můj názor, který předkládám posouzení lepších scotistů a metafyziků, žádaje však, aby svůj soud vynesli na základě rozumového důvodu, a nespokojili se s tím, že proti němu uvedou autority, leda takové, které mohou podpořit i důkazem.

Nyní tedy konečně vidíme definitivní tvář Ponciovy nauky: a pokud bychom ji měli nějak charakterizovat, zdá se, že je překvapivě možné říci, že jde ve skutečnosti jakoby o důsledně domyšlenou nauku Mastriovu, v níž by, důsledně vzato, ono *aposteriorní vymezování* jsoouna skrze mody konečnosti a nekonečnosti mělo být interpretováno právě tak, že mody konečnosti a nekonečnosti jsou vlastně jen jakási druhotná určení, která pouze doprovázejí *skutečné* esenciální konstitutivní principy Boha a stvoření, a která my udáváme jako rozlišující znaky Boha a stvoření jen proto, že k oněm pravým principům naše poznání nemá přístup. Zásadní rozdíl mezi Mastriem a Ponciem tkví ovšem v tom, že v důsledně domyšlené Mastriově nauce by těmito principy byly difference jakoby tomistické, tj. pouze virtuálně odlišné od svého „rodu“ – jsoouna, zatímco Poncius neústupně hájí jejich odlišnost formální.

Zdá se tedy, že naši dva velcí filosofičtí rivalové se nakonec přece jen, možná mimoděk, shodli v určité zásadní tezi, která představuje nikoliv nevýznamný posun původní Scotovy nauky: a sice že *vnitřní mody konečnosti a nekonečnosti nejsou prvotními vymezujícími principy jsoouna, ani esenciálními konstitutivy Boha a stvoření*. K významu tohoto posunu se ještě krátce vrátíme v závěru práce; nyní však už Mastria a Poncia opustíme, a již jen stručně se podíváme na některé další osudy nauky o pojmu jsoouna u Bernarda Sanniga a Crescentia Krispera.

sed debeat necessario existere, ut creatura possit existere, vocatur et est finita ac limitata perfectio.“ – Poncius 1659, Met. d.2.q.3.add. De m.i. str. 900a-b.

²³⁰ „Respondeo Scotum intelligendum sic, ut velit, quod contrahatur per modos illos intrinsecos, quatenus contrahitur per formalitates quibus annexae, quas nos circumloquimur per illos modos ipsis annexos; et propterea negavit ipsum contrahi per differentias ac esse genus, quia accepit differentiam pro formalitate contrahibili alicuius formalitatis ex se formaliter imperfectae, qualis formalitas non est ens quia, ut saepe dixi, quandoquidem sit formalitas, quae possit existere absque dependentia a causa extrinseca, et realiter identificari perfectioni simpliciter infinitae, nequit esse ex se imperfecta, et quamvis reddatur imperfecta ac dependens in creatura, illa imperfectio et dependentia non oritur ex sua ratione formali, sed cum coniunctione ipsius cum formalitate contrahente finita. Hic meus sensus est quem Meliorum Scotistarum, ac Metaphysicorum censurae submitto, rogans tamen, ut ex ratione iudicium ferant, nec contenti sint contra adducere Authoritates, nisi quas ratione probare possint.“ – Poncius 1659, Met. d.2.q.3.add. De m.i. str. 900b.

DALŠÍ OSUDY SCOTISTICKÉ NAUKY O POJMU JSOUCNA

Vyložili jsme si stanoviska, která ohledně nauky o pojmu jsoucna zaujali v polovině 17. století dva z nejvýznamnějších scotistů vůbec a viděli jsme, že při řešení problematičtějších a sporných bodů v myšlenkovém odkazu svého učitele se tito autoři vydali naprosto protichůdnými směry (a to přesto, že nakonec dospěli k jisté shodné tezi, o níž byla řeč výše): Zatímco Poncius s důsledností sobě vlastní usiluje problémy vyřešit tím, že ukáže, že není naprosto třeba pojmu jsoucna přiznávat jakkoli výjimečný status, takže vlastně speciální problém pojmu jsoucna zmizí, respektive bude v zásadě řešitelný na obecné úrovni, Mastrius postupuje zcela opačně, neboť svojí naukou naopak rozdíl mezi pojmem jsoucna a běžnými rodovými pojmy obhajuje a prohlubuje – takže je to právě podrobné vypracování tohoto rozdílu, v čem Mastrius spatřuje řešení těchto problémů.

Na základě tohoto zjištění vzniká otázka: Jak se nauka o pojmu jsoucna vyvíjela ve scotismu dále? Která z těchto dvou opačných strategií získala převahu? Tato závěrečná kapitola si neklade za cíl plně zodpovědět tuto otázku – to by pravděpodobně vyžadovalo mnohem rozsáhlejší studium pramenů, než jaké jsem měl možnost provést. Přesto nám může alespoň letmé přiblížení pozic dvou mladších a rozhodně nikoliv nevýznamných postav scotistické školy poskytnout určitý hrubý obraz o obecné tendenci.

V naší expozici si již nebudeme všimnout toho, jak autoři vykládají obecné scotistické nauky, a zaměříme se to, jaké je jejich stanovisko pokud jde o dva zásadní sporné body, které vyplynuly z diskuse mezi Mastriem a Ponciem: totiž jednak problém povahy distinkce mezi jsoucnem a jeho vymezujícími určeními, a jednak problém míry univocity či analogičnosti pojmu jsoucna. V souvislosti s prvně zmíněným problémem nás pak také bude zajímat, zda tito autoři sdílejí závěr, na němž se Mastrius a Poncius víceméně shodli: totiž že vnitřní mody konečnosti a nekonečnosti nejsou prvotními vymezujícími principy jsoucna, ani esenciálními konstitutivy Boha a stvoření. Budeme postupovat chronologicky, a proto se budeme jako prvnímú věnovat Bernardu Sannigovi.

BERNARD SANNIG

Pražský učenec od Panny Marie Sněžné vydal třetí díl svého filosofického kursu, v němž se v *Traktátu o veškeré metafyzice (Tractatus in Universam Metaphysicam)* nachází jeho nauka o pojmu jsoucna, podle všeho v roce 1685 – tedy více než deset let po smrti Mastria a Poncia. Díla obou těchto jeho starších kolegů, stejně tak jako i veškerá další sekundární literatura, byla Sannigovi samozřejmě známa, jak dokládají citace v jeho kursu.

Sannig se však ve svém díle nepouští do detailních a zdlouhavých polemik, které jsou tak charakteristické např. pro Mastria, nýbrž snaží se svoji nauku předkládat a proti oponentům obhajovat s nadhledem, stručně a jasně (i to zřejmě přispělo k oblibě, kterou si jeho kurs okamžitě získal nejen ve střední Evropě, ale dokonce i některých španělských univerzitách). V našem přiblížení se zaměříme pouze na dva body Sannigovy nauky: jednak na problém povahy distinkce mezi jsoucnem a jeho vymezujícími principy spojený s otázkou povahy těchto principů, a jednak na otázku po povaze predikace pojmu jsoucna.

1. Jsoucno a jeho vymezení principy

Pokud jde o problém povahy rozlišujících určení a distinkce mezi nimi a jsoucnem jako takovým, Sannigova pozice je charakteristická odmítnutím Mastroiova i Ponciova závěru, že vnitřní mody nemohou být prvotními vymezení principy jsoucna (Sannig s nějakou distinkcí mezi „prvotními“ a „druhotnými“ vymezení principy vůbec nepočítá), a návratem k původní Scotově nauce, v níž se právě faktem, že vymezení principy jsoucna jsou mody a nikoliv difference, zdůvodňuje nesloženost Boží – a to *přes formální distinkci*, která je podle Sanniga mezi jsoucnem a jeho vnitřními mody.

Sannig se totiž shoduje s Ponciem v přesvědčení, že mezi jsoucnem a jeho vymezení principy musí být nějaká aktuální distinkce (jako hlavního odpůrce této teze Sannig samozřejmě cituje Mastria).²³¹ Argumentace, kterou svoji tezi zdůvodňuje, je také v jádru tatáž, jako Ponciova: i Sannig se odvolává na aplikabilitu obecných scotistických argumentů pro formální distinkci i na pojem jsoucna.²³²

Důkaz druhé části teze. Za první: jsoucno, jemu podřazené pojmy a mody mají různé definice...: Tedy je objektivní pojem jsoucna formálně odlišný od jemu podřazených objektivních pojmů a pojmů modů. Konsekvence je platná, protože různost definic dvou věcí, které se navzájem ztotožňují, dokazuje ve scotistické filosofii formální distinkci. Za druhé: jsoucnu, jemu podřazeným pojmům a modům náleží kontradiktorní formální predikáty, které ve scotistické filosofii dokazují přítomnost formální distinkce mezi některými z nich, ergo atd.

Sannig však, jak je zřejmé i z citace, nepřijímá Ponciův závěr, že určení, která přistupují ke jsoucnu jako takovému a rozlišují jej na Boha či stvoření, jsou difference, a hájí scotistickou nauku o vnitřních modech konečnosti a nekonečnosti²³³ – a to v jejím původním smyslu, ve kterém jsou vnitřní mody skutečnými esenciálními konstitutivy Boha a stvoření (pokud jde o pojem konečného jsoucna, zde Sannig přijímá běžnou nauku „moderních“ scotistů, že pojem konečného jsoucna se na substanci a akcidenty vymezuje differencemi²³⁴).

Nicméně, poněvadž si je Sannig samozřejmě vědom Ponciovy kritiky této nauky, je nucen nejprve obhájit odlišnost vnitřních modů od difference, a vysvětlit ji takovým způsobem, aby postačovala k obhajobě Boží jednoduchosti.

Sannig uvádí tři hlavní rozdíly mezi difference a vnitřním modem.²³⁵

Za první, vnitřní modus se od metafyzické difference (tak zní Sannigův termín pro difference chápanou *primo intentionaliter*) liší v tom, že zatímco difference je formalitou, která vymezuje a zdokonaluje jinou formalitu (rod), k níž se má jako akt k potenci a tvoří s ní proto

²³¹ „Dico quarto: conceptus objectivus Entis est metaphysice praecisus a conceptu obiectivo speciali suorum inferiorum, et modorum; ac formaliter distinctus a conceptu eorum.“ – Sannig 1685, Met. d.2.q.1. str.177b

²³² „Probatur secunda pars: Tum quia Ens, ejusque inferiora, et modi habent diversas definitiones, ut patet ex alibi dictis, ubi Ens, substantiam, accidens etc. suis locis defini: Ergo conceptus obiectivus Entis est formaliter distinctus a conceptu obiectivo inferiorum, et modorum. Consequentia tenet; quia diversae definitiones duarum rerum identificatarum arguunt distinctionem formalem in via Scoti. Tum quia Enti, et ejus inferioribus, ac modis, conveniunt diversa praedicata contradictoria formalia, quae in via Scoti probant adesse distinctionem formalem inter aliqua ergo etc....“ – Sannig 1685, Met. d.2.q.1.n.11 str.177b. (Jako svého odpůrce v tomto bodě cituje Sannig kromě Poncia ještě Clauda Frassena (1620-?1711), francouzského observanta působícího dlouhá léta v Paříži, jehož filosofický kurs se zde stal silnou konkurencí kursu Mastroiovu.)

²³³ „Dico primo: Ens reale non contrahitur ad deum et creaturam per aliquas differentias metaphysicas, sed per modos intrinsecos infinitatis et finitatis.“ – Sannig 1685, Met. d.2.q.3.n.5 str.184a

²³⁴ „Dico secundo Ens Reale iam finitatum contrahitur ad substantiam finitam, et accidens per veras differentias metaphysicas.“ – Sannig 1685, Met. d.2.q.3.n.10 str.185b.

²³⁵ Sannig 1685, Met. d.2.q.3.n.4 str.183b. Český překlad viz Sousedík1989, str. 304.

metafyzické složení, vnitřní modus žádnou realitou ani formalitou není, a nemá se vůči tomu, co modifikuje, jako akt k potenci, neboť je zahrnut v jeho dokonalém pojmu. Za druhé, vnitřní modus na rozdíl od metafyzické difference nemění formální povahu toho, k čemu přistupuje, neboť sám nemá žádný kvantitativní obsah, a proto nepůsobí esenciální odlišnost toho, co modifikuje. Za třetí, vnitřní modus na rozdíl od difference nemění ani formální povahu konstituovaného celku tak, že by spolu s tím, co modifikuje, konstitoval nějakou novou přirozenost.

Z těchto tří rozdílů se zdá nejzajímavější a pro Sanniga nejpodstatnější rozdíl první, neboť právě předpoklad, že *modifikovaná věc a modus se k sobě nemají jako potence vůči aktu*, Sannigovi umožňuje zdůvodnit, proč se pomocí nauky o vnitřních modech řeší problém Boží jednoduchosti.²³⁶ kde totiž není potence, tam není nedokonalost (neboť každá nedokonalost je privací dokonalosti, potenci k dokonalosti), a kde není poměr potence vůči aktu, tam není metafyzické složení. Zdá se také, že formulace tohoto prvního rozdílu je (na rozdíl od zbylých dvou rozdílů, které jsou uváděny klasicky) Sannigovým vlastním příspěvkem k pokusu o řešení problému Boží jednoduchosti.

2. Analogická jednoznačnost pojmu jsoucna

Pokud se jedná o otázku povahy distinkce mezi jsoucnem a jeho vymežujícími principy, postavil se Sannig, i přes jinak důležité rozdíly v zásadním ohledu na Ponciovu stranu, když připustil, že na základě obecných argumentů pro formální distinkci ji nutně musíme připustit i v tomto speciálním případě. Naproti tomu ve druhém bodě, který nás zajímá, se Sannig naopak přiklání k Mastriovi: podle jeho mínění totiž pojem jsoucna, navzdory své formální distinkci a dokonalé abstrahovanosti od vymežujících modů, není dokonale jednoznačný ve vztahu k Bohu a stvoření, ani ve vztahu k substanci a akcidentu, nýbrž je postižen určitou analogií atribuce²³⁷ (toto stanovisko označuje Sannig za všeobecně scotistickou nauku), která se však nicméně nevyklučuje s nejslabším typem jednoznačnosti. Jinými slovy, Sannig jednoduše v tomto bodě přijímá zcela za vlastní nauku Mastriovu, a to, jak se zdá, a nakolik je z jeho stručného výkladu možné posoudit, v podstatě beze změny.²³⁸ Z tohoto důvodu není třeba Sannigovu nauku v analogické jednoznačnosti pojmu jsoucna blíže vysvětlovat ani komentovat, neboť jsme se jí již podrobně věnovali u Mastria.

3. Charakter Sannigovy nauky

Máme-li tedy shrnout nauku o pojmu jsoucna tohoto pražského učenice a porovnat ji s teoriemi Bartoloměje Mastria a Jana Poncia, musíme v první řadě zdůraznit již zmíněnou

²³⁶ Sannig 1685, Met. d.2.q.3.n.5 str.184a.

²³⁷ „*Dico secundo: conceptus tamen obiectivus entis realis non est perfecte univocus respectu Dei et creaturae, substantiae et accidentis, sed aspersus est aliqua analogia attributionis...*“ – Sannig 1685, Met. d.2.q.2. str.181a.

²³⁸ Snad jediná Sannigova odchylka spočívá v tom, že poněkud jinak vyjadřuje podmínky dokonalé jednoznačnosti pojmu: „*Nota primo: conceptus univocus...est duplex: unus qui est univocus purus, seu perfecte univocus; et alter qui imperfecte univocus est; seu qui admixtam habet aliquam analogiam. Primus habetur, quando adsunt haec tres conditiones: prima; ut sit nomen commune, seu idem numero nomen, et eadem ratio, conveniens conceptui obiectivo, et univocatis. Secunda, ut ratio substantiae, seu essentiae per praefatum conceptum et nomen importatum sit in conceptu obiectivo univoco, et in univocatis secundum eundem modum. Tertia, ut ratio substantiae secundum eundem ordinem, et perfectionis gradum in univocata descendat...*“. Vidíme, že Sannig oproti Mastriovi zmiňuje navíc základní podmínku jednoznačnosti vůbec – totiž jednotu jména a pojmového obsahu (*ratio*), zatímco dvě nejsilnější Mastriovy podmínky (v našem výkladu podmínky 2 a 3) Sannig slučuje do jediné.

zásadní odlišnost Sannigovy nauky od učení jeho obou starších kolegů, spočívající v tom, že Sannig odmítá Mastriův a Ponciův závěr, že vnitřní mody nemohou plnit roli prvotních rozlišujících a konstitutivních principů Boha a stvoření, a trvá na přímočaré interpretaci Scotovy nauky, která jim právě tuto roli přisuzuje. Vědom si problémů, na které Mastrius i Poncius upozornili, však Sannig jak se zdá, přichází s vlastním vysvětlením, proč prostá náhrada diferencí za vnitřní mody, i při zachování formální distinkce mezi mody a modifikovanou realitou, postačí k obhajobě Boží jednoduchosti: a sice s tezí, že *modus se vůči modifikované věci nemá jako akt vůči potenci*. Pokud se týče jiných částí nauky o pojmu jsoucna, Sannig se svým hlasem připojuje k v jeho době již zjevně samozřejmé interpretaci Scota, že jsoucno jakožto pojem nadřazený deseti kategoriím je rodem, a rovněž bez problémů přejímá Mastriovu nauku o analogicky-jednoznačné predikaci pojmu jsoucna – mám-li si troufnout soudit na motiv, tak zřejmě proto, že poměrně přijatelně vysvětluje Scotova protirečící si vyjádření k možnosti analogie, aniž by bylo nutné některá z nich zavrhnout (jak víme, Sannig byl svým založením konzervativce).

Máme-li Sannigovu nauku zhodnotit jako celek, je myslím třeba říci, že Sannigův výklad o pojmu jsoucna se vyznačuje velkou jasností a přehledností, a zároveň v porovnání s Mastriem i Ponciem, asi největší věrností původní Scotově nauce. Cenou za to je ovšem fakt, že se takto do Sannigovy nauky přenesly do značné míry beze změny určité problémy a nejasnosti, které v původní Scotově nauce tkvěly, a které právě byly pro Mastria a Poncia důvodem pracných zkoumání a sporů, vedoucích místy až k modifikaci původní Scotovy nauky (to je právě případ Mastriova a Ponciova „vystrnadění“ modů z esence Boha a stvoření). Zdá se totiž, že Sannigův pokus o řešení problému Boží jednoduchosti popřením vztahu potence a aktu mezi realitou a jejím vnitřním modem je značně problematické, zvláště když vztah potence a aktu připustíme mezi metafyzickým rodem a diferencí, a když mezi modifikovanou realitou a jejím modem připustíme formální distinkci. Jinými slovy, Poncius by Sannigovi jistě namítl: z jakého důvodu je tento vztah v jednom případě připuštěn a v jiném odmítnut? A Mastrius by se otázal: jestliže tedy vnitřní mody nemění esenci věci, znamená to, podobně jako tvrdil Faber, že Bůh a stvoření se od sebe navzájem esenciálně neliší? Na tyto otázky nenalézám u Sanniga žádnou pádnou odpověď – což může, ale nemusí být důsledkem stručnosti jeho výkladu. Při hodnocení Sannigova kursu tváří v tvář těmto nezodpovězeným otázkám je však na druhou stranu třeba mít na paměti, že jeho cílem bylo na prvním místě stručně, jasně a věrně vyložit filosofickou nauku Dunse Scota: a tento záměr se mu nepochybně podařilo splnit s mimořádným úspěchem.

CRESCENTIUS KRISPER

S postavou Crescentia Krispera dospíváme nejen k závěru naší práce, ale, jak už bylo řečeno, i k závěru historického období druhé scholastiky jako takové. Do jakého tvaru tedy u tohoto myslitele dospěla nauka o pojmu jsoucna, základní kámen metafyziky, s ohledem na to, jak této vědě scotisté rozuměli? Již výše jsme se zmínili o tom, že za největší autoritu ze starších scotistických autorů byl Krisperem považován „kníže scotisů“ Mastrius, a že pokud jde o metafyziku, odchýlil se Krisper od jeho nauky podle svých vlastních slov pouze v jediném bodě: tímto bodem je, jak nyní prozradím, Mastriova nauka o analogicko-jednoznačné predikaci jsoucna, již Krisper popírá, a zastává tezi, že analogie, která jakoby „zvnějšku“ afikuje pojem jsoucna, nijak neruší jeho jednoznačnost. Z tohoto důvodu se tomuto bodu Krisperovy nauky budeme věnovat jako prvnímu.

1. Kritika analogické jednoznačnosti jsoucna

Podívejme se tedy blíže na Krisperovu argumentaci proti Mastriovi. Krisper vychází od Mastriova důvodu analogičnosti pojmu jsoucna, jímž je skutečnost, že není Bohem a stvořením participován rovnou měrou, nýbrž prvotně a dokonalejším způsobem Bohem, a teprve druhotně stvořením;²³⁹ a odpovídá na tento argument tím, že staví Mastria do dilematu: Působí tyto rozdíly v participaci pojmu jsoucna nějakou *vnitřní* odlišností v samotném pojmu jsoucna, nebo jsou to pouze rozdíly přístupující z vnějšku, které samotný obsah pojmu jsoucna nijak nemění?

Pokud Mastrius připustí, že jde o pouze vnější rozdíly, pak, říká Krisper, připustil dokonalou jednoznačnost pojmu jsoucna; pokud však by naopak chtěl tvrdit, že rozdílnost způsobu participace pojem jsoucna nějak vnitřně zasahuje, pak by podle něj pojem jsoucna nebyl dokonale abstrahovaný a jednotný – tento důsledek však Mastrius nepřipouští, neboť, jak víme, pojem jsoucna za dokonale abstrahovaný a jednotný považuje, třebaže podle jeho mínění není tato abstrakce založena na formální distinkci ve věci samé, nýbrž pouze na distinkci virtuální.²⁴⁰

V tom spočívá Krisperův základní argument, který dále vlastně už jen podrobně vysvětluje a opevňuje proti námitkám:²⁴¹

A at' Mastrius neříká: Ačkoliv tato rozdílnost a nerovnost není pojmu jsoucna vnitřní nýbrž vnější, takže nepochází z povahy jsoucna, nýbrž z modu bytí, který jsoucno získává teprve ve stavu vymezenosti, přece tato vnější nerovnost stačí k tomu, aby vyvolala jeho analogičnost.

Proti tomu stojí: Taková rozdílnost naprosto neodstraňuje dokonalou jednoznačnost jsoucna. Kdyby totiž taková rozdílnost stačila k analogičnosti, byly by analogickými všechny metafyzické grady, neboť u všech se tato vnější rozličnost vyskytuje. Mimoto: k čemu by byly čtyři stupně jednoznačnosti, které vymezil Scotus? Jistě ne pro analogii, protože o tom u Scota není ani slovo – tedy výlučně pro jednoznačnost v užším a širším slova smyslu. Proto je jistě lépe říci podle Scota: „Jsoucno je vnitřně jednoznačné, připouští však z vnějšku nedokonalou analogii“, než podle Mastria „jsoucno je analogické, připouští však jednoznačnost“...

²³⁹ „Respondent adversarii, praesertim Mastrius: Ens ab inferioris non ex aequo participari, sed perfectiori modo et prius reperitur in Deo, quam creatura: et a hoc capite potest esse analogum, stans cum univocatione.“ – Krisper 1735, Met. d.1.q.7. str.35b

²⁴⁰ „Contra est: Supposita unitate et praecisione perfecta conceptus objectivi entis, ut etiam tenet Mastrius, vel tale perfectius, prius et posterius ponit intrinsecam diversitatem in ratione entis vel non? Si non: habetur intentum. Si primum: ergo ille conceptus entis non est perfecte unus et praecisus.“ – Krisper 1735, Met. d.1.q.7. str.35b.

²⁴¹ „Nec dicat Mastrius: Quamvis ista diversitas et inaequalitas non sit intrinseca, sed extrinseca, ita ut non oriatur ex natura entis, sed ex modo essendi, quem acquirit in statu contradictionis [lege: contractionis], sufficit tamentalis inaequalitas extrinseca ad inducendam analogiam. Contra est: Talis diversitas minime tollit perfectam univocationem entis; nam si talis diversitas sufficeret ad analogum, omnes gradus metaphysici essent tales, quia in omnibus talis extrinseca diversitas reperitur. Deinde ad quid essent 4 gradus univocationis assignati a Scoto? Certe non pro analogia, quia hoc minime auditur a Scoto; unde solum pro univocatione strictiori, et latiori; quare certe melius est iuxta Scotum dicere: ens esse ab intrinseco univocum admittens ab extrinseco analogiam imperfectam, quam iuxta Mastrium: esse analogum admittens univocationem... Nec dicat ultra Mastrius: licet illa inaequalitas principaliter oritur ab extrinseco, ex modis contrahentibus, potest tamen dici oriri ab intrinseco ex ipsa ratione communi entis, quia est fundamentaliter capax, et exigitiva differentium inaequalium, quod contingit absque laesione unitatis illius conceptus. Contra est: Hoc etiam dici posset de omnibus gradibus praedicamentalibus genericis, quia sunt fundamentaliter capaces inaequalium differentiarum. Deinde concipiens conceptum entis vel concipit istas diversas exigentias, vel non? Si non, ergo habetur intentum: si vero concipit: ergo non habet conceptum perfecte unum, sed diversum entis...“ – Krisper 1735, Met. d.1.q.7. str.35b-36a

A dále at' Mastrius neříká: ačkoliv principiálně pochází ona nerovnost z vnějšku (z vymezujících modů), lze přesto říci, že pochází zevnitř, ze sama obecného pojmového obsahu jsoucna, a to proto, že má fundamentální schopnost a potřebu přijmout nerovně rozlišující určení – a to bez porušení jednoty tohoto pojmu.

Proti tomu stojí: Totéž by se dalo říci i o všech generických kategoriálních metafyzických gradech, neboť mají fundamentální schopnost přijmout nerovně diference.

Mimoto: pojímá, nebo nepojímá tyto různé potřeby pojmu jsoucna ten, kdo pojímá pojem jsoucna? Jestliže ne, máme co jsme chtěli dokázat. Jestliže ano, pak nemá pojem jsoucna naprosto jednotný, nýbrž rozrůzněný...

Jak vidíme, Krisper důsledně popírá, že by jakákoliv nerovnost či různý stupeň dokonalosti participace pojmu měl, za předpokladu jeho jednoznačnosti a dokonalé abstrahovanosti, jakýkoliv vliv na *logickou povahu* takového pojmu: Vše to, co tvrdí Mastrius o těchto rozdílech mezi tím, jak se (objektivní) pojem jsoucna nachází v Bohu a jak ve stvoření, může být pravda, avšak z logického hlediska to nemá žádný vliv na způsob, jakým se pojem jsoucna o svých předmětech predikuje: neboť tento způsob predikace je dán vnitřní povahou pojmu jsoucna, vůči níž jsou všechny tyto skutečnosti (za uvedených, Mastriem sdílených předpokladů dokonalé abstrahovanosti a jednoty pojmu jsoucna) vnější, a proto nijak nenarušují dokonalost jednoznačné predikace tohoto pojmu.

Zdá se tedy, že v kritice Mastriovy nauky o analogické jednoznačnosti pojmu jsoucna se Krisper v zásadě shoduje s pochybnostmi, které jsme o této nauce vyslovili výše. Na druhou stranu, samotná Krisperova argumentace vzbuzuje podezření, zda nakonec nejde vlastně jen o *quaestio de nomine*, terminologický spor: totiž spor o to, zda se stupně jednoznačnosti, které stanovil Scotus, a které musí přijmout i Krisper, mají nazývat stupni *dokonalosti* jednoznačnosti. Co do věcné nauky se totiž, jak se zdá, Mastrius a Krisper shodují: I Mastrius, jak jsme viděli výše, připouští, že „nerovnost participace“ analogicky-jednoznačného pojmu je tomuto pojmu zcela vnější, a nijak neruší jeho dokonalou jednotu, a Krisper zase uznává, že ač vnější, tato nerovnost participace existuje. Jediný spor je tedy o to, zda jednoznačnost pojmu spočívá výlučně v jeho jednotě, a proto je vždy stejně dokonalá, nezávisle na tom, jakým způsobem takový pojem „sestupuje“ do svých podřazených pojmů, a nebo zda se kromě jeho jednoty na dokonalosti jednoznačnosti pojmu podílí také tento způsob participace podřazenými pojmy: což je v posledku spor o význam termínu *jednoznačnost*. Jestliže se tedy přikláním spíše ke Krisperově kritice, je to proto, že nevidím důvod, zatěžovat význam tohoto termínu ohledem na způsob participace v podřazených pojmech – zdá se být totiž rozumnější zachovat pojem jednoznačnosti jako čistý kontradiktorní opak mnohoznačnosti, která spočívá právě v nejednotě pojmu.

Tolik tedy k jedinému deklarovanému „spornému“ bodu mezi Mastriem a Krisperem v metafyzice; a nyní přistupme k druhému z témat, jež u našich pozdních scotistů sledujeme, a sice k problému jsoucna a jeho vymezujících principů.

2. Recepce Mastriovy nauky o vymezování jsoucna

Vzhledem k tomu, že Krisper jiný sporný bod v metafyzice mezi sebou a Mastriem neudává, očekávali bychom, že jeho nauka o způsobu a principech rozlišení jsoucna na Boha a stvoření bude shodná s Mastriovou – a tak tomu skutečně do značné míry je, nikoliv však zcela: Ukazuje se totiž, že Krisper se dopouští drobných odchylek od Mastriovy nauky, a to ve zřejmé snaze vyjasnit právě onen její „temný bod“, týkající se otázky, *mezi čím se ve skutečnosti nalézá virtuální distinkce*, která je reálným základem objektivní precize pojmu jsoucna. Právě tyto odchylky a pokusy o vyjasnění nás budou zajímat, a mimoto si přiblížíme ještě některé argumenty, kterými se Krisper pokouší řešit námitky „ponciovského“ typu proti

zavedení virtuální distinkce (tj. námitky z obecné platnosti scotistických důkazů formální distinkce).

a) Vyrovnání s Mastriovými nejasnostmi

Jak jsme si ukázali výše, důsledně domyšleno by z Mastriovy teorie vyplývalo, že virtuální distinkce, která je podle Mastria věcným předpokladem objektivní precize pojmu jsoucna, se nenalézá mezi vnitřními mody konečnosti a nekonečnosti, a esencí (ať už jsoucna, či Boha a stvoření), k níž přistupují, ale kterou nekonstituují (tam je totiž podle Mastria nedokonalá distinkce formální), nýbrž „uvnitř“ esencí Boha a stvoření, mezi dvěma jejich navzájem virtuálně odlišnými konstitutivními principy, které se vůči sobě mají jako tomistický rod a difference. Viděli jsme však také, že z některých Mastriových vyjádření vyplývá, že si tento důsledek zcela neuvědomuje, a že místy jako by přece jen za tyto virtuálně odlišné konstitutivní principy považoval vnitřní mody. Podívejme se nyní, jak se tato nejasnost Mastriovy nauky odrazila v její recepci u Krispera.

Za prvé je třeba říci, že Krisper naprosto bez výhrad přijímá Mastriův výklad podstaty rozdílu mezi adekvátním a neadekvátním pojmem: Mastriův výklad nejen že takřka doslova opakuje, ale navíc toto rozlišení klade jako speciální přípravnou tezi²⁴² pro závěr, že pojem jsoucna je neadekvátní a zakládá se pouze na virtuální distinkci.²⁴³ Dále, Krisper opakuje i Mastriovu argumentaci, která popírá, že by vnitřní mody byly *apriorní* a *kviditativní* konstitutivní principy, a to na základě principu, že vnitřní mody vyžadují již konstituovanou esenci, kterou teprve mohou modifikovat.²⁴⁴ Mimoto však Krisper rovněž výslovně činí závěr, který Mastrius nečinil – a sice, že nejsou-li vnitřní mody těmito konstitutivními principy, musí jimi být něco jiného: nějaké jiné, nám neznámé principy, které se mají vůči jsoucnu jako pouze virtuálně odlišné difference. Nejjasněji tento závěr však Krisper kupodivu nevyjadřuje v metafyzice, nýbrž již v logice, při obhajobě teze, že vnitřní modus nemění formální povahu věci.²⁴⁵

²⁴² „*Praeter modum confuse et indistincte concipiendi, eo quod quaedam res aliquam realitatem ex natura rei communem cum alia habeant quae si adaequate concipitur, statim illa inferiora illam includentia dicuntur confuse et indistincte concipi, ut in rebus praedicamentalibus, datur etiam alius modus confuse et indirecte concipiendi...datur etiam modus confuse et indirecte concipiendi, et indistincte, eo quod possit aliqua res inadaequate concipi ob aliquam convenientiam et inchoatam similitudinem utpote virtuaelem vel fundamentalem, quam habet cum alia re, ut in rationibus transcendentibus, quae non fundantur in aliqua natura communiter reperta a parte rei existente in Deo et creatura, sicut illa, de qua prop. 1. dictum est.*“ – Krisper 1735, Met. d.1.q.7. str.23a

²⁴³ „*Assero ad quaestionem: Conceptus entis non est rigorose distinctus formaliter ex natura rei a Deo et creatura, sed potius formaliter virtualiter, seu fundamentaliter.*“ – Krisper 1735, Met. d.1.q.4. str.23b

²⁴⁴ „*Dum Scotus dicit ens contrahe i ad Deum et creaturam per finitatem eet infinitatem, Adversarii male intelligunt hanc esse contradictionem [lege: contractionem] a priori, quasi una realitas communis posset primo contrahi ad essentialiter distincta plura per modos intrinsecos; nam modus intrinsecus non constituit suam rem in esse quidditativo, sed supponit constitutam; cum modus intrinsecus non variat rationem rei, ut fert communis maxima Scoti; ideo modus nequit esse prima ratio contrahendi realitatem ad constituendum plura essentialiter distincta; inde illa summa perfectio Dei est eius prima ratio constitutiva, quae modificatur per infinitatem, et ideo tantum haec est ratio a posteriori distinctiva Dei, illa autem realitas entis, si esset perfecte distincta ab illa summa perfectione, esset perfectibilis, et ideo potentialis, unde proprie loquendo finitas et infinitas non sunt modi contractivi Entis, sed modi Dei et creaturae, seu Deitatis et creatureitatis.*“ – Krisper 1735, Met. d.1.q.4. str. 24a.

²⁴⁵ „*Nec dicas: Deus est specie differens a creatura: ergo infinitas variat rationem, cuius est modus; sed infinitas est modus intrinsecus: ergo modus intrinsecus non est, qui non variat rem, cuius est modus. Respondeo negando consequentiam, nam false supponitur finitatem et infinitatem primo in se contrahere ens ad Deum et creaturas; nam ex illis non potest primo colligi, quod Deus et creatura specie distinguantur, sed sunt aliae quaedam formalitates nobis ignotae, quibus contrahitur ens ad deum et creaturas, sicut quaelibet natura creata habet suam perfectionem quae est distincta aliquo modo a natura specifica ipsius, secundum quam per se primo distinguitur a qualibet natura creata, quae perfectio est modus intrinsecus, et sic perfectio Dei, qua maior*

A neříkej: Bůh je druhově odlišný od stvoření, tedy nekonečnost mění povahu (ratio) toho, co modifikuje. Ale nekonečnost je vnitřní modus: tedy vnitřní modus není něco, co nemění věc, již je modem.

Odpovídám popřením konsekvence, neboť se chybně předpokládá, že to, co prvotně o sobě rozlišuje jsoucno na Boha a stvoření, je konečnost a nekonečnost, neboť na základě konečnosti a nekonečnosti nelze prvotně vyvodit, že se Bůh a stvoření liší druhově. Jsou to jakési jiné, nám neznámé formality, skrze něž se jsoucno rozlišuje na Boha a stvoření; a tak jako má jakákoliv stvořená přirozenost svoji dokonalost, která je nějakým způsobem odlišná od její specifické přirozenosti, skrze niž se o sobě prvotně liší od jakékoliv [jiné] stvořené přirozenosti, přičemž ona dokonalost je vnitřním modem této přirozenosti, tak se dokonalost Boží, nad niž si nelze myslit větší, nazývá nekonečnou, zatímco dokonalost stvoření je konečná. A protože my nejsme schopni tuto nejvyšší dokonalost Boží pojmut snadněji, než skrze modus nekonečnosti, říkáme, že se jsoucno vymezuje nekonečností. Tato nekonečnost v oné nejvyšší dokonalosti nic nemění, neboť to není kvantitativní gradus konstituující novou přirozenost, nýbrž pouze modifikuje přirozenost, která je zde už dříve, a která může být v Bohu nazvána božskostí, ve stvoření tvorskostí

Jak si pravděpodobně pozorný čtenář povšiml, tento text Krisper takřka doslova převzal: nikoliv však od Mastria, nýbrž – od Poncia! A sice z jeho dodatečného výkladu o vnitřních modech, který jsme si na příslušném místě přiblížili.²⁴⁶ Krisper dokonce ani neopravil termín *formalita* ve větě „*jsou to jakési jiné, nám neznámé formality*“, který byl na místě u Poncia, hájícího formální odlišnost jsoucna od jeho vymezujících principů, méně však již u Krispera, který ji s Mastriem popírá. Krisperovi však šlo zřejmě o to, jasně vyjádřit důsledek, který Mastrius nebyl s to sám ze své nauky vyvodit, který se však nalézá v čisté formě u Poncia: a sice nutnost *jiných* vymezujících principů jsoucna, než jsou vnitřní mody konečnosti a nekonečnosti, neboť jim byla tato funkce Mastriem, a posléze i Ponciem upřena.²⁴⁷ Proto Krisper sáhnul po Ponciově textu, nepodařilo se mu ho však do vlastního výkladu zcela organicky včlenit.

Zdálo by se tedy, že Krisper dotáhl to, v čem Mastrius zcela neuspěl, a dovedl jeho nauku k jasnosti a konsistenci: nyní by stačilo pouze učinit poslední krok a říci, že mezi jsoucnem a oněmi „neznámými formalitami“ je virtuální distinkce, zatímco mezi takto konstituovanými esencemi Boha a stvoření na jedné straně a jejich vnitřními mody konečnosti a nekonečnosti na straně druhé je distinkce formální-modální.

Bohužel tomu tak však zcela není. Krisper totiž „dotáhl“ Mastriovu nauku nejen tímto prvním směrem, v němž se vnitřní mody důsledně vyloučí jakožto esenciální konstitutivní principy esence, ale i směrem opačným, implikovaným Mastriem na jiných místech, v němž se naopak distinkce mezi mody a tím, co modifikují, prohlásí za virtuální, a tak se vlastně vnitřní mody implicitně po věčné stránce do esence „vrátí zpět“. Krisper totiž nejen že

excogitari non potest, dicitur infinita et creaturae finita, quia nos facilius non possumus concipere illam summam perfectionem Dei, quam per modum infinitatis; propterea dicitur Ens contrahi per infinitatem, quae infinitas in illa summa perfectione nihil variat, cum non sit gradus quidditativus constituens novam naturam, sed priorem tantum modificat, quae in Deo Deitas, in creatura Creatureitas posset nominari – Krisper 1735, Log. d.3.s.3.q.7. str.256a.

²⁴⁶ Viz výklad na str. 73, vlastní Ponciův text pro srovnání se nachází na této straně v pozn. 299.

²⁴⁷ Mám podezření, že Poncius byl k této své nauce jakožto možnosti, jak ve své filosofii dát nějaké místo vnitřním modům, inspirován až naukou Mastriovou, v níž nutnost *jiných* konstitutivních principů v náhradu za mody vyloučené z esence byla již implicitně přítomna, i když Mastriem nenahlednuta. Poncius si zřejmě po seznámení s Mastriovou naukou tento důsledek uvědomil, a tu mu svítla možnost, jak zachovat svoji nauku o diferencích jako vymezujících principech jsoucna, a přitom vrátit do hry Scotovy vnitřní mody. A Ponciovou naukou se poté opět inspiroval Krisper, když stál před úkolem, jak vyjasnit nauku Mastriovu.

častokrát říká, že pojem jsoucna je abstrahovaný *od modů*²⁴⁸ (taktovému vyjádření se, jak si vzpomínáme, Mastrius vždy vyhnul tím, že užil nějakého jiného opisu, jako „od svých podřazených pojmů“ apod.), z čehož vyplývá, že virtuální distinkce, která je předpokladem takové abstrakce pojmu jsoucna, musí být mezi jsoucnem a jeho vnitřními mody, nýbrž dokonce na více místech *výslovně hájí* tezi, že distinkce mezi vnitřními mody a modifikovanou věcí je distinkcí *virtuální*;²⁴⁹ spor, který tím pochopitelně vznikne s Mastriovou naukou o nedokonalé formální distinkci mezi modem a modifikovanou realitou se pak Krisper pokouší vyřešit *ztotožněním* této Mastriovy distinkce s typem distinkce virtuální.²⁵⁰

Dodávám zadruhé: *Onu nejmenší formální distinkci, která je mezi esencí a jejími vnitřními mody, jako například mezi esencí Boží a jeho nekonečností: ...můžeme nazvat distinkcí virtuální; ne však pouze virtuální, nýbrž formální virtuální... přesto se musí nazývat distinkcí formální, protože je distinkcí mezi formalitou a vnitřním modem.*

Tyto Krisperovy řádky jsou skutečně zářející: zdá se totiž, že se Krisper pokouší ztotožnit neztotožnitelné. Jak víme, zásadní rozdíl mezi virtuální a formální distinkcí spočívá v tom, že distinkce virtuální je pouze potenciální, zatímco distinkce formální je aktuální. Potence a akt jsou však neslučitelné pojmy: jak by tedy mohla být nějaká distinkce zároveň virtuální a zároveň formální? Vždyť modus se od formality liší buď po věcné stránce, nezávisle na úkonu rozumu, pak jde však o plnokrevnou formální distinkci, nikoliv o distinkci virtuální, a nebo jeho odlišnost není takto nezávislá na rozumu, a poté se určitě nejedná o případ *distinctio formalis a parte rei*.

Nebo máme Krisperovi rozumět tak, že ve skutečnosti existuje distinkce *jak* uvnitř samotných realit Boha a stvoření, tj. mezi jsoucnem a oněmi neznámými quasi-tomistickými diferencemi, a tato distinkce je čistě virtuální, *tak* distinkce mezi těmito realitami a jejich příslušnými vnitřními mody, která není čistě virtuální, nýbrž do určité míry po věcné stránce aktuální? To ale odporuje většímu počtu míst, kde Krisper velmi důsledně právě čistou virtualitou distinkce mezi jsoucnem a vnitřními mody konečnosti a nekonečnosti zdůvodňuje jednoduchost Boží: neboť právě kvůli čisté virtualitě této distinkce není složení jsoucna a příslušného modu reálné, ale pouze intencionální se základem ve věci.²⁵¹

²⁴⁸ „*At nos in praecedentibus docemus ens respectu Dei et creaturae non dicere realitatem, nec esse potentialitatem, sed solum conceptum praecisum a modis, non omnino ex natura rei, sed per intellectum rem inadaequate concipientem...*“ – Krisper 1735, Met. d.1.q.7. str.37b

²⁴⁹ Viz Krisperovo řešení námitek, kterým se budeme zabývat níže.

²⁵⁰ „*Addo 2. Distinctio illa formalis minima, ut inter essentiam et modos intrinsecos eius v. g. inter essentiam Dei et eius infinitatem: ...posset esse dici virtualis, sed non tantum virtualis, sed formalis virtualis. ...formalis tamen dici debet, quia est inter formalitatem et modum intrinsecum.*“ – Krisper 1735, Log. d.3.s.3.q.8. str.278a.

²⁵¹ „*Respondeo negando maiorem: Quia ad genus metaphysicum potissimum duae requiruntur conditiones: Primo; ut dicat non purum conceptum, se drealitatem habentem esse in rebus: Secundo; quod haec realitas sit potentialis ad aliam realitatem actualem, ex quibus oritur compositio metaphysica, quae excludi debet a Deo. At nos in praecedentibus docemus ens respectu Dei et creaturae non dicere realitatem, nec esse potentialitatem, sed solum conceptum praecisum a modis, non omnino ex natura rei, sed per intellectum rem inadaequate concipientem, consequenter ei solum tribuimus potentialitatem per opus intellectus unius conceptus ad aliud; quo non obstante Deus adhuc manet realiter actus purissimus excludens omnem potentialitatem realem, non tamen ex parte intellectus, qui non potest rem simplicem perfectissimam unice simplici et perfecta cognitione ob imbecillitatem suam complecti. Hinc male respondent aliqui Scotistae ens non esse genus, quia tantum contrahitur per modos, non per differentias; nam per hoc non excludunt veram potentialitatem, si tenent ens dicere realitatem proprie ex natura rei distinctam, quia ubicumque ponitur, habet rationem partis, quod est genus.*“ – Krisper 1735, Met. d.1.q.7. str.37b (podtržení L.N.).

Aby něco bylo metafyzickým rodem, musí být splněny především dvě podmínky: za prvé, aby se nejednalo o pouhý pojem, nýbrž realitu mající reálné bytí, a za druhé, aby tato realita byla potenciální vůči jiné aktuální realitě. Z takových dvou realit pak vzniká metafyzické složení, které je nutno u Boha vyloučit. My jsme však v předcházejícím výkladu učili, že jsoucno není ve vztahu k Bohu a stvoření realitou, ani potencialitou, nýbrž pouze pojmem abstrahovaným od modů: a to vůbec ne po věčné stránce, nýbrž jen skrze neadekvátní pojmání rozumem. V důsledku toho také přisuzujeme jsoucnu potencialitu pouze na základě výkonu rozumu, potencialitu jednoho pojmu vůči jinému. To nijak nebrání tomu, aby Bůh zůstal reálně tím nejčistším aktem, vylučujícím jakoukoliv reálnou potencialitu (nikoliv však potencialitu pocházející od našeho rozumu, který kvůli své slabosti není schopen jednoduchou a nanejvýš dokonalou věc obsáhnout jediným jednoduchým a dokonalým poznávacím aktem).

Odtud je zřejmé, že někteří scotisté odpovídají špatně, když tvrdí, že jsoucno není rodem proto, že je vymezováno pouze mody a nikoliv diferencemi. Neboť tím nevylučují skutečnou potencialitu, jestliže totiž (podle nich) platí, že jsoucno vyjadřuje realitu ve vlastním smyslu ex natura rei odlišnou. Kdekoliv se totiž taková realita předpokládá, má charakter části, což znamená, že je rodem.

Pokud bychom toto a podobná místa chtěli uvést do souladu s výše navrženou interpretací, museli bychom je vyložit tak, že když zde Krisper hovoří o vnitřních modech, nemá ve skutečnosti na mysli tyto mody samotné, nýbrž právě ony „neznámé formality“, které prvotně konstituují Boha a stvoření na způsob tomistických diferencí. Je ovšem otázkou, zda by Krisperův text podobnou interpretací snesl.

Zdá se tedy, že nejasnost, již jsme si všimli v Mastriově výkladu, se Krisperovi nakonec vyřešit nepodařilo: naopak ji ještě zvýraznil tím, že protikladné důsledky u Mastria pouze implicitně obsažené výslovně vyvodil, aniž však vzniklé dilema jasně vyřešil jedním nebo druhým způsobem.

b) Obhajoba virtuální distinkce

Druhý bod, který nás zajímá na Krisperově nauce vztahu jsoucna a jeho vymezujících principů, je jeho argumentace, již hájí možnost zavést virtuální distinkci jakožto dostatečnou podmínku objektivní precize v případě pojmu jsoucna, aniž se tím zcela podkopají obecné scotistické důvody pro formální distinkci. Zde totiž, jak se ukázalo, tkví pravděpodobně největší problém mastriovské nauky o pojmu jsoucna.

Připomeňme, že Mastriovo řešení této Ponciovy námitky spočívalo v posledku na předpokladu, že podobnost mezi stvořenými jsoucnými je po věčné stránce aktuální, a proto se musí zakládat na aktuálně odlišné společné formalitě, zatímco podobnost Boha a stvořené věci po věčné stránce aktuální není, a proto takovouto společnou formálně odlišnou realitu nevyžaduje. Problém této odpovědi, na který Poncius poukázal, spočívá v tom, že aktuální podobnost stvořených věcí v takto silném smyslu je ve skutečnosti předpoklad, který je nedokázaný, ani není patrná žádná možnost jeho důkazu.

Jak se však s touto námitkou vyrovnává Krisper? Náš autor si je zřejmě dobře vědom její palčivosti, neboť se jejímu řešení věnuje velmi rozsáhle na třech místech: a sice v logice, když pojednává o formální distinkci, důkazech pro její existenci a jejích kritériích, v metafyzice při výkladu o pojmu jsoucna, a mimoto rovněž v teologii, při výkladu o Boží jednoduchosti (zde totiž Krisper nauku o virtuální distinkci mezi jsoucnem a jeho vymezujícími principy použil poprvé, neboť, jak víme, kurs teologie sepsal dříve než kurs filosofie). Krisperovy pokusy o řešení této námitky se co do hlavní myšlenky shodují s Mastriovým přístupem; v podrobnostech se však poněkud liší. Krisper si námitku většinou klade ve formě argumentu, který dokazuje formální distinkci mezi vnitřními mody a tím, co modifikují. Tak například ve své Logice, v bezprostřední návaznosti na výše citovaný úryvek,

v němž Krisper zavádí „formální virtuální“ distinkci mezi modem a modifikovanou věcí, Krisper následujícím způsobem vyvrací možnou námitku:²⁵²

Neříkej: Vnitřní modus je aktuálně modifikující, věc však není aktuálně modifikující: tedy se modus od věci liší nikoliv virtuálně, nýbrž aktuálně a formálně.

Důkaz konsekvence: Kdyby se modus od věci lišil pouze virtuálně, byl by před úkonem rozumu s věcí formálně totožný, a tak by o něm platilo, že je aktuálně modifikující, a zároveň není aktuálně modifikující. Aby se tedy toto nestalo, je třeba, aby byl modus od věci odlišný formálně.

Odpovídám distinkci v antecedentu: je modifikující vzhledem ke své věci co do pojmu se základem ve věci bez úkonu rozumu abstrahujícího vnitřní modus od příslušné věci – popírám; s úkonem abstrahujícího rozumu – připouštím.

K důkazu konsekvence: provádím distinkci v premise minor: uvedené by platilo o tomtéž formálně – popírám, virtuálně – připouštím. Ona udaná určení totiž nejsou formálně ve vztahu kontradikce před úkonem rozumu provádějícího precizi; a dále, protože jsou věc a modus uchopitelné různými neadekvátními pojmy, je jim společná adekvátní formalita virtuálně odlišná: a kontradikce nevzniká, protože se netýká jednoho a téhož předmětu, nýbrž již rozlišeného skrze precizi.

Tedy jinými slovy, abychom poněkud objasnili Krisperův ne zcela dobře srozumitelný text: Scotistický důkaz formální distinkce vycházející z nemožnosti kontradikce předpokládá, že pojmy, které jsou v kontradikci, jsou adekvátní; nejsou-li adekvátní, nejedná se o kontradikci reálnou, nýbrž podmíněnou abstraktivním úkonem rozumu. Po abstraktivním úkonu rozumu však sice již máme dva kontradiktorní pojmy, ovšem zase se nepredikují o jedné a téže věci, neboť se o věci predikují pouze natolik, nakolik byla rozumem rozlišena na dva různé objektivní pojmy.

Kritériem pro rozhodnutí, kdy scotistické důkazy skutečně dokazují formální distinkci, a kdy nikoliv, je tedy to, zda se v důkaze operuje adekvátními či neadekvátními pojmy – to je závěr, k němuž Krisper ve většině svých argumentů nakonec dospívá, jak si můžeme dokumentovat ještě na pasáži, kde se Krisper výslovně zabývá otázkou, jaké jsou neomylné znaky přítomnosti formální distinkce. Z pěti tradičně uváděných znaků (jako je různost definic, apod.) je nakonec nucen připustit jako zcela neomylný pouze jediný: a to uchopitelnost dvěma různými adekvátními pojmy.²⁵³

²⁵² „*Nec dicas: Modus intrinsecus est actualiter modificativus, res autem ipsius non est actualiter modificativa, ergo modus intrinsecus non distinguitur virtualiter, sed actualiter et formaliter a re. Consequentia probatur: si modus tantum esset distinctus a re virtualiter, sic esset ante intellectum idem formaliter cum re, sed taliter posset de ipso verificari, quod esset actualiter modificativus, et non esset actualiter modificativus: ergo ne hoc contingat, debet modus esse actualiter formaliter distinctus a re. Respondeo distinguendo antecedens: est modificativus suae rei secundum rationem cum fundamento in re sine opere intellectus praescindentis modum intrinsecum a sua re nego, cum opere intellectus praescindentis concedo antecedens, ad probam distinguo minorem de eodem ante intellectum formaliter nego, virtualiter concedo. Illa enim specificata non sunt formaliter contradictoria ante intellectum praescindentem, adeoque cum per intellectum res, et modus sint conceptibiles diversis conceptibus inadaequatis, quorum unus sit rei, alter modi: ideo formalitas adaequata ipsis communis est virtualiter distincta: neque est contradictio, cum non sit de obiecto unico, sed iam praeciso.*“ – Krisper 1735, Log. d.3.s.3.q.8. 278a. Jde právě o jedno z míst, na něž jsem se odvolával výše, kde Krisper virtuální distinkci mezi mody a modifikovanou věcí výslovně hájí. Podobné místo, ale ještě poněkud méně jasně, se nalézá v teologii: **Crescentius Krisper**, *Theologia scholae scotisticae*, Tomus I, Augustae Vindellicorum 1728, tr.1.d.3.q.2. str. 79b.

²⁵³ „*Quamvis omnia quinque signa...possunt esse sufficientia signa pro distinctione formali, tamen potius reduci debent ad unicum scilicet ad separabilitatem duorum secundum conceptibilitatem ex natura rei exigitam in ordine ad intellectum perfecte, et adaequate concipientem. Ratio est, quia illa signa non sint semper, et infallibiliter signa, nisi contineant illam separabilitatem secundum conceptibilitatem ex natura rei exigitam in ordine ad intellectum perfecte et adaequate concipientem: ergo aliquando sunt legitima signa, aliquando vero non, uti audietur mox ex obiectionibus, sed illa separabilitas semper est tale signum; nam si intellectus*

Otázka, kterou by zde však bylo možné položit, zní: jak poznáme, zda se jedná o pojmy adekvátní nebo neadekvátní? Jaké možnosti máme k jejich rozlišení, pokud ještě nevíme, zda mezi jejich formálními předměty existuje formální, nebo pouze virtuální distinkce? Odpověď nepochybně musí znít, že ze samotných pojmů to poznat nelze: jak adekvátní, tak neadekvátní pojmy jsou dokonale abstrahované skrze objektivní precizi, v sobě jednotné a jednoznačně predikovatelné o členech svých rozsahů. Adekvátnost a neadekvátnost pojmu totiž spočívá výlučně v tom, zda je jeho formálním předmětem nějaká „celá“ formalita, nebo pouze její virtuálně odlišná „část“. Z toho však dále plyne, že adekvátnost a neadekvátnost pojmu jakožto kritérium formální distinkce je kruhové: nevíme-li, je-li předmět pojmu formálně odlišný, nevíme, zda je pojem adekvátní, a nevíme-li, zda je pojem adekvátní, nevíme, zda je jeho předmět formálně odlišný.

Zdá se tedy, že jsme nuceni učinit závěr, že přijetím Mastriovy nauky o virtuální distinkci jako postačující podmínce pro abstrakci neadekvátního pojmu se Krisper skutečně dostal do situace, před níž varoval Poncius: že již není schopen poskytnout korektní kritérium formální distinkce, což vlastně znamená, že nemá prostředky, jak by alespoň v některých případech formální distinkci nekruhově dokázal. Že je tomu skutečně tak, si ukažme ještě na jednom úryvku Krisperovy argumentace, v němž Krisper přímo řeší námitku, že předpoklad více formalit v jedné věci je zbytečný, jsou-li možné neadekvátní pojmy:²⁵⁴

***Řekneš:** zbytečně se zmnožují formality, neboť vše lze vysvětlit předpokladem pouze jediného reálného formálního určení, a většího počtu formálních určení odlišných pouze intencionálně, neadekvátně postihovaných rozumem na jedné a téže věci: veškeré pojmové rozlišování se tedy může dít pouze logicky, skrze intencionální abstrakce.*

***Proti tomu:** popírám antecedent, ...protože stvořená esence vyžaduje nejen složenost s akcidenty a mody, nýbrž i vnitřní esenciální složení, neboť se nemůže rovnat jednoduchosti Boží.*

Čtenář mi jistě dá za pravdu, že pokud tím posledním důvodem, proč je třeba ve věcech připustit více formálně odlišných formalit odpovídajících našim pojmům, je potřeba odlišnosti stvořených věcí od Boha, pak je to se scotistickou teorií formální distinkce skutečně špatné: vždyť všechny ostatní filosoficko-teologické školy se bez této distinkce obejdou, a přesto jsou schopné rozdílu mezi Bohem a stvořením vysvětlit. Tento důvod se jednoduše zdá pouze *ad hoc* vymyšlený, bez skutečného vztahu k nauce o formálních distinkcích: i kdyby totiž platil, jak si můžeme být jisti, že složenost, která na jeho základě musí být ve věcech, odpovídá právě tomu, jak věci uchopujeme svými pojmy? Co když jsou všechny naše pojmy neadekvátní proto, že jdou „napříč“ formálními distinkcemi ve věcech? Jinými slovy, i kdyby tento důvod platil, nestačil by k tomu, aby se dokázala formální distinkce *pro nějaký konkrétní případ*.

Máme-li tedy soudit na základě Mastriovy a Krisperovy úspěšnosti při řešení problémů, které pro scotistickou filosofii představuje připuštění virtuální distinkce jako dostatečné podmínky pro objektivní precizi jednoznačného pojmu, jsme, jak se zdá, nuceni učinit závěr,

adaequae concipiens dicit unam rationem non esse aliam, et quidpiam de uno affirmat, quod de altera negat, certe tales rationes obiectivae a parte rei omnino idem esse non possunt, alias cognitio non esset vera et perfecta; ex eo enim, quod res, prout concipitur, est vel non est, cognitio dicitur vera vel falsa, ergo:“ – Krisper 1735, Log. d.3.s.3.q.7. str. 260b.

²⁵⁴ „*Dices: frustra multiplicantur formalitates cum omnia possunt salvari per unam rationem realem, et per plures rationes solum obiective diversas, quas intellectus in eadem re inadaequate concipit: ergo omnia possunt fieri per abstractiones intentionales logicae. Contra nego antecedens, ...quia essentia creata exigit non solum compositionem accidentium et modorum, sed etiam intrinsecam et essentialem, cum non possit adaequare simplicitatem Dei...*“ – Krisper 1735, Log. d.3.s.3.q.8. 278a.

že měl pravdu Jan Poncius, když tvrdil, že připuštění této nauky je pro scotismus zhoubné. Právě na Krisperově pokusu tuto Mastriovu nauku systematicky vysvětlit a obhájit se tato skutečnost, jak se domnívám, zřetelně ukázala.

ZÁVĚR

V naší práci jsme se věnovali scotistické nauce o povaze pojmu *jsoucna*, jak jí rozuměli některé velké postavy scotistické školy v době jejího největšího rozkvětu v období tzv. druhé scholastiky. Při našem výkladu jsme se nechali vést otázkou, jak jednotliví myslitelé řešili otázky a obtíže, které nebyly zcela vyjasněny Scotovým řešením tradičních námitek pro jeho revoluční nauku o jednoznačnosti pojmu *jsoucna*. Tyto námítky jsme identifikovali v zásadě dvě: aristotelský argument *aporie rodu* a obtíž platónsko-křesťanského původu ohledně Boží jednoduchosti; a upozorovali jsme, že zásadním problémem se pro Scota a scotisty ukázala být pouze druhá z nich, a to zejména s ohledem na Scotovu nauku o formální distinkci. Právě nejasnosti, které, jak se ukázalo, obsahovalo původní Scotovo řešení této námítky, byly totiž v pozdějším scotismu hlavním zdrojem lišících se interpretací a naukových sporů. Zkoumání nauk, k nimž se na tomto intelektuálním bitevním poli propracovali jak dvě velké postavy 17. století, Bartoloměj Mastrius a Jan Poncius, tak jejich pozdější kolegové Bernard Sannig a Crescentius Krisper, nám dovoluje učinit některé obecnější závěry a pozorování, které bych rád nyní zmínil.

Prvním zajímavým zjištěním, které bychom mohli zmínit, je fakt takřka univerzální shody nejen našich čtyř autorů, ale i většiny jiných scotistů, o jejichž stanovisku námi probíraní autoři referovali, na tezi, že pojem konečného či stvořeného *jsoucna*, neboli, jak se scotisté spíše vyjadřují, pojem *jsoucna* nakolik se predikuje o deseti kategoriích, je *rodem*. Tento fakt je dokladem naprosté ztráty významu, kterou (zřejmě po právu) přinejmenším pro scotisty utrpěla *aporie rodu* jakožto argument proti jednoznačnosti pojmu *jsoucna*, což může dále sloužit jako známka toho, že samotná autorita tradice nepředstavovala pro scholastiky dostatečný důvod držet argument, který se ukázal být sofismatem.

Další skutečností, která stojí za povšimnutí, je zřetelná tendence v barokním scotismu k zásadnímu posunu původní Scotovy nauky o vnitřních modech, kterou jsme kromě Sanniga pozorovali u všech tří ostatních autorů, jimiž jsme se zabývali. Tento posun spočívá v tom, že v nauce těchto autorů byly vnitřní mody zbaveny funkce, kvůli které byly, jak se zdá, Scotem vlastně do jeho teorie uvedeny (a kterou si stále udržely v nauce Bernarda Sanniga): totiž funkce *vymezovat a rozlišovat pojem jsoucna na způsob diferencí, aniž by však takto na rozdíl od vymezování skrze difference vznikala metafyzická složenost, neslučitelná s Boží dokonalostí*. Jak Mastrius, tak Poncius, tak později Krisper dospěli k přesvědčení, že vnitřní mody nejsou ze své povahy schopny tuto funkci plnit, a proto byli nuceni jednak do své teorie zavést jiné esenciální vymezující principy *jsoucna*, a jednak vypracovat vlastní způsoby, jimiž by bylo možné ulomit hrot námítce z Boží jednoduchosti, k jejímuž řešení původně vnitřní mody sloužily.

V teorii Jana Poncia těmito nově zavedenými principy byly jednoduše difference, a na námítku z Boží jednoduchosti vypracoval vlastní odpověď, vysvětlující nepřítomnost složenosti v Bohu v posledku nezávislosti spojení formality *jsoucna* s vymezující diferencí na jakékoliv příčině. Bartoloměj Mastrius k explicitní identifikaci oněch jiných esenciálních vymezujících principů *jsoucna* v náhradu za vnitřní mody nedospěl, ačkoliv se zdá, že právě on byl původcem této myšlenky, a jeho nauka v tomto bodě, jak jsme viděli, obsahuje jisté nedůslednosti. Nabízí však velmi radikální vlastní řešení problému Boží jednoduchosti, které spočívá v recepci tomistické nauky o virtuální distinkci, již Mastrius aplikuje na případ *jsoucna* a jeho vymezujících principů. Od obou těchto autorů pak myšlenku zavedení jiných esenciálních vymezujících principů *jsoucna* převzal na samém sklonku barokního scotismu

Crescentius Krisper, spolu s Mastriovou naukou o virtuální distinkci jako řešení problému Boží jednoduchosti. Pokud pak jde o Bernarda Sanniga, ten stojí jakoby mimo tento myšlenkový proud, a stále trvá na původním smyslu Scotovy nauky o vnitřních modech – bohužel však, jak se zdá, jeho stručný výklad nenabízí přesvědčivé vyvrácení věcných důvodů, které vedly jeho kolegy k opuštění tohoto učení. Originální se nicméně zdá jeho myšlenka, že důvod, proč mody netvoří s formalitou jsoucna metafyzické složení, a to i přes svojí formální odlišnost od ní, je skutečnost, že mezi formalitou a jejím modem není vztah potence a aktu.

Pokud však jde o vlastní řešení problému Boží jednoduchosti, která podali zmínění tři autoři, je na základě jejich zkoumání třeba říci, že se jeví jako značně problematická. Řešení Mastriovo, které bylo přejato Krisperem, se totiž zdá vážně podkopávat samotnou scotistickou nauku o vnitřních modech jako takovou, zatímco řešení Ponciovo se pohybuje některými svými důsledky, jako například že ne každá potence implikuje nedokonalost, na hranici sporu, a zdá se pochybné, zda je ve skutečnosti možné s jeho pomocí Boží jednoduchost uhájit. Z celého podniknutého rozboru argumentů různých autorů se tedy zdá plynout závěr, že scotisté se možná pokoušejí smířit tři prvky, které jsou principiálně neslučitelné: a sice *předpoklad Boží jednoduchosti, Scotovu nauku o formální distinkci a jednoznačnost pojmu jsoucna.*

PRAMENY A LITERATURA

1. PRAMENY

Aristotelés: Aristotle's *Metaphysics*, a revised text with introduction and commentary by W. David Ross, New York, Oxford Clarendon Press 1997.

– Aristotelis *Topica et Sophistici elenchi*, ed. W. D. Ross. Oxford Clarendon Press 1963

Duns Scotus, Jan: Doctoris subtilis et Mariani Ioannis Duns Scoti, ordinis Fratrum Minorum *Opera Omnia*, Studio et cura comissionis scotisticae ad fidem codicum edita, praeside P.C. Balić [=ed.Vat.], Romae 1950nn.

– B. Ioannis Duns Scoti *Opera Philosophica* [=ed. Bonav.] t. IV: B. Ioannis Duns Scoti *quaestiones Super libros Metaphysicorum Aristotelis libri VI-IX*, The Franciscan Institute, St. Bonaventure University, St. Bonaventure, NY, 1997.

– *Collationes*, ed. C. R. S. Harris, in: C. R. S. Harris, *Duns Scotus*, vol. 2, Appendix, New York 1959.

Krisper, Crescentius, *Philosophia scholae scotisticae*, Augustae Vindelicorum 1735.

– *Theologia scholae scotisticae*, Tomus I, Augustae Vindelicorum 1728.

Mastrius, Bartholomaeus, *Disputationes in XII Aristotelis stagiritæ libros Metaphysicorum*, vol. 1, Venetiis, typis Marci Ginammi 1646.

Mastrius, Bartholomaeus – Bellutus, Bonaventura, *Disputationes ad mentem Scoti in Aristotelis Stagiritæ Libros Physicorum*, Venetiis, apud Nicolaum Pezzana 1678.

– *Disputationes in Organum Aristotelis*, Venetiis, typis Marci Ginammi 1646.

Poncius, Ioannes, *Philosophiae cursus integer ad mentem Scoti*, Romae 1642–1643.

– *Philosophiae ad mentem Scoti cursus integer*, Lugduni, sumpt. Ioannis Antonii Hugetan 1659.

Sannig, Bernard, *Schola Philosophica Scotistarum seu Cursus Philosophicus* Tomus III, Pragae (rok neveden, pravděpodobně 1685).

Tomáš Akvinský: Sancti Thomae Aquinatis *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 4: *Pars prima Summae theologiae*, Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1888.

– *Corpus thomisticum*. Sancti Thomae Aquinatis *Opera Omnia*, recognovit ac instruxit Enrique Alarcón automato electronico Pampilonae ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes A. D. MMI, <<http://www.unav.es/filosofia/alarcon/amicis/ctopera.html>>

2. LITERATURA

- d'Alençon, Édouard**, *Krisper Crescence*, in: *Dictionnaire de la Théologie Catholique*, (ed. A. Vacant – E. Mangenot), sv. 8 část 2, Paris 1925, col. 2375-6.
- Coombs, Jeffrey**, *The possibility of created entities in 17th century Scotism*, in: *The Philosophical Quarterly* v.43, i.173, Special Issue: *Philosophers and Philosophies* (Oct. 1993), str. 447-459.
- Di Vona, Piero**, *I concetti trascendenti in Sebastian Izquierdo e nella Scolastica del Seicento*, (Libertà della mente, 3), Loffredo editore, Napoli 1994.
- *La disputatio de natura entis nel cursus filosofico di Bartolomeo Mastri* (článek v připravovaném sborníku mezinárodní konference o B. Mastriovi (*Convegno Mastri*, Meldola 20.-22. 9. 2002), ed. Marco Forlivesi, v tisku).
- Forlivesi, Marco**, *La distinzione tra concetto formale e concetto oggettivo nel pensiero di Bartolomeo Mastri*, <<http://web.tiscali.it/marcoforlivesi/mf2002d.pdf>>, 2002.
- *Notizie su Bartolomeo Mastri da Meldola*, <<http://www.comune.meldola.fo.it/cultura/convegno-mastri/notizie.htm>>, 2002.
- Henninger, Mark G. SJ**, *Relations. Medieval Theories 1250-1325*, Oxford Clarendon Press 1989.
- Honnefelder, Ludger**, *Ens in quantum ens* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge Band 16), Aschendorfsche Verlagbuchhandlung GmbH & Co., Münster 1989.
- *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit*, Hamburg 1990.
- Leinsle, Ulrich G.**, *Rodrigo de Arriaga im Streit um modale Entitäten*, in: *Bene scripsisti... filosofie od středověku k novověku. Sborník k sedmdesátinám Stanislava Sousedíka*, Praha, Filosofia 2002, str. 161-189.
- Longpré, E.**, *Mastrius de Meldola*, in: A. Vacant – E. Mangenot (ed.), *Dictionnaire de la Théologie Catholique*, sv. 10, Paris 1928, col. 281-2.
- Minařík, K.**, *Bernard Sannig, učenec, spisovatel a organizátor františkánské provincie (1637-1704)*, in: *Časopis katolického duchovenstva* 62(=87)-71(=96), 1920-1930.
- Novák, Lukáš**, *Scoti de conceptu entis doctrina a Mastri retractata et contra Poncium propugnata* (článek v připravovaném sborníku mezinárodní konference o B. Mastriovi (*Convegno Mastri*, Meldola 20.-22. 9. 2002), ed. Marco Forlivesi, v tisku).
- *Teorie vztahu u Jana Poncia v kontextu scholastické tradice*. Postupová práce v oboru filosofie, ÚFaR FF UK 2001.
- Saxlová, Tereza**, *Povaha obecného pojmu u Viléma Occama*, in: *Filosofický časopis AV ČR*, 45, 1997, str. 179-203.
- Sbaralea, Hyacinthus**, *Supplementum ad scriptores trium ordinum s. Francisci a Waddingo aliisve descriptis; cum adnotationibus ad syllabum martyrum eorundem ordinum*, Romae, 1. pars 1908, 2. pars 1921, 3. pars 1936.
- Schäfer, Philip**, *Krisper, Crescentius*, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, sv. 4, Verlag Traugott Bautz 1992, col. 667-668.
- Schmutz, J.** (webmaster), *Scholasticon*, <<http://www.ulb.ac.be/philo/scholasticon/>>

- Sousedík, Stanislav**, *Technika filosofické disputace v 17. století*, in: *Filosofický časopis* 15, 1967, str. 132-152.
- *Rodrigo de Arriaga, současník J. A. Komenského*, in: *Studia Comeniana et historica* 13, 1983, č. 26 str. 20-62.
- *Jan Duns Scotus a jeho čeští žáci*, Praha, Vyšehrad 1989.
- *Spor o pravý smysl scotovské nauky o possibilitích*, in: *Jsme totiž v jeho rukou, my i naše slova. Sborník k 10. výročí úmrtí otce Metoděje Habáně OP*, Praha, Krystal OP 1994, str. 44-54.
- *Der Streit um den wahren Sinn der Scotistischen Possibilienlehre*, in: L. Honnefelder – R. Wood – M. Dreyer (eds.), *John duns Scotus: Metaphysics and Ethics*, Leiden – New York – Köln, E. Brill 1996, str. 191-204.
- *Filosofie v českých zemích mezi středověkem a osvícenstvím*, Praha, Vyšehrad 1997.
- Teetaert, A.**, *Jean Ponce*, in: A. Vacant – E. Mangenot (ed.), *Dictionnaire de la Théologie Catholique*, sv. 12 část 2, Paris 1935, col. 2546-8.
- *Sannig Bernard*, in: A. Vacant – E. Mangenot (ed.), *Dictionnaire de la Théologie Catholique*, sv. 14, Paris 1939, col. 1099-1100.
- Waddingus, Lucas**, *Scriptores ordinis minorum, quibus accessit syllabus illorum, qui ex eodem ordine pro fide Christi fortiter occubuerunt*, editore doct. Attilio Nordecchia, Romae 1906.
- Wolter, A. B.**, *The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*, Washington D.C., The Catholic University of America Press 1946.
-

POUŽITÉ ILUSTRACE:

Titulní strana: Portrét Bartoloměje Mastria s jeho díly a erbem od neznámého autora, asi 1650 - 1673; olej na plátně, 94x70 cm; Meldola (Forli, Itálie), kostel sv. Onřeje v San Francesco. Reprodukce obrazu byla použit s laskavým svolením prof. Marca Forlivesiho.

Str. 13: Portrét Bernarda Sanniga od neznámého autora, Františkánská knihovna, františkánský klášter u Panny Marie Sněžné v Praze.